

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 72 (2015)

Heft: 1

Artikel: La poesia come enigma : le vie della notte e del giorno in Od. 10,82-86

Autor: Lombardi, Michela

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-514041>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

La poesia come enigma: le vie della notte e del giorno in *Od.* 10,82–86

Michela Lombardi, Roma

Abstract: Oggetto di questo studio è l'enigma letterario con particolare riguardo agli aspetti retorico-formali ed alle sue attestazioni poetiche tra cui spicca *Od.* 10,82–86. Nel luogo omerico si può cogliere un riflesso di quella poesia fatta di enigmi destinata alle gare di sapienza tra poeti-indovini, che doveva costituire un vero e proprio genere nella tradizione epico-lirica arcaica. Conclude l'analisi lo studio della ripresa imitativa del modello omerico in Esiodo e Parmenide, che si prospetta come proiezione a distanza nel tempo di quella dialettica agonale che caratterizza la sfida dell'enigma tra il poeta ed i suoi interpreti.

L'enigma è un gioco di parole fatto di antitesi e contraddizioni che nascondono un inganno: a conferma della natura antifatica e contraddittoria dell'enigma basterebbe citare quel passo dell'*Apologia* platonica, dove Socrate paragona per la sua natura contraddittoria ad un vero e proprio enigma l'accusa formulata da Meleto «Socrate è colpevole di non credere agli dei, ma di credere agli dei»¹.

Il parlar per enigmi sembra essere un tratto peculiare del codice espressivo della sapienza antica sia ellenica che anellenica². Apprendiamo dalla tradizione³ come gli antichi *sophoi* prediligessero come modalità espressiva l'enigma che ri-

- 1 Pl. *Ap.* 27a. Lo stesso schema antifatico è attestato in Pl. *Rsp.* 479, dove si propone l'indovinello «un uomo che non è un uomo, tira e non tira una pietra che non è una pietra ad un uccello che non è un uccello» e trova riscontro in oracoli biblici come quello di *Amos* 9,13, dove, in un contesto profetico che annuncia la restaurazione del popolo d'Israele, si afferma che «verranno giorni in cui, oracolo del Signore, chi ara s'incontrerà con chi miete e chi piglia l'uva con chi getta il seme», e *Abacuc* 2,6–7 «guai a chi accumula ciò che non è suo e si carica di beni avuti in pegno!». Sullo schema antifatico dell'enigma vd. G. Colli, *La sapienza greca*, I–II, Milano 1978, I, 48; *La nascita della filosofia*, Milano 1975, 55.
- 2 L'enigma è associato al linguaggio della sapienza nel VT in *Prov.* 1,5–6, dove si esorta il saggio ad ascoltare «per comprendere proverbi ed allegorie, le massime dei saggi ed i loro enigmi» e in *Eccli.* 39,1–3, dove si legge come lo scriba si dedica alla ricerca della sapienza degli antichi, allo studio delle profezie, dei detti degli uomini famosi ed all'interpretazione delle sottigliezze e degli enigmi delle parabole, del senso recondito dei proverbi.
- 3 Così Paus. 8,8,3 «anticamente i Greci considerati sapienti sviluppavano i loro discorsi mediante enigmi e non in modo rettilineo», la cui affermazione trova riscontro nel commento alla *Fisica* di Aristotele (184b,15) di Simplicio (36,25–31 Diels), dove si contrappone l'arte della confutazione dei più moderni filosofi alle espressioni enigmatiche degli antichi sapienti; Plu. *De Hom. poes.* 92, dove si afferma che parlare in modo allusivo e simbolico è ammirabile (καὶ γὰρ ἐστὶ πῶς τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημαίνόμενον ἀγαστὸν, τὸ δὲ φανερώς λεγόμενον εὐτελέες); Plu. *Sol.* 18 (ambiguità delle leggi di Solone); Pl. *Rsp.* 332b–c (Simonide); Arist. *Rh.* 1412a,19–26 (enigmi negli *apophtegmi*); Diog. Laert. 9,6 (Eraclito); Proclo, *comm. ad Pl. Tim.* 23c (Ferecide); Scholia ad Pl. *Phaed.* 61d (Filolao, Pitagorici); Suda, s.v. Epimenide (II 370,11–12 Adler). Sulla predilezione per l'espressione enigmatica degli antichi sapienti vd. A. Lobeck,

