

FOGLIE CADUCHE E FRAGILI GENEALOGIE*

Sulla piana di Troia, nel mezzo della “mischia tremenda”, due guerrieri si incontrano: Glauco e Diomede (*Il.* 6.119-21). “Smaniosi di combattere”, di mostrare la loro eccellenza, si avvicinano l'uno all'altro. Uno dei molti duelli, si direbbe, in cui si frammentano le scene omeriche di battaglia. Ma questa volta lo scontro non avverrà: nessuno dei due eroi sarà costretto dall'altro ad oltrepassare “i confini della morte” (6.143)¹.

L'esercizio della violenza sembra conoscere una momentanea pausa²: in un'atmosfera sospesa e per certi versi irreali, i due guerrieri scambiano discorsi, riconoscono antichi legami. Nel loro colloquio, gli imperativi del codice eroico, i gesti rituali della guerra si accompagnano alla visione della fragilità che è propria del genere umano.

Della caducità e del suo uso

Diomede non conosce Glauco: non ha mai incontrato, fra le file nemiche, questo guerriero le cui armi sono d'oro, come quelle che appartengono agli dei o che sono eccezionalmente possedute da qualche fortunato mortale³. Prima dello scontro, l'eroe greco si informa quindi sull'identità del suo avversario (6.123 sgg.): è un uomo o un dio colui che si appresta a provare la sua lancia?

Se di mortale si tratta, di un uomo “che si nutre del frutto della terra”, i suoi genitori non potranno che essere degli “infelici”: nel tono fortemente aggressivo di Diomede, la sconfitta cruenta del nemico è data, secondo un modello ricorrente della sfida eroica, come un evento certo e imminente. La menzione dei genitori, se da un lato si giustifica con il riferimento al lutto che colpirà inevitabilmente i famigliari dell'avversario, dall'altro si può connettere implicitamente con il tema dell'identità che è stato appena introdotto, dal momento che un uomo è definito, al contempo, dal suo nome e dal suo lignaggio.

Se invece l'avversario è un dio, Diomede manifesta l'intenzione di evitare lo scontro. Nella splendida ἀριστεία che, nel racconto omerico, precede

* Desidero ringraziare sentitamente il prof. O. Longo per l'attenzione con cui ha letto questo studio e per i suoi preziosi consigli.

¹ Per un inquadramento complessivo dell'episodio e dei problemi ad esso relativi si rinvia a Broccia 1963, 73 sgg.; Maftai 1976; Fornaro 1992.

² Che l'episodio avesse un carattere di pausa all'interno della narrazione era già stato notato dagli antichi: cf. lo scolio al v. 119 e Nannini 1986, 56.

³ Per il motivo delle armi d'oro vd. inoltre 2.448; 8.44 e 192; 13.25; 18.474 e 609-13; sul loro possibile significato cf. Piccaluga 1980, 244 sgg.

questo duello⁴, l'eroe aveva ricevuto da Atena la facoltà di riconoscere la presenza degli dei sul campo di battaglia e – su esplicita richiesta della dea – aveva osato persino assalire Ares e Afrodite. Ma ora, privo di tale capacità e senza più Atena al suo fianco, Diomede preferisce scegliere un comportamento prudente e rispettoso nei confronti degli dei⁵.

La risposta di Glauco non si fa attendere e tuttavia in essa viene taciuto proprio il dato più significativo. L'eroe omette infatti di indicare il suo nome e preferisce, invece, sviluppare una riflessione di carattere generale sulla caducità delle stirpi umane⁶: quasi un'eco malinconica a quell'idea di morte che ripetutamente attraversa il discorso di Diomede, a partire appunto dalla domanda d'esordio (6.123): “Chi sei, ottimo guerriero, fra gli uomini *mortali*?” (τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε, καταθνητῶν ἀνθρώπων;)⁷.

A una domanda particolare che concerne il singolo individuo Glauco oppone una considerazione che riguarda l'universale, la specie umana nel suo complesso. Ma ciò che appare, di primo acchito, come una sfasatura trova una sua connessione a un livello più profondo: l'idea della morte, della fragilità umana è dolorosamente chiara e presente in chi sa di poter, subito dopo, perdere la vita nello scontro. Al di là della forma esametrica e delle modalità espressive caratteristiche dell'epos, le parole di Glauco fanno intravedere un singolare tono elegiaco⁸.

“Magnanimo figlio di Tideo, perché mi chiedi la stirpe (γενεή)? Le stirpi degli uomini sono come quelle delle foglie: il vento le sparge a terra e altre ne fa nascere (φύει) la selva rigogliosa, quando torna la primavera. Così anche le stirpi degli uomini: l'una nasce (φύει), l'altra svanisce (ἀπολήγει). Se però vuoi sapere anche questo, se vuoi conoscere la mia stirpe, te la dirò: a molti essa è nota” (6.145-51).

La parola chiave, γενεή, ripetutamente usata da Glauco, è suscettibile di assumere diversi significati: è la stirpe, il lignaggio familiare, la discendenza

⁴ Si vedano le azioni narrate nel libro quinto, per le quali cfr. Schnapp-Gourbeillon 1981, 95-131 e Ferrari 1985. Per le parole che Diomede rivolge a Glauco – con la menzione dell'episodio mitico relativo all'aggressione di Dioniso da parte di Licurgo – cf. Privitera 1970, 55-58 e Martin 1989, 128.

⁵ L'incapacità di riconoscere gli dei e il comportamento cauto dell'eroe costituiscono due significative differenze rispetto all'ἀριστεία narrata nel libro precedente: differenze che hanno indotto alcuni a ipotizzare una diversa collocazione dell'incontro tra Glauco e Diomede: cf. lo scolio al v. 119 e Fornaro 1992, 27-29. Sulla sostanziale unità del sesto libro e sulla salda connessione dell'episodio con il contesto narrativo in cui è posto cf. Broccia 1963, 96 e 104.

⁶ Soffermandosi sulle stirpi umane Glauco offre già una risposta indiretta a Diomede, manifestando di essere un uomo appunto e non un dio: cf. de Jong 1987, 163.

⁷ Su questa domanda cf. Kirk 1990, 172; Di Benedetto 1998², 325 sgg.

⁸ Per il tono elegiaco dell'episodio e del canto cf. Valgimigli 1964, 139.

che un uomo può esibire ad altri come tratto specifico del proprio sé, oppure, in termini più ampi, la generazione, l'insieme degli individui nati in un determinato periodo; ambivalente è pure il verbo φύω che può indicare l'atto del generare, ma anche quello del nascere e del crescere⁹. Valori differenti che qui si susseguono e si intrecciano nell'accostamento tra vita umana e ritmi naturali.

Da un lato, infatti, vi è il ciclo stagionale della vegetazione che muore e rinasce: l'immagine dell'autunno, quando il vento stacca le foglie dagli alberi e le accumula a terra (χαμάδις χέει); e subito dopo l'immagine opposta della primavera, centrata sul bosco, la ὕλη, che riprende a germogliare e fiorire (τηλεθώσα), producendo nuova vita (φύει). Dall'altro lato vi è il ritmo che regola l'esistenza degli uomini: le generazioni che si avvicendano, le stirpi che ora nascono e crescono, ora invece vengono meno e si estinguono¹⁰.

Per quanto concerne il mondo della natura, la similitudine si dispone in una sequenza che va dal momento negativo a quello positivo: dall'autunno progressivamente spoglio alla rigogliosa e trionfante primavera. Sul versante dell'esistenza umana, invece, la riflessione di Glauco si chiude sull'aspetto negativo dell'ἀπολήγειν, della cessazione, del termine posto immancabilmente alla vita e al generare. Ed è forse una differenza significativa nell'accostamento di due realtà che per altri versi vengono presentate come simili: nella percezione che l'uomo ha del proprio ciclo vitale, sembra destinato a prevalere il senso dolente e tutto soggettivo della fine rispetto all'osservazione impersonale e generica di un rinnovamento che è comunque assicurato dall'ordine delle cose¹¹.