chiama il linguaggio della divinazione e della profezia⁴. Questa inclinazione a celare e non comunicare con chiarezza i significati tipica del linguaggio degli antichi *sophoi* verrà censurata da Platone, che in *Theaet.* 180⁵ critica il linguaggio oscuro degli eraclitei, e ancor più da Aristotele, che in *Rh.* 1404b,1⁶ evidenzia come il discorso, se non comunica con chiarezza i significati, non svolge efficacemente la sua funzione.

Varie sono le forme dell'enigma⁷: divinatorio-oracolare, rituale, sapienziale, conviviale, letteraria.

Dell'enigma sapienziale si hanno molteplici attestazioni nel mondo antico⁸. Nella tradizione ellenica l'enigma sapienziale è attestato in relazione a gare di sapienza tra poeti-indovini di cui si ha riscontro nella leggenda biografica di Omero e di altri poeti, come Esiodo, tramandata nel *Certamen Homeri et Hesiodi*⁹. L'occasione in cui si esibisce e pubblicizza l'eccellenza nel sapere è la sfida dell'enigma in cui chi soccombe perde l'onore e talvolta la stessa vita: l'esperienza tragica della morte conseguente alla sconfitta è ben nota dalla leggenda sulla morte di Omero disperato per non essere riuscito a risolvere l'enigma pro-

Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, I–II, Regimontii 1829, I, 160–164; G. Colli, *La nascita della filosofia*, 49–69.

- 4 Sulla natura enigmatica degli oracoli vd. Aisch. *Ag.* 1112–1113 (ἐξ αἰνιγμάτων | ἐπαργέμοισι θεσφότοις ἀμηχανῶ) e la difesa di Plutarco in *Mor.* 407a (*De Pyth. orac.*). Sull'oscurità del linguaggio oracolare vd. D.N. Goudes, *Tò Μαντεῖον τῶν Δελφῶν*, Atene 1937; W.B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature; Studies in Theory and Practice*, New York 1972, 119; K. Latte, s.v. Orakel, *RE*, XVIII, 1, coll. 845–846; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley/Los Angeles 1978; I. Chirassi Colombo/T. Serpilli (a c.), *Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione*, in *Atti del Convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994*, Roma 1998; E. Tagliaferro, *Linguaggi oracolari a confronto e la satira di Luciano*, Messina 1999; A. Giuliani, *Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare*, Milano 2000.
- 5 *Theaet.* 180 ἄν τινά τι ἔρη ὡσπερ ἐκ φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπόντες ἀποτοξέουσι, κἄν τούτου ζητῆς λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἐτέρω πεπλήξη καινῶς μετωνομασμένῳ.
- 6 Arist. *Rh.* 1404b,1 σημείον γάρ τι ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δηλοῖ, οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον.
- 7 Sulle diverse tipologie dell'enigma e sulla sua prospettiva culturale in senso antropologico e religioso vd. A.M. Di Nola in *Enciclopedia Einaudi*, s.v. *Enigma*, vol. 5, Torino 1978.
- 8 Alcuni esempi, oltre che negli Inni vedici e nei miti germanici, dove sono preferibilmente le divinità artefici o destinatari di enigmi, si possono trovare nella cultura ebraica: apprendiamo da Giuseppe Flavio (*Ant. Iud.* 8,5,3; *C. Ap.* 1,18) che Salomone scambiava enigmi con il re di Tiro, così come faceva Amasis, re di Egitto, con il re degli Etiopi (Plu. *Sept. sap. conv.* 8). In *I Re.* 10,1 si narra come la regina di Saba, avendo udito della fama della sapienza di Salomone, venne a Gerusalemme per metterlo alla prova con degli enigmi e così in *Dan.* 8,24, nell'ambito della profezia escatologica, si legge dell'avvento di un re «esperto in enigmi».
- 9 Vd. *Certamen* 140–145 (Colli, *La sapienza greca*, I, 7 B1 a2), in cui si riporta l'indovinello sull'entità numerica del contingente acheo pervenuto ad Ilio a cui si risponde con un enigma aritmetico («cinquanta spiedi e cinquanta intorno alle carni; ma tre volte trecento intorno ad una sola carne erano gli Achei»).

posto da giovani pescatori nell'isola di Io¹⁰ e da quella sull'agone tra Mopso e Calcante conclusosi con la morte di Calcante¹¹. Per alcuni di questi indovini-eroi protagonisti di poemi dell'epica arcaica la sfida sapienziale dell'enigma può sostituire lo scontro violento nella competizione per conquistare o conservare il potere. Implicazioni politiche sono attestate nel mito della contesa tra Mopso ed Anfilocco, figlio di Anfiarao, per il governo di Mallo in Strab. 14,5,16–17¹² e nella storia di Edipo che risolvendo l'enigma della Sfinge libera Tebe dal mostro e si assicura il potere regale. La competizione può anche inserirsi in un contesto etnico e politico più ampio come nel caso della sfida nella soluzione di un enigma proposto da Sansone ai Filistei di cui si narra in *Iud.* 14,11–20, che nasce da una volontà di rivalsa e riscatto del popolo ebraico.

Quello che interessa la nostra analisi è la versione poetica dell'enigma in cui la prospettiva tragica della gara nella sapienza lascia il posto alla dimensione ludica e tecnicistica della dimostrazione di abilità nell'elaborare espressioni ambigue e contraddittorie, che talora vengono a configurarsi come veri e propri indovinelli (*griphoi*)¹³. Le prime espressioni dell'enigma letterario si hanno, secondo la tradizione antica¹⁴, nella poesia postomerica¹⁵. Ma a ben guardare uno dei primi esempi può ravvisarsi nella poesia omerica in *Od.* 10,86¹⁶, un passo di dif-

10 Per l'enigma proposto ad Omero vd. G. Colli, *La sapienza greca*, I, 7 A11,347–348. L'episodio è riportato in Arist. *De poet.* fr. 8 Ross; Ps. Plu. *Vit. Hom.* 46–49, 62–71; Heracl. *VS* 22 B 56 D-K.; *Certamen* 59–60; 323–333.

11 Il racconto è in Strab. 14,1,27 e 5,16–17; Hes. fr. 278 Merkelbach/West. Sulla leggenda e le sue implicazioni nella storia dell'enigma sapienziale vd. G. Colli, *La nascita della filosofia*, 51–53.

12 Strab. 14,5,16–17 οὐ μόνον δὲ τὴν περὶ τῆς μαντικῆς ἔριν μεμυθεύκασιν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀρχῆς ... Ἀμφίλοχον συμβαλεῖν εἰς μοναρχίαν πρὸς τὸν Μόψον.

13 Alcuni esempi in G. Colli, *La sapienza greca*, I, 7 A 2–10; 23; 7 B1 a1. Su questo genere disimpegnato e ludico di indovinelli vd. K. Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Berlin 1912; W. Schulz, s.v. Rätsel, *RE*, I A, coll. 62–125, part. 88.