⁹ Sui diversi significati di γενεή nell'esordio di Glauco ha richiamato l'attenzione tra gli altri Fränkel 1921, 41, che al v. 145 assume il vocabolo nel senso di "Adelsgeschlecht", "die einzelne Familie", e ai vv. 146 e 149 "die Generation aller Gleichzeitigen"; su ciò e sul verbo φύω si vedano le ulteriori considerazioni di Fornaro 1992, 33-5.

¹⁰ Come è stato notato (vd. Broccia 1963, 87), il parallelismo tra uomini e foglie presenta un elemento di sfasatura nei tempi del nascere e del perire: una nuova generazione di foglie nasce quando la precedente è ormai scomparsa, mentre nel mondo degli uomini generazioni diverse si possono trovare a convivere nel medesimo periodo. La similitudine delle foglie ha avuto enorme fortuna sia nella letteratura antica sia in quella moderna. Per quanto riguarda l'ambito greco si vedano, oltre ai luoghi omerici qui analizzati: Musae. 2 B 5 D.K.; Mimn. fr. 8 G.-P.; Simon. fr. 19-20 W.²; Pind. *Ol.* 12.12-16; Bacchyl. 5.64-67; Aesch. *Ag.* 79-82; Soph. *O.T.* 1186-88; Aristoph. *Av.* 686-88; Theocr. *Id.* 30.30-31; A.R. 4.216; Plut. *Cons. ad Ap.* 104e; D.L. 9.67; Luc. *Cont.* 19; Marc. Aur. 10.34; Nonn. *Dion.* 3.248-56. Per quanto concerne l'ambito latino si rinvia a Tandoi 1981. Per la presenza dell'immagine nella Bibbia e nella letteratura moderna vd. invece Boitani 1992, 152 sgg.

¹¹ Per la contrapposizione topica tra la caducità dell'uomo e i cicli naturali che eternamente si ripetono si veda per l'ambito greco e latino Fantuzzi 1987.

Le generazioni degli uomini – afferma dunque Glauco –, così come sono venute alla luce, sono destinate a perdersi e a svanire: in questa irrevocabile transitorietà, la singola stirpe conta ben poco ed è inutile interrogarsi su di essa. La natura – diremmo noi – salvaguarda la continuità della vita e della specie, senza preoccuparsi della sorte degli individui o delle singole stirpi cui essi appartengono.

Nella fragilità di un'esistenza che può essere troncata in qualsiasi momento come una foglia da un soffio di vento, il nome può apparire un particolare ozioso. La transitorietà che accomuna generazioni umane e vegetali fa apparire superfluo e vano ogni tratto, ogni gesto che tenti di separare e differenziare il singolo dagli altri suoi simili. Tutto verrà immancabilmente a confondersi nell'orizzonte di una morte comune a tutti. Con tali considerazioni, Glauco parrebbe, in un primo momento, prendere le distanze dall'etica aristocratica ed eroica che ha un suo punto di forza proprio nell'orgoglio del lignaggio e della nascita nobile¹²: un'etica che concepisce l'identità dell'uomo come una forma unica, perfetta e splendente, determinata allo stesso tempo dalle azioni personali e dalla tradizione familiare.

La φύσις, la natura generante riproduce se stessa secondo un ciclo destinato a ripetersi indefinitamente. Ma in un orizzonte umano, l'adeguamento al ciclo naturale trova una resistenza proprio nel desiderio – altrettanto naturale – di permanere, di ricordare e di esser ricordati. Vi è allora lo sforzo di comporre l'avvicinarsi di nascita e morte in una *storia* in cui il singolo o il gruppo si identificano e si definiscono, da una generazione all'altra, in una continuità di ciò che è individuale, particolare e specifico, contro l'orizzonte 'indifferente' della φύσις¹³. E il mondo eroico, in cui si muovono i personaggi dell'*Iliade*, si fonda proprio sulla ricerca di questa distinzione che riesce, paradossalmente, ad assumere l'ἀπολήγειν, il venir meno, come una

¹² Di "dissociazione" rispetto alla cultura e alla ideologia aristocratiche parla Di Benedetto 1998², 320 sgg.

¹³ Sul rapporto tra storia e natura nell'esperienza greca sono da ricordare le belle pagine di Hannah Arendt, che riflette sul concetto di mortalità e immortalità terrena dell'umanità in *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, saggio raccolto nel volume *Tra passato e futuro* (70-129 dell'ed. it.): "incastonata in un cosmo in cui tutto era immortale, la mortalità divenne il marchio distintivo dell'esperienza umana" (71); nell'opposta tensione tra l'essere per sempre e la dimensione finita della vita individuale si misura un doloroso paradosso che ha contribuito "a conferire un aspetto tragico alle più alte espressioni della cultura ellenica. Qui si rivela il paradosso: mentre per un verso tutto era visto e misurato sullo sfondo delle cose che sono per sempre, d'altro canto la vera grandezza dell'uomo, almeno secondo i preplatonici, consisteva di gesti e parole... Questo misurare la grandezza in termini di stabilità, paradossalmente accompagnato dall'identificazione della grandezza umana proprio con le attività dell'uomo più labili e vane, è stato l'incubo costante della poesia e storiografia elleniche" (75).

sfida e una condizione del durare.

Di ciò offre testimonianza anche il discorso di Glauco nel suo ulteriore sviluppo. Alla considerazione negativa sulla stirpe degli uomini fa seguito, sorprendentemente, il più ampio e suggestivo racconto genealogico del poema, una estesa celebrazione delle proprie origini e dei propri avi: “da questa stirpe, da questo sangue – dirà Glauco (v. 211)– mi vanto (εὐχομαι) di essere nato”. I due momenti, in apparenza dissociati e contraddittori – la mesta premessa e il successivo racconto –, sono in realtà necessari e complementari l'uno all'altro. L'ἄρετή sta tutta in questa transizione: “Ma se però vuoi sapere anche questo, se vuoi conoscere la mia stirpe te la dirò: a molti essa è nota” (6.150-51). È proprio a partire da questa lucida e distaccata consapevolezza – dal vedere la γενεή umana debole e precaria – che nasce il desiderio di far un buon ‘uso’ della propria caducità. La chiara visione del susseguirsi di nascite e morti nella natura e nella comunità umana non produce ancora – in questo universo eroico – un distacco dal mondo e una posizione di rinuncia; essa spinge al contrario verso l'azione valorosa per garantire, attraverso di essa, una durata del proprio nome nel mondo¹⁴.

L'individuo e la stirpe tornano, in questa prospettiva, ad avere senso ed importanza: se tutto si avvicenda e viene meno, allora la luce del κλέος – quella fama che accompagna il singolo eroe e tutta la sua discendenza – costituisce davvero un'aspirazione irrinunciabile e definitiva. Perché il proprio nome continui a risuonare tra gli uomini, perché la propria stirpe possa essere “a molti... nota”, vale la pena di gettare la vita. La consapevolezza della morte si traduce, di conseguenza, nella scelta inevitabile di essa, nell'esperienza della precarietà condotta sino al momento estremo in cui essa si compie: si accetta di morire pur di avere gloria “imperitura” (9.413), pur di compiere “qualcosa di grande che i posteri ricordino” (22.304-5)¹⁵. Se la morte è il termine naturale posto innanzi all'uomo, le strategie del valore eroico sono la risposta, tutta ‘artificiale’, a questa fine¹⁶.

¹⁴ Perché la contemplazione delle foglie caduche induca ad un saggio distacco dalle cose umane e a un drastico ridimensionamento della gloria mondana bisognerà attendere tempi e voci diverse. “Foglioline – dice Marco Aurelio (10.34), dopo aver citato il passo di Omero (6.147-49) – sono questi che... ti acclamano e glorificano, oppure, al contrario ti maledicono o in cuor loro ti criticano e ti dileggiano; foglioline allo stesso modo sono anche coloro cui sarà affidata la tua fama postuma”, fama che è destinata in ogni caso a cessare, a cadere nell'oblio (2.17), inghiottita dall’“abisso del tempo infinito” (4.3). Cf. Cortassa 1989, 10-14.