14 Cfr. Athen. 456c e Gellio (18,2), che definisce gli *aenigmata* «delectatoria».

15 E' il caso di Cleobulo di Lindo (1,129–130 Diehl; Diog. Laert. I,89–93); Cleobulina (fr. 1; 2; 3 West); Teognide (261–266; 679–682; 1229–1230). Spicca l'esempio di Simonide (fr. 69; 70 Diehl), che sembra si sia distinto in età giovanile nella composizione di *griphoi* destinati ad occasioni conviviali o a competizioni poetiche: uno di questi componimenti giovanili si riferisce alla morte di due poeti, l'altro ad una competizione letteraria (per questa ipotesi vd. R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, Giessen 1893, 118; C.M. Bowra, *Greek Lyric Poetry: from Alcman to Simonides*, Oxford 1961, 309, n. 8). La fortuna del genere è attestata anche dagli indovinelli del XIV libro dell'*Antologia Palatina* (ep. 18–47 e 52–64 su cui vd. F. Buffière, *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, t. XII, Livres XIII–XV, Paris 1970, 43–54) fino alla tarda antichità (un esempio è la raccolta inserita nell'*Antologia latina* degli indovinelli conviviali di Sinfosio IV–V sec., che ebbe grande influsso sulla poesia enigmistica del Medioevo) ed alla letteratura medievale ed umanistico-rinascimentale (G. Polara, *Aenigmata*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, Il Medioevo latino*, vol. I, Tomo II, Salerno 2005, 197–216). Tra gli autori di poesia enigmistica dell'alto Medioevo spicca Adelmo (640–709), abate di Malmesbury, autore di un manuale di metrica dedicato al re di Northumbria, Aelfrid, in cui sono inseriti cento indovinelli. Nel genere si cimentarono anche Dante e Petrarca e poi Leonardo da Vinci e Michelangelo Buonarroti il giovane, nipote di Michelangelo.

16 *Od.* 10,86 ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι.

ficile interpretazione su cui si concentrerà in seguito la nostra analisi e che rappresenta un riflesso di quella poesia fatta di enigmi destinata alle gare di sapienza tra poeti-indovini, che, come si è visto, doveva costituire un vero e proprio genere nella tradizione epico-lirica arcaica. Non può infatti non definirsi enigmatica l'espressione con cui in *Od.* 10,86 la terra dei Lestrigoni viene posta lì dove si avvicinano «i sentieri della notte e del giorno». Non mancano altri esempi omerici di espressioni strutturate alla maniera degli enigmi: in *Od.* 12,127–131 nella descrizione delle mandrie di Helios, che non generano prole e non muoiono, ed in *Il.* 6,179–182, dove della Chimera si dice che è «leone davanti, dietro serpente, capra nel mezzo» con una scansione espressiva tipica degli enigmi di cui si ha un esempio nel ben noto enigma della Sfinge «Qual è quella cosa che ha una sola voce e ha quattro gambe e due gambe e tre gambe?»¹⁷.

L'aspetto retorico-formale dell'enigma poetico si caratterizza per la metafora¹⁸ e l'allegoria¹⁹: la mancata corrispondenza tra l'oggetto del pensiero ed il significato concreto delle parole permette infatti di celare i significati e di ordire l'inganno. La stretta parentela tra enigma e allegoria sembra radicata nel pensiero antico al punto che i due significati si sovrappongono nel latino *aenigma* attestato nel senso di «allegoria oscura» in Cic. *De or.* 3,167, Quint. *inst.* 8,6,52. L'idea dell'affinità tra allegoria ed enigma e del nesso tra poesia ed enigma perdura nella tradizione fino alla tarda antichità tanto che nel IV sec. S. Agostino nelle *Quaestiones in Heptateuchum* (4,45), commentando *Num.* 21,27, dove ἀίνυματιστοί della *Settanta* viene tradotto con «aenigmatistae»²⁰, interpreta l'espressione inusuale come «poeti», spiegando «non pare lontano dal vero che i cosiddetti *aenigmatistae* siano quelli che noi chiamiamo poeti, perché è abitudine dei poeti inserire nei loro carmi enigmi di racconti fantasiosi»; e così *aenigma* assume in *Conf.* 9,10,25 per *aenigma similitudinis* lo stesso significato di «allegoria oscura» che aveva in Cicerone. Il *mythos* associato all'enigma nei carmi dei poeti/*aenigmatistae* viene a definirsi come una sorta di metafora i cui significati nascosti rendono più complessa l'interpretazione ben oltre i limiti dell'esegesi critico-letteraria, così che il ruolo dell'esegeta finisce talora per coincidere con quello del *prophetes*, interprete di enigmi.