¹⁵ Per l'ideologia della morte eroica si vedano Vernant 1989, 41 sgg.; Ciani 1990, 32-39; Longo 1996, 174-75. Per l'immortalità della gloria cf. Longo 1991, 163.

¹⁶ Quanto a questa opposizione tra natura e cultura rispetto alla morte e all'ἄρετή cf. Redfield 1975 e Nagy 1979, 177.

La volontà di eccellere, la conquista dell'onore e il prezzo altissimo che è necessario pagare per tutto questo possono essere dunque misurati e compresi in rapporto ad un'esclusione e ad un miraggio: l'esclusione irrimediabile dell'uomo dall'immortalità e il conseguente miraggio di surrogare l'esistenza eterna del soggetto con la sopravvivenza nella dimensione del ricordo¹⁷.

Nessuno infatti – dirà Sarpedone proprio a Glauco nell'imminenza di un assalto (12.310-28) – sarebbe disposto a combattere in prima fila, a mettere continuamente a repentaglio la propria incolumità, se si potesse “vivere sempre senza vecchiaia né morte”¹⁸. Proprio l'evidenza del contrario – “innumerevoli in realtà ci sovrastano i destini di morte, e nessun uomo mortale può sfuggirli o evitarli” (12.326-27) – induce ad accettare il rischio e la lotta, per conquistare gloria o, perdendo, per darla ad altri (12.328)¹⁹.

L'anonima condizione delle foglie

Le foglie non solo sono indistinguibili le une dalle altre (se si prescinde dalla mera appartenenza ad una specie), ma sono anche indefinibili nel numero. L'accostamento tra uomini e foglie sotto questo particolare aspetto era già stato proposto da una similitudine presente nel secondo libro del poema. Quando gli Achei scendono a battaglia, la visione della pianura gremita di uomini richiama una serie di paragoni che suggeriscono le dimensioni ingenti e spaventose di questo esercito (2.455-73). Paragoni che muovono tra diversi piani della realtà e della percezione: la luce, il suono e il numero. I guerrieri in armi brillano come le fiamme che ardono una foresta immensa; il loro movimento produce il brusio assordante di fitte schiere di uccelli che stridono e, volando, sbattono le ali. Si addensano compatti come i nugoli di mosche che a primavera si affollano intorno ai secchi di latte fresco nelle stalle. Il loro numero è incalcolabile come quello dei granelli di sabbia sul

¹⁷ Per il motivo della memoria postuma vd., tra l'altro, 6.357-58 e 22.305.

¹⁸ Vecchiaia e morte incombono sugli uomini; meglio morire giovani esibendo la propria ἀρετή sul campo di battaglia: così vuole l'ideale eroico dell'epos. Meglio morire prima di essere devastati dalla “penosa” vecchiaia, dirà più tardi Mimnermo, riprendendo il paragone omerico delle foglie (fr. 8 G.-P.: “Noi come le foglie nate nella stagione fiorita di primavera... godiamo, per brevi istanti, dei fiori della giovinezza...”). Nell'apparente continuità del pensiero vi è tuttavia una differenza essenziale che rende le parole di Mimnermo ancor più radicali del codice eroico dell'epos. I guerrieri omerici perdono la vita, ma ottengono, in cambio, la luce del κλέος. La preferenza che Mimnermo accorda alla morte non si accompagna invece alla prospettiva di una compensazione: sull'affascinante sfondo del simposio, a cui i versi di Mimnermo erano destinati, la breve giovinezza diviene una forma assoluta e incommensurabile, un bene insostituibile che può essere perso solo insieme alla vita. Sul fr. 8 G.-P. vd. Garner 1990, 3-8; D'Ippolito 1993, 48-56.

¹⁹ Per questa alternativa cf. inoltre 22.110 e 130.

mare o “come le foglie e i fiori a primavera” (2.468)²⁰.

Ma questi guerrieri – proprio perché sono innumerevoli – non potranno mai essere nominati, ricordati singolarmente: nessuna forza umana potrebbe reggere il compito di una tale celebrazione. Il privilegio del nome spetta dunque a pochi. Solo ai capi la voce del poeta potrà concedere l'onore della menzione: “della folla di uomini non parlerò, non dirò i loro nomi... ricorderò invece i condottieri e tutte le navi” (2.488-93).

Il tentativo o l'illusione di sottrarsi all'anonimo destino delle foglie trova allora un'unica strada: quella di un'eccellenza assoluta che vuole superare la morte, affrettandosi ad essa.

E il momento del trapasso eroico, l'attimo in cui sul campo di battaglia si compie luminosamente il destino richiama, nell'universo delle similitudini iliadiche, un'altra immagine tratta dal mondo vegetale: il guerriero che muore, trapassato dall'arma nemica, e si schianta a terra nella polvere è come un albero che viene abbattuto dal “ferro lucente” di un'ascia affilata. L'eroe cade come “un pioppo cresciuto sul prato di una vasta palude ” (4.482-83), “come un frassino che... tagliato dal bronzo, depone a terra le sue tenere foglie” (13.178-80); “cade come cade un pioppo o una quercia o un pino altissimo” che i falegnami impiegano “per farne chiglie di navi” (13.389-91); o ancora cade “come una pianta di olivo fiorente”, che viene sradicata e gettata a terra da una tempesta (17.53-60)²¹.

Se le foglie sparse al suolo durante l'autunno corrispondevano, nella similitudine introdotta da Glauco, a una visione generale ed astratta della caducità del genere umano, l'immagine maestosa di un albero forte e rigoglioso – di un albero che svetta “sulla cima di un monte” (13.179) e che rovina, un momento dopo, fragorosamente a terra – viene riferita invece, più volte, alla scena cruenta in cui il guerriero, colpito alla testa o al petto, abbandona in un istante la vita, accompagnato dal frastuono che le sue armi producono nello schianto al suolo (13.181): lì il suo cadavere giace inanimato come un tronco che “resta a seccare sulla sponda del fiume” (4.487)²².

²⁰ Il paragone ricorre ancora con analogo valore ai vv. 799-801, ove l'esercito acheo viene descritto da Iris, che ha preso l'aspetto di Polite: “sono come foglie, come grani di sabbia, e marciano per dare l'assalto alla città”.

²¹ Cf. inoltre 5.560, 16.482-84; vd. le osservazioni di Janko 1992, 69 e Ciani 1998, 57-58. In 14.414 l'immagine dell'albero riguarda il guerriero (Ettore) che cade a terra privo di sensi, ma non muore.

²² Una similitudine vegetale viene usata per rappresentare la morte dello stesso Glauco nei *Posthomerica* di Quinto Smirneo (3.243 sgg.): atterrato da un colpo mortale di Aiace, Glauco cade supino accanto al cadavere di Achille “come un arbusto accanto ad una solida quercia”. Per l'ulteriore fortuna della similitudine si vedano le osservazioni e i materiali presenti in Citti 1986, 173-86.

Foglie e alberi non esauriscono tuttavia le similitudini vegetali legate alla morte: l'eroe che viene stroncato dal ferro nemico e, reclinando il capo, si abbandona alla morte, richiama l'immagine di "un papavero, che, gravato dai semi e dalle piogge primaverili, piega la corolla" (8.306-7). La fine dell'esistenza può essere dunque singolarmente associata alla pienezza vitale della primavera, anziché alla cattiva stagione; ma ciò non stupisce in un mondo eroico ove morte gloriosa e splendida giovinezza sono due volti di un'unica realtà²³.

L'immagine di sé e il vanto

Il valore e la gloria sono beni che appartengono al singolo individuo, ma che, allo stesso tempo, si iscrivono in una storia di orgoglio familiare. Sul campo di battaglia, nel contesto agonistico, è sempre duplice, infatti, per l'uomo bennato, il termine del confronto cui deve sottostare: egli deve misurarsi con la forza e l'eccellenza del nemico, ma, allo stesso tempo, dimostrarsi all'altezza della fama e delle imprese dei propri antenati. Il valore dei figli deve eguagliare quello dei padri o, se possibile, essere ad esso superiore. Sfida al nemico e emulazione della stirpe sono quindi aspetti inscindibili di un'unica realtà. Ogni comportamento difforme da ciò non manca di essere notato e censurato.