17 Vd. *Apoll.* 3,5.

18 La metafora si fonda sull'analogia tra l'oggetto del discorso ed una parola ad esso estranea sostituita a quella che designa in modo concreto l'oggetto del discorso. Di fatto quindi la metafora è una similitudine contratta, così come la similitudine è una metafora ampliata (cfr. Cic. *De or.* 3,39,157; Quint. *Inst.* 8,6,8–9). Sull'analogia come fondamento della metafora vd. Arist. *Po.* 1457b,5–30; Quint. *Inst.* 8,6,5. Per la definizione aristotelica della metafora vd. *Po.* 1457b,1.

19 L'allegoria si prospetta come metafora al pari dell'enigma: sia nell'allegoria che nell'enigma i significati vengono comunicati in modo indiretto attraverso una metafora la cui oscurità riguarda nell'allegoria solo la forma espressiva o il pensiero, nell'enigma invece sia la forma che l'oggetto del pensiero. Per questa differenza vd. Spengel, *Rhet. Gr.* III, p. 193 αίνυμα ... διαφέρει δὲ ἀλληγορίας ὅτι ἢ μὲν ἀμαυροῦται ἢ λέξει ἢ διάνοια, τὸ δὲ καθ' ἑκάτερον.

20 Il termine è attestato anche in Sidon. *Epist.* 8,16 con il significato di «parlatore oscuro» che si esprime in enigmi.

La metafora produttiva nell'allegoria e nell'enigma è anche un aspetto distintivo del linguaggio poetico²¹. Uno dei primi riscontri dell'uso di metafore in poesia nella riflessione critica antica si trova nell'*Evagora* di Isocrate²², dove si riconosce ai poeti la libertà di esprimere i concetti anche con metafore. Quella enigmatica è una variante della metafora: chiarezza o ambiguità scaturiscono dalla natura più o meno chiara dell'analogia presupposta nella metafora. Certo è che nella stessa analogia su cui si fonda la metafora si nasconde l'insidia dell'ambiguità espressiva: è nota la censura aristotelica in *Rh.* 1406b dell'abuso in poesia di metafore enigmatiche ed oscure in cui il nesso analogico è troppo lontano dalla percezione comune²³. La metafora, come la similitudine, dovrebbe in teoria non nascondere i significati, ma chiarirli e valorizzarli attraverso immagini ispirate dalla fantasia che altro non è che capacità di produrre immagini ovvero, per dirla con Aristotele, una forma indebolita di sensazione²⁴: l'immagine evocata dalla metafora suscita infatti emozioni che producono piacere ed accrescono il fascino evocativo della parola poetica. Se dunque il poeta elabora una metafora in forma enigmatica lo fa intenzionalmente per occultare i significati, con l'intento d'ingaggiare attraverso l'inganno sotteso alla metafora una sorta di sfida nella sapienza con un altro poeta o con il pubblico.

L'efficacia dell'inganno della metafora/enigma si accresce per effetto dell'illusione mimetico-musicale della parola poetica. Il fascino illusorio ed ingannevole della poesia, che la tradizione omerica ed esiodea riconosce nel canto delle Sirene²⁵ e nell'ispirazione delle Muse²⁶, sconfinava nell'inganno dell'enigma così che al ruolo del poeta cantore si sovrappone quello dell'*ἀνιγμωτιστής* che parla per enigmi. Questa potenziale affinità tra l'illusione ingannevole della parola poetica e l'enigma affiora nella tradizione sul «canto» della Sfinge nelle *Fenicie* di Euripide²⁷, dove si delinea un nesso tra gli enigmi della Sfinge, la poesia e il canto.