Il caso di Diomede è, a tale proposito, significativo: in più di un'occasione le sue azioni e le sue scelte vengono accostate, nella narrazione, a quelle di suo padre Tideo, l'intrepido guerriero che era morto nella spedizione dei Sette contro Tebe. Un padre che Diomede, in realtà, non ha mai visto – come egli stesso confessa a Glauco –, ma che costituisce, non di meno, il modello da imitare²⁴.

Nel quarto libro, quando la tregua tra i due eserciti viene violata da Pandaro e la guerra torna a infuriare, Agamennone passa in rassegna le file dei suoi uomini e si intrattiene brevemente con i capi: li sprona alla lotta, usando parole di incoraggiamento o di biasimo a seconda dei casi. Quando è il turno di Diomede, Agamennone confronta – con tono di duro rimprovero – l'atteggiamento dell'eroe con quello del suo celebre genitore: "Perché hai paura? Perché te ne stai a spiare il campo di battaglia? Certo Tideo non tremava così, ma combatteva con i nemici, stando molto avanti ai compagni" (4.370-73). Nemmeno Agamennone, tuttavia, ha mai incontrato Tideo; le sue parole non sono che l'eco, una delle tante, della fama, del κλέος che accompagna que-

²³ L'immagine viene ripresa in Stesicoro a proposito della morte di Gerione (S15, col. 2.15-17 D.) e in Virgilio per l'uccisione di Eurialo (*Aen.* 9.435-37); per ulteriori riusi della similitudine vd. inoltre Boitani 1992, 142 sgg.

²⁴ Sul rapporto padri e figli e sul tema della continuità genealogica del valore cf. Arrighetti 1991 e Fornaro 1992, 40-52.

sto guerriero: “*narrano* così coloro che lo videro combattere... *dicono* che fosse superiore ad ogni altro” (4.374-75). Il discorso di Agamennone esibisce dunque il processo con il quale la gloria di un uomo si propaga e si conserva nel ricordo: la sua natura di racconto soggetto a una serie indefinita di ripetizioni.

In questa tradizione di storie, il valore di Tideo appare legato ad un particolare episodio della guerra contro Tebe. Recatosi al palazzo di Eteocle per una ambasceria, egli vinse in una sfida i Cadmei che si trovavano lì riuniti: una sconfitta bruciante che i Cadmei pensarono di vendicare tendendo un agguato all'eroe. Ma, anche in questa seconda prova, l'eccellenza di Tideo ebbe la meglio sui numerosi avversari: “tutti li uccise, ne lasciò andare uno solo... obbedendo a segnali divini” (4.385-98). Ad un esempio di così grande valore deve dunque adeguarsi Diomede, se vuole essere davvero riconosciuto dagli altri come il figlio di Tideo. La discendenza, l'appartenenza ad una γένεσις viene provata dalla concreta somiglianza delle azioni e delle qualità. Quando Atena vuole spronare Diomede, ricorre – come Agamennone – al gravoso confronto paterno (5.800-13): “Poco somiglia al padre il figlio che Tideo ha messo al mondo... la stanchezza e l'affanno ti hanno invaso le membra o forse ti trattiene la vile paura; ma allora non sei nato da Tideo, il valoroso figlio di Eneo!”. E anche nelle parole di Atena l'ἀρετή di Tideo viene esemplificata con la menzione del fulgido episodio tebano.

Argomento efficace di biasimo e di sprone, la gloria dei padri diviene anche, all'occorrenza, elemento di forza e di prestigio. In altra circostanza, Diomede potrà, a sua volta, respingere con sdegno una vile proposta di fuga: “Non è della mia stirpe (γενναῖον) combattere scappando né appiattarsi” (5.253-4). E in modo analogo, quando si tratterà di dare un consiglio sulla prosecuzione della guerra, Diomede proporrà il proprio punto di vista – lui giovane davanti a guerrieri più anziani ed esperti – facendosi scudo della sua nobile origine (14.110-27): “... se mi volete ascoltare, se non avete invidia o rancore per me, perché sono il più giovane tra voi. Ma anch'io mi vanto di essere nato da un nobile padre (πατρός δ' ἐξ ἀγαθοῦ καὶ ἐγὼ γένος εὖχομαι εἶναι), da Tideo che ora la terra di Tebe ricopre... perciò non disprezzate il mio consiglio”²⁵. Ripercorrendo brevemente la propria genealogia – a partire dall'avo Porteo – Diomede fa ancora una volta riferimento alla diffusione del κλέος familiare: quello che lui ha raccontato trova conferma in quello che i suoi interlocutori possono sentir dire o ripetere da altri.

I figli ricordano e fanno riferimento alla fama dei padri, ma i padri, a loro

²⁵ Quanto al motivo del vanto legato alla stirpe e alla discendenza cf., oltre al passo citato, i casi di *Il.* 6.211, 20.241, 21.187, analizzati di seguito, e Di Benedetto 1998², 325-327.

volta, non possono che augurarsi di avere figli migliori di loro: è il caso celeberrimo di Ettore che – pur in un contesto dominato da mesti presentimenti – auspica che un giorno qualcuno dica di suo figlio: “È molto più forte del padre!” (6.479-80).

Il racconto genealogico è un tratto fondamentale dell'autorappresentazione: un elemento di prestigio che può essere esibito ogni qualvolta vi sia la necessità di conferire autorevolezza ad un discorso, di giustificare un gesto, di avanzare una pretesa o, semplicemente, di intimidire il nemico. Quando due guerrieri si incontrano, accade che la verifica reciproca e concreta del loro valore sia preceduta dal raffronto verbale delle rispettive stirpi. Un raffronto che chiarisce – oltre all'identità dei contendenti, se necessario – la convenienza e il valore dello scontro: illustrando la propria stirpe ci si qualifica come avversari di rango, come nemici pericolosi o semplicemente degni di essere affrontati. A chiarire ulteriormente questi aspetti concorrono due episodi iliadici che ricordano, per più versi, l'incontro tra Glauco e Diomede.

Quando, nel ventesimo libro (178-98), Enea si fa incontro ad Achille, questi invita l'eroe troiano a indietreggiare, a evitare lo scontro: se non lo farà, questa volta non avrà scampo. Ma Enea, determinato alla lotta, non sembra lasciarsi intimidire dalle minacce e dall'irrisione del suo avversario. Egli è in grado di fronteggiare Achille, a cominciare dal fatto che entrambi hanno origini più che nobili (20.203 sgg.): “Conosciamo, l'uno dell'altro, la stirpe e i genitori, ne abbiamo udito i racconti famosi tra gli uomini mortali, anche se tu non hai mai visto i miei, né io i tuoi. Dicono che tu sia nato dal nobile Peleo e dalla figlia del mare, Teti dai bei capelli. Io invece mi vanto (εὐχομαι) di essere figlio del magnanimo Anchise e Afrodite è mia madre. Gli uni o gli altri piangeranno... Ma se vuoi sapere anche questo, per conoscere bene la mia stirpe, che a molta gente è nota, ebbene: Zeus, adunatore di nubi, generò per primo Dardano...”. E da Dardano, una generazione dopo l'altra, Enea dipana, con il tono di un aedo²⁶, la successione dei suoi gloriosi antenati: Erittonio, Troo, Ilo, Ganimede, Assaraco, Laomedonte, Titone, Capi e infine Anchise²⁷.

In tutto ciò ritroviamo molti elementi che ci sono ormai familiari: dal vanto alla menzione del lutto che colpirà immancabilmente i genitori di uno dei due contendenti; dalla frase con cui è introdotta la narrazione genealogica

²⁶ Per il tono ‘aedico’ del racconto genealogico di Enea e di Glauco cf. anche Fornaro 1992, 21. Sul ruolo e la figura di Enea nel poema si veda Aloni 1986, 85-94.

²⁷ Nel discorso di Enea, Di Benedetto 1998², 323, sottolinea i tratti esplicitamente elogiativi rivolti ai singoli antenati, come nel caso di Erittonio presentato come “il più ricco degli uomini” (v. 220) o Ganimede come “il più bello” (v. 233). Ma elementi di ‘glorificazione’ nei confronti degli avi sono presenti anche nel discorso di Glauco: cf. *infra*.

(“se vuoi sapere...”, la stessa usata da Glauco) all'ampia diffusione del κλέος di cui gode la stirpe. A complicare o, forse meglio, ad arricchire le reciproche genealogie vi è, in questo caso, la mescolanza di sangue umano e di sangue divino²⁸. La discendenza da un genitore immortale è, a maggior ragione, oggetto di “racconti famosi”, di parole ascoltate e ripetute, che hanno un valore di per sé, anche in assenza di qualsiasi possibilità di verifica: nessuno dei due può dire di aver conosciuto di persona gli eccezionali genitori vantati dall'altro.

A differenza di Glauco e Diomede, Achille ed Enea si conoscono, si sono già incontrati sul campo di battaglia: qui il racconto della γενεή è in senso proprio un'ostentazione, un modo per replicare al tono aggressivo di Achille e mostrarsi ‘adeguato’ allo scontro. Al vanto del proprio sangue, Enea fa seguire tuttavia – in modo significativo – un'osservazione che ha sapore di caducità: è Zeus che accresce o diminuisce l'ὄρετή degli uomini, a suo piacimento, poiché il suo κράτος, il suo potere, domina ogni cosa (20.242-43). L'identità di un guerriero, fissata dal ricordo delle sue azioni gloriose e dalla storia della sua stirpe, può continuamente infrangersi sotto i colpi di un evento voluto dalla divinità. Nella prospettiva avanzata da Enea, l'esito di ogni nuovo scontro non può essere prefigurato o predeterminato dalle origini dei due contendenti, soprattutto quando esse sono per entrambi così illustri ed impegnative²⁹.

Un altro caso ci è offerto dal ventunesimo libro, là dove Achille fa strage di giovani guerrieri, arrossando col loro sangue le acque dello Xanto. Tra i nemici che coraggiosamente gli si parano innanzi vi è Asteropeo³⁰. Achille non lo conosce e prima di vibrare il colpo lo interroga sulla sua identità (21.150-51): “Chi sei, da che gente provieni, tu che osi affrontarmi? Infelici i genitori di quelli che si oppongono alla mia forza!”. Ancora una volta il motivo dell'identità personale e della discendenza si associa, in tono minaccioso, al dolore e alla sventura che presto colpiranno il padre e la madre dell'avversario. E Asteropeo – proprio come aveva fatto Glauco – inizia la sua replica con un'altra domanda, e non esplicita il dato più importante, il suo

²⁸ Come sottolinea anche Di Benedetto 1998², 322 n. 8, il confronto tra le due origini divine era stato suggerito ad Enea da Apollo che si era presentato all'eroe con le mentite spoglie di Licaone. Apollo, per esortare Enea allo scontro con Achille, aveva ricordato all'eroe la sua nascita, istituendo una significativa gerarchia tra le due madri divine: “sei nato, a quanto si dice, dalla figlia di Zeus, Afrodite; Achille fu generato invece da una dea meno importante; è figlia di Zeus la prima, l'altra del Vecchio del mare” (20.105-7).

²⁹ Il successo di ogni azione umana dipende dall'intervento divino: su questo motivo largamente sviluppato dalla produzione letteraria successiva cf. Fränkel 1955, 29.

³⁰ Per l'inquadramento dell'episodio Richardson 1993, 65 sgg.; per il confronto con il discorso di Glauco vd. de Jong 1987, 164.

nome: “Magnanimo figlio di Peleo, perché mi chiedi la stirpe? Vengo dalla Peonia fertile... La mia stirpe discende dall'Assio che ampio fluisce, l'Assio che fa scorrere l'acqua più bella del mondo. Costui generò Pelegone, dalla lancia gloriosa, e da Pelegone dicono che io sia nato. Ma ora combattiamo, nobile Achille” (21.153-60). Questa volta, l'interrogativa iniziale non prelude ad alcuna considerazione generale sulla precaria condizione degli uomini: essa rappresenta qui solo una succinta formula d'esordio, una sbrigativa preterizione³¹ cui fanno subito seguito le indicazioni relative alle proprie origini. Si tratta di un resoconto essenziale e diretto, ben lontano dalla narrazione ampia e solenne di Enea.

Fortuna e sfortuna di un guerriero

Per ampiezza e suggestione si segnala, d'altro canto, anche il racconto genealogico di Glauco: “c'è una città, Efira, nella vallata di Argo – egli spiega a Diomede –; qui visse Sisifo che era il più astuto degli uomini, Sisifo, figlio di Eolo; e un figlio generò, Glauco; e Glauco generò Bellerofonte...” (6.152 sgg.). Le parole dell'eroe evocano una dimensione ancor più lontana, un'atmosfera incantata e meravigliosa ove si intrecciano elementi appartenenti alla fiaba e al folklore³²: un eroe di splendide qualità, l'infame accusa di una donna sposata che si innamora di lui e viene respinta³³, un viaggio che si compie sotto la protezione degli dei, una sequenza di difficili prove che vengono brillantemente superate³⁴, il matrimonio finale con una principessa come premio dovuto a chi possiede doti davvero eccezionali. Queste sono alcune delle tappe che scandiscono il prodigioso percorso di Bellerofonte, l'illustre antenato su cui Glauco decide di incentrare larga parte del suo discorso³⁵. Ma la celebrazione della γενεή – attraverso la figura esemplare di Bel-

³¹ Ricordo al proposito che la stessa similitudine delle foglie proposta da Glauco può essere letta, da un punto di vista retorico, come preterizione, certo più elaborata della battuta di Asteropeo: in questo senso cf. anche Del Grande 1956, 144.

³² La presenza di elementi folklorici e fiabeschi è stata da più parti notata: si vedano Broccia 1963, 91; Fornaro 1992, 40-42. Sul carattere della narrazione, come esempio di analessi, cf. de Jong 1987, 162 sgg.

³³ Antea, moglie del re Preto, “ardeva dal desiderio di unirsi segretamente con Bellerofonte, ma non riuscì a persuaderlo... e allora disse al re Preto questa menzogna: ‘che tu possa morire, Preto, se non uccidi Bellerofonte, che contro la mia volontà voleva unirsi con me’” (6.160-65): si tratta di un tema folklorico, il cosiddetto motivo di Potifarre, su cui vd. Susanetti 1997, 11.

³⁴ Bellerofonte uccide la mostruosa Chimera, vince i gloriosi Solimi e uccide ancora le Amazzoni “forti al pari degli uomini”; si sottrae infine ad un agguato tesogli dai più forti guerrieri della Licia (6.179-190): cf. Mirto 1997, 969.

³⁵ Il racconto genealogico e la glorificazione di Bellerofonte assolvono, secondo una logica che abbiamo evidenziato, un duplice scopo: il discorso deve poter impressionare Diomede e al contempo essere una rassicurazione per Glauco, che rammenta, anche a se

lerofonte – costituisce, allo stesso tempo, una prima efficace dimostrazione di quella caducità delle stirpi umane che Glauco aveva sottolineato. All'inizio Bellerofonte viene presentato come l'eroe perfetto, senza macchia, l'uomo privilegiato dagli dei. Essi gli concedono bellezza e forza, quella prestantza virile capace di suscitare desiderio e passione in chi la contempla (6.155-57). Ad un certo punto tuttavia questa condizione fortunata e felice si rovescia nel suo esatto contrario. La sua vita si conclude sotto il peso della solitudine e dell'angoscia: “quando tutti gli dei presero ad odiarlo, andava errando per la pianura Alea, solo, e si rodeva il cuore, fuggendo il contatto con gli uomini” (6.200-2). L'eroe glorioso – che con la grandezza delle sue imprese mostra di aver sangue divino – diviene, al termine di questa parabola, il fragile rappresentante del disagio psichico e della malinconia³⁶. Gloria, orgoglio del lignaggio e estrema precarietà convivono e si richiamano vicendevolmente.

Quando ricorda il triste mutamento subito dall'eroe, Glauco non indica una causa che giustifichi l'insorgere dell'odio divino. L'intento celebrativo impone, probabilmente, una certa dose di discrezione: da altre fonti antiche apprendiamo che Bellerofonte aveva tentato di salire, a cavallo di Pegaso, fino all'Olimpo, fino alla sede degli dei e, per questa sua tracotanza, era stato punito³⁷. Nelle parole di Glauco, il capovolgersi della sorte, proprio perché non sufficientemente motivato, appare come un altro manifestarsi della precarietà di ogni condizione³⁸. Una precarietà che coinvolge gli stessi figli dell'eroe: Isandro, lo uccise Ares, “mai sazio di guerra”. Laodamia fu uccisa dall'ira di Artemide, la dea “dalle briglie d'oro” (6.203-5). Glauco si dichiara infine figlio di Ippoloco: “fu lui a mandarmi a Troia: mi raccomandava di eccellere sempre ed essere il più forte di tutti, di onorare la stirpe dei padri, che furono sempre i migliori tanto ad Efira quanto nell'ampia Licia” (6.208-11). Un discorso iniziato con il pensiero della morte e dell'avvicinarsi delle generazioni termina – in modo coerente e, per così dire, necessario – con l'invito al valore, con l'esortazione agonistica al primato, nella continuità ideale di una ininterrotta tradizione familiare.

Il racconto di Glauco suscita in Diomede un'inattesa agnizione; il suo atteggiamento cambia: da minaccioso diviene amichevole; la lancia viene pian-

stesso, i modelli di valore presenti nella sua famiglia: cf. de Jong 1987, 168.

³⁶ Per Bellerofonte come tipico esempio di malinconia nella letteratura medica antica cf. Ciani 1983, 29.

³⁷ Cf. tra l'altro la menzione di questo episodio nell'*Istmica* VII di Pindaro (vv. 44-8).

³⁸ Sulla storia di Bellerofonte vista come una sorta di illustrazione della similitudine iniziale cf. Gaisser 1969, 179; per quanto riguarda l'omissione di alcuni particolari della storia di Bellerofonte noti attraverso altre fonti – omissioni dovute a programmatica reticenza, a presupposta conoscenza del pubblico, o a effettiva ignoranza del poema di certi fatti del mito – cf. de Jong 1987, 162.

tata a terra come segno di tregua. È riaffiorato il ricordo di un antico episodio di ospitalità: Eneo, nonno di Diomede, aveva una volta accolto Bellerofonte nella sua casa (6.213-17). Il legame stretto dagli avi coinvolge i discendenti, si estende ad essi, a dispetto della guerra in cui sono coinvolti. Ogni casa, ogni stirpe ricorda, oltre alle vicende, alle azioni gloriose dei propri membri, anche la rete complessa di amicizia e di rapporti che essi hanno intrecciato: è un patrimonio che viene trasmesso alla memoria di ogni generazione successiva attraverso i racconti o attraverso gli oggetti che vengono conservati. Diomede ha ancora nella propria casa la coppa d'oro che Bellerofonte aveva donato ad Eneo in cambio di una splendida cintura di porpora (6.219-20). L'antico rito ospitale esige di essere riattualizzato nel presente, come conferma e rinnovamento di quel legame. Diomede rinuncia a combattere e invita Glauco a scambiare con lui le armi: “affinché – egli spiega – sappiano anche costoro che ci vantiamo d'essere ospiti antichi” (6.230-31)³⁹. Lo scambio diviene spettacolo: perché il gesto abbia senso e valore, bisogna che altri, il gruppo dei guerrieri, sia testimone dell'evento, lo riconoscano e lo possano ricordare in altri racconti. La ritualità supera così, per un momento, la contrapposizione amico-nemico, evoca un *kosmos* pacifico, un ordine estraneo alla violenza e alla caducità⁴⁰.

Una genealogia salvifica

La stirpe, trasformata in racconto, ha per questa volta impedito la lotta e lo spargimento di sangue. La *γενεή*, per quanto transitoria possa essere, può servire talora ad allontanare la morte, a differirla ad un altro appuntamento: “Sono molti i Troiani e gli alleati gloriosi che io posso uccidere... – dice Diomede al suo avversario – e molti gli Achei che tu puoi abbattere” (6.227-29). Così Glauco salva la vita: ma che cosa accade ad Enea e ad Asteropeo che, come lui, esibiscono all'avversario le proprie origini?

Anche nel caso di Enea si può dire che la *γενεή* contribuisca, in qualche misura, a salvarlo. Sotto i colpi di Achille l'eroe troiano vacilla: il suo scudo è trapassato da parte a parte (20.273 sgg.). L'angoscia lo assale poiché la morte sembra vicina. A mutare le sorti dello scontro è il tempestivo intervento degli dei. Posidone si accorge della situazione e sottrae Enea dal campo di battaglia, dopo aver fatto calare sugli occhi di Achille un velo di nebbia. È destino – afferma Posidone (20.302-8) – che l'eroe troiano scampi alla morte

³⁹ Per i problemi relativi allo scambio delle armi tra i due guerrieri – armi d'oro contro armi di bronzo – vd. Donlan 1989; Kirk 1990, 190-91.

⁴⁰ Questo finale pacifico sembra creare per un momento un'illusione quasi idillica, un'immagine di cortesia cavalleresca: ma ciò non deve far dimenticare né l'inizio dell'episodio né il contesto narrativo complessivo, che appare comunque teso e drammaticamente pervaso dal senso della morte: cf. Broccia 1963, 84.

affinché la stirpe di Dardano non perisca senza eredi, non sia annientata: quel Dardano che Enea aveva menzionato con orgoglio nel discorso ad Achille e che Posidone ricorda come il figlio prediletto da Zeus “fra tutti quelli che gli nacquero da donne mortali”. Come rappresentante di una stirpe che non deve svanire (ἀπολήγειν), che deve perpetuare altrove il seme del suo capostipite, Enea sfugge al tenebroso regno di Ade.

Diversamente va per Asteropeo che soccombe alla spada di Achille. Il colpo mortale vibrato all'ombelico lacera la pelle del ventre, provoca la fuoriuscita delle viscere e con essa la morte (21.172 sgg.). Anche qui il tema della γενεή torna a riaffacciarsi. Le parole che Achille pronuncia, salendo trionfante sul cadavere del nemico, ruotano intorno ad un ormai familiare confronto di stirpi: “è difficile lottare coi figli di Zeus onnipotente anche per chi discende da un fiume. Dicevi di essere della stirpe di un fiume dall'ampia corrente, ma io mi vanto di discendere dal grande Zeus” (21.184-87). Nel commento conclusivo di Achille, la vittoria appena ottenuta sul nemico appare come la naturale conseguenza delle rispettive origini: “È più forte Zeus dei fiumi che sfociano in mare; è più forte la stirpe di Zeus di quella di un fiume” (21.190-91). Il vanto della γενεή equivale, per Asteropeo, ad una sorta di sconfitta annunciata e prevedibile. Nello scontro con Achille, Enea aveva rifiutato – come si è visto – tale rigido determinismo, ma la contrapposizione tra i due episodi è solo apparente: Enea parla prima di combattere e tutto gli deve apparire ancora possibile. Achille, invece, trova nel risultato ottenuto la conferma di una superiorità e di una differenza per così dire genetiche.

Tuttavia, anche lui avrà modo di sperimentare come ogni risultato possa essere precario e smentito da un evento successivo: sarà proprio un fiume, infatti, a fargli correre, poco dopo, un pericolo mortale. Lo Scamandro, adirato per l'incessante strage di Achille, rivolgerà i suoi flutti contro di lui e solo l'intervento di Efesto potrà salvare Achille dalle acque: anche un fiume può mettere in difficoltà un figlio di Zeus (21.290 sgg.).

Dall'accostamento dei diversi duelli emerge infine un elemento comune. Glauco, Enea, Asteropeo: in tutti e tre gli episodi, a parlare del proprio lignaggio è sempre il guerriero più esposto al pericolo, il guerriero che nella situazione sembra o effettivamente è più caduco. Glauco, che non ha un ruolo di grande rilievo nella conduzione della guerra né spicca in modo particolare per le sue azioni valorose⁴¹, si trova ad affrontare Diomede, che è invece, sul fronte greco, uno dei guerrieri più insigni: sostenuto e incoraggiato da Atena, egli aveva travolto, come un torrente in piena, le schiere troiane, seminando strage, senza che nessuno potesse resistergli⁴². Enea e Asteropeo

⁴¹ Cf. tra l'altro 12.390-93 e Craig 1967, 243-44.

⁴² Vd. 5.85 sgg.

si trovano dinanzi ad Achille, che, con il suo ritorno sul campo di battaglia, ha un ruolo decisivo nel rovesciare, a favore degli Achei, le sorti della guerra. L'esposizione della genealogia sembra dunque accompagnarsi, in questi casi, ad una condizione di oggettiva inferiorità, che trova un elemento di compensazione nell'esaltazione dei propri antenati e della propria nascita. E per il guerriero che muore nel duello, il racconto genealogico, la celebrazione della stirpe finisce per suonare come una sorta di epitafio.

Quando la stirpe finisce

Nel colloquio tra Glauco e Diomede l'esercizio delle armi e la violenza conoscono una breve sospensione. A questo episodio fa seguito, poco dopo, un ulteriore momento in cui la furia della guerra viene allontanata per far spazio al dialogo e alla riflessione: l'incontro tra Ettore e Andromaca (6.390 sgg.)⁴³. Anche qui nelle parole che i due si scambiano il tono è quello teso e mesto di chi avverte – con piena consapevolezza – la propria 'imminente' caducità. Sull'orizzonte della sconfitta di Troia, sentita come inevitabile, si stagliano i destini amari dell'eroe e della sua compagna: l'esercizio della forza – il dovere di essere forte e di combattere in prima fila (6.444-45) – perderà Ettore. E un destino non meno amaro attende Andromaca. Anche lei ricorda, nel dialogo, la propria stirpe: non per farsene un vanto – come i guerrieri maschi che si sfidano alla lotta – ma per ricordarne, dolorosamente, l'estinzione e la morte, articolando una familiarità dolorosa e tutta femminile con il lutto. Il padre e i sette fratelli: tutti periti per mano di Achille; la madre fatta schiava e poi, più tardi, uccisa da Artemide (6.407-30). La genealogia viene sostituita dal racconto di una strage, paradigmatico esempio di una *γενεή* che finisce e della triste condizione in cui sono ridotti i suoi estremi superstiti.

Una donna – come Andromaca – che ha perduto tutti i componenti della propria stirpe, se rimarrà priva anche del marito, non avrà più nulla su cui contare: nessuna possibilità di un'esistenza accettabile. Per lei in futuro “non ci sarà più conforto... ma solo dolore” (6.411-13): il dolore e le lacrime di chi è tratto in schiavitù (6.455-63)⁴⁴.

Un orfano – come Astianatte, membro a sua volta di una *γενεή* che sarà vinta e distrutta – è destinato ad una condizione di isolamento e di emarginazione all'interno della comunità: privato del sostegno e della protezione paterna, sarà depredato dei suoi beni, oltraggiato e deriso; sarà scacciato dal banchetto, escluso dal consesso aristocratico e dalla spartizione del cibo (22.483 sgg.). E quando la città di Troia verrà conquistata, si troverà infine esposto alle vessazioni e alla violenza dei nemici: nella logica spietata della

⁴³ Per la figura di Ettore e il colloquio con Andromaca cf. anche Schein 1984, 173 sgg.

⁴⁴ Significativo il confronto con le considerazioni della *Medea* di Euripide, vv. 228-9.

guerra, dovrà essere ucciso per evitare che quella stirpe risorga, per impedire una futura vendetta⁴⁵.

Stirpi umane e distacco divino

Nel discorso di Glauco, l'immagine delle foglie mostra la consapevolezza che gli uomini stessi hanno della loro caducità. Ma la similitudine viene ripresa nel poema omerico anche per esprimere il punto di vista della divinità, il modo in cui essa guarda ai mortali.

Quando si accende una dura contesa tra gli dei che parteggiano per gli opposti schieramenti, Posidone sollecita Apollo alla lotta, lo invita a prendere l'iniziativa: "Febo, perché noi due ce ne stiamo lontani? Non è giusto, visto che gli altri hanno attaccato. È una vergogna tornare all'Olimpo, alla casa di Zeus dal suolo di bronzo, senza combattere. Comincia tu: sei più giovane" (21.435-39). Ma Apollo non vuole "venire alle mani con il fratello del padre" (21.469). Una gerarchia di età e di rango pare rendere inopportuno uno scontro diretto. Ma sono forse gli oggetti stessi del contendere a non avere una sufficiente rilevanza, a non costituire una ragione abbastanza forte: "Scuotitore della terra, dovresti dirmi insensato, se mi mettessi a combattere con te per dei mortali miserabili (βροτῶν ἔνεκα... δειλῶν): simili alle foglie, ora si mostrano pieni di forza (ζαφλεγέες), mangiando il frutto dei campi, ora si logorano e muoiono (φθινύθουσιν ἀκήριοι)" (21.462-68). La condizione umana viene definita congiuntamente dalla mortalità e dalla pratica alimentare – dalla necessità di mangiare il frutto della terra per sostentarsi e per agire – in opposizione implicita agli dei che "esistono sempre" e consumano solo ambrosia, il nettare dell'immortalità⁴⁶.

Gli uomini, dunque, sono δειλοί, miseri, meschini, creature da poco, in ragione della parabola stessa della loro esistenza, le cui opposte polarità sono scandite dalla ripetizione dell'avverbio temporale (ἄλλοτε... ἄλλοτε): a differenza del divino che permane sempre uguale a se stesso, gli uomini soggiacciono al mutamento: "ora" sono in un modo, "ora" in un altro. Possono essere ζαφλεγέες, pieni di fuoco, ardenti: è il fuoco che li anima nel tumulto della guerra, che brilla nel successo di un'azione. Ma l'energia di questa fiamma dura poco: essi si logorano (φθινύθουσιν), vengono meno, privi di vita (ἀκήριοι), privi di un cuore (κῆρ) che continui a battere. Non vale la pena, dunque, di lottare per creature così fragili e così infelici: "Lasciamo invece la battaglia al più presto", conclude il dio. La rassomiglianza degli uomini con le foglie caratterizza, per la seconda volta, un contesto in cui lo scontro viene evitato: Apollo e Posidone, come Glauco e Diomede, si sepa-

⁴⁵ Si vedano al proposito le *Troiane* euripidee, vv. 719 sgg.

⁴⁶ Per il tema dell'alimentazione come elemento di definizione della condizione umana e per l'ambrosia degli dei cf. Vernant 1982, 27 sgg. e Sissa-Detienne 1989, 63-72.

rano senza aver fatto uso della forza. La contemplazione della caducità sospende dunque, per brevi istanti, la furia omicida della guerra.

Le parole di Apollo esprimono un distacco necessario, marcano una differenza tra la stirpe degli uomini e quella degli dei e un conseguente limite di senso e di valore. Queste osservazioni, espresse nello specifico confronto con Posidone, convivono tuttavia, all'interno del poema, con innumerevoli situazioni in cui le divinità appaiono anche troppo disponibili e pronte a mescolarsi con le creature caduche⁴⁷.

E, in questa opposta vicinanza, il distacco predicato da Apollo può far luogo – sia pur in via eccezionale – anche alla compassione e al dolore. È la pietà provata da Zeus quando Sarpedone, il figlio avuto dalla mortale Laodamia, sta per essere ucciso e nulla può essere fatto per salvarlo, per mutare il destino; solo, nel lutto imminente, un segno di distinzione: Zeus “versò a terra gocce di sangue, per onorare suo figlio” (16.495-61).

O ancora il pianto dei cavalli di Achille quando Patroclo cade, colpito da Ettore (17.426-447): cavalli di origine divina, immortali, donati un tempo da Zeus a Peleo. E proprio loro, che non conoscono “né vecchiaia né morte”, si trovano coinvolti, paradossalmente, nella sofferenza e nell'abbruttimento del lutto: lacrime cocenti cadono dai loro occhi, le criniere si insozzano. L'umanità caduca si definisce, all'occhio divino, come lo spettacolo più miserevole (ὀϊζυρός) offerto dalla terra⁴⁸. E in tale singolare vicinanza tra mortale e immortale, questi cavalli divini paiono – per effetto di una similitudine – contaminati dalla morte: ne diventano quasi, scandalosamente, l'immagine, il doppio. Il dolore infatti immobilizza i cavalli, li pietrifica: se ne stanno fermi “come la stele sulla tomba di un uomo o di una donna” (17.435-36)⁴⁹. Come in un gioco di polarità che si oppongono e si attraggono, ciò che è immortale e divino diviene, per un istante, il ‘monumento’ ideale di ciò che è sommanente caduco.

Università di Padova

DAVIDE SUSANETTI

⁴⁷ La rinuncia a combattere a favore degli uomini ricorre, all'interno dell'*Iliade*, anche in 8.427-30, dove Era, rivolgendosi a Atena, afferma: “Ahimé, figlia di Zeus, portatore dell'egida, non voglio che ci battiamo con Zeus per via dei mortali: che muoiano o vivano secondo il loro destino”.

⁴⁸ Si ricordi che ὀϊζυρός, “miserando”, “degnò di compassione”, è nell'*Iliade* Achille (1.417) e nell'*Odissea* Odisseo stesso, definito “infelicissimo tra tutti coloro che combatterono intorno a Troia” (5.105). Per la connessione di questo aggettivo con la sfera del lutto e del pianto si veda ancora *Od.* 4.197 sgg., ove Pisistrato afferma: “Non disdegno di piangere chi dei mortali ha incontrato la morte e il destino. È questo il solo onore per i miserandi mortali (ὀϊζυροῖσι βροτοῖσι), tagliarsi i capelli e bagnare le guance di lacrime”.

⁴⁹ Se qui i cavalli prodigiosi dell'eroe sono legati all'espressione del dolore, in un episodio successivo essi vengono connessi con una profezia di morte rivolta allo stesso Achille: 19.392-424.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- A. Aloni, *Tradizioni arcaiche della Troade e composizione dell'Iliade*, Milano 1986.
- H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano 1991.
- G. Arrighetti, ΕΟΙΚΟΤΑ ΤΕΚΝΑ ΓΟΝΕΥΣΙ. *Etica eroica e continuità genealogica nell'epos greco*, "SIFC" 84, 1991, 133-147.
- P. Boitani, *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*, trad. it., Bologna 1992.
- G. Broccia, *Struttura e spirito del VI libro dell'Iliade. Contributo ad uno studio del problema omerico. Parte prima*, Sapri 1963.
- M.G. Ciani, *Introduzione a Iliade di Omero*, a cura di M.G. Ciani e E. Avezzi, Torino 1998, 7-63.
- Ead., *Psicosi e creatività nella scienza antica*, Venezia 1983.
- Ead., *Il tempo degli eroi*, in *Omero. Iliade*, introd. e trad. di M. G. Ciani, comm. di E. Avezzi, Venezia 1990, 11-51.
- V. Citti, *La parola ornata. Ricerche sullo statuto delle forme nella tradizione poetica classica*, Bari 1986.
- G. Cortassa, *Il filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Torino 1989.
- J.D. Craig, 'χρύσεα χαλκείων', "CR" 17, 1967, 243-45.
- C. Del Grande, *Filologia minore. Studi di poesia e storia nella Grecia antica da Omero a Bisanzio*, Milano-Napoli 1956.
- G. D'Ippolito, *L'approccio intertestuale alla poesia greca antica: Omero, Mimnermo, Nonno*, in *Cultura e lingue classiche*, 3, '3° Convegno di aggiornamento e di didattica, Parlemo, 29 ottobre- 1 novembre 1989', a cura di B. Amata, Roma 1993, 43-59.
- V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1998².
- W. Donlan, *The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift Economy*, "Phoenix" 43, 1989, 1-15.
- M. Fantuzzi, *Caducità dell'uomo ed eternità della natura: variazioni di un motivo letterario*, "QUCC" n. s. 26, 1987, 101-110.
- F. Ferrari, *Diomede e gli dei*, "SCO" 34, 1985, 60-66.
- S. Fornaro, *Glauco e Diomede*, Venosa 1992.
- H. Fränkel, *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen 1921.
- Id., *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, hrg. von F. Tietze, München 1955.
- J.H. Gaisser, *Adaptation of Traditional Material in the Glaucus-Diomedes Episode*, "TAPhA" 100, 1969, 165-76.
- R. Garner, *From Homer to Tragedy. The Art of Allusion in Greek Poetry*, London 1990.
- R. Janko, *The Iliad: A Commentary*, vol. IV: *Books 13-16*, Cambridge 1992.
- I.J.F. de Jong, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam 1987.
- G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, vol. II: *Books 5-8*, Cambridge 1990.
- O. Longo, *Quando muoiono i figli (Tucidide II 44)*, in *Koinon aima. Antropologia e lessico della parentela greca*, a cura di E. Avezzi e O. Longo, Bari 1991, 141-67.
- Id., *L'ultimo viaggio di Odisseo. Una lettura pascoliana (e omerica)*, "QUCC" 82, 1996, 165-79.
- M. Maftai, *Antike Diskussionen über die Episode von Glaukos und Diomedes im VI Buch der Ilias*, Meisenheim am Glan 1976 ('Beiträge zur Klassischen Philologie' 74).

- P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca and London 1989.
- M.S. Mirto, *Omero. Iliade*, trad. e saggio introd. di G. Paduano, comm. di M.S.M., Torino 1997.
- G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore–London 1979.
- S. Nannini, *Omero e il suo pubblico nel pensiero dei commentatori antichi*, Roma 1986.
- I. Paladino, *Glaukos, o l'ineluttabilità della morte*, "SSR" 2.2 1978, 289-303.
- G. Piccaluga, *Il dialogo tra Diomedes e Glaukos*, "SSR" 4.2 1980, 237-258.
- A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970.
- J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Chicago 1975.
- N. Richardson, *The Iliad: A Commentary*, vol. V: *Books 21-24*, Cambridge 1993.
- S. L. Schein, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley–Los Angeles–London, 1984.
- A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris 1981.
- D. Sider, *As is the Generation of Leaves in Homer, Simonides, Horace, and Stobaios*, in "Arethusa" 29, 1996, 263-282.
- G. Sissa – M. Detienne, *La vita quotidiana degli dei greci*, trad. it. Roma-Bari 1989.
- D. Susanetti, *Gloria e Purezza. Note all'Ippolito di Euripide*, Venezia 1997.
- V. Tandoi, "Come le foglie" (nota a Cornificio, fr. 3 Traglia), in *La critica testuale greco-latina, oggi: metodi e problemi*, a cura di E. Flores, Roma 1981, 241-59.
- M. Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, vol. II: *Interpretazioni*, Firenze 1964.
- J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne*, Paris 1989.
- Id., *Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo*, in M. Detienne – J.-P. Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it. Torino 1982, 27-89.
- Id., *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, trad. it. Bologna 1987.