21 Per le metafore nella poesia giambica drammatica ed epica vd. Arist. *Po.* 1459a,10; 1459b,34; *Rh.* 1406b. Sulla metafora vd. F. Brinkmann, *Die Metaphern*, Bonn 1878; H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, I, 283, 285, 598, 600; A.L. Keith, *Simile and Metaphor in Greek Poetry from Homer to Aeschylus*, Menasha Wis. 1914; W.B. Stanford, *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, New York 1972.

22 Isoc. 9,190 δηλωσαι μὴ μόνον τοῖς τεταγμένοις ὀνόμασιν, ἀλλὰ τὰ μὲν ξένοις, τὰ δὲ καινοῖς, τὰ δὲ μεταφοραῖς.

23 Vicini alla valutazione aristotelica anche Cic. *De or.* 3,41; Quint. *Inst.* 8,3,37. Maggiore libertà si concede all'uso poetico della metafora in Ps. Long. *De subl.* 32,17ss.

24 La fantasia secondo Arist. *Rh.* 1378b genera piacere in quanto è una forma di «sensazione indebolita» (*Rh.* 1370a) paragonabile a quella che si prova nei sogni. Sulla fantasia in Aristotele, in particolare nel *De anima* 3,3, dove la fantasia è definita capacità di produrre immagini, vd. K.M. Scheiter, *Image, Appearances, and Phantasia in Aristotle*, «Phronesis» 57,3 (2012) 251–278. Sul rapporto tra metafora e fantasia vd. W.B. Stanford, *Greek Metaphor*, 70–71.

25 Per le Sirene il cui canto ammaliatore ricorda anche nei contenuti (le vicende di Achei e Troiani) quello della poesia ispirata dalle Muse vd. *Od.* 12,184–191; per l'inganno delle Muse Hes. *Th.* 27–28.

26 Cfr. Hes. *Th.* 27–28.

27 Cfr. Eur. *Phoen.* 50 μούσας ... Σφιγγός; 1505–1507 ξυνετὸν μέλος ... Σφιγγὸς ἀοιδοῦ.

La connessione tra enigma e poesia può spiegarsi con la più antica configurazione sapienziale e mantica della poesia. La natura profetico-divinatoria della sapienza del poeta frutto di una *mania* divinamente ispirata²⁸, come quella degli indovini, si pone infatti all'origine della configurazione oscura ed enigmatica che talora assume il discorso poetico assimilabile a quello oracolare. Il sapere, anche nella sua forma umana, ama infatti nascondersi dietro parole enigmatiche ed oscure che necessitano di essere deciptate ed interpretate. La poesia fa propria l'espressione enigmatica della divinazione e dei misteri²⁹, dove pure il linguaggio figurato allude a significati nascosti. Il poeta dunque come *mantis*, divinator, ma anche *prophetes*, interprete della divinazione della Musa. Questi due ruoli sono attribuiti al poeta da Pindaro: in *Ol.* 2,83–87 il poeta/*mantis* è distinto dall'interprete; è invece lo stesso poeta a fungere da interprete della divinazione della Musa nel fr. 150 Sn.-Maehl.³⁰ ed in *Paen.* 6, 6 (= fr. 52f Snell)³¹, dove il poeta si definisce «interprete delle Pieridi». Questa concezione sapienziale e mantica della poesia giustifica l'individuazione di significati simbolico-profetici nell'esegesi allegorica dei versi omerici attestata a partire da Ferecide e Teagene e poi applicata dalla critica stoica³², che presuppone la convinzione che parlare per allegorie con valore simbolico corrisponda in qualche modo alla vocazione sapienziale e profetica del poeta *sophos* e *mantis*.

La formulazione dell'enigma può corrispondere ad un vero e proprio indovinello o anche sconfinare in una espressione enigmatica in cui la metafora rimanda ad un linguaggio esclusivo tipico della società di cui il poeta fa parte i cui significati attraverso la metafora/enigma vengono celati alla massa. E' una situazione questa ben rappresentata nella lirica arcaica in Teognide³³ e in Pindaro, dove la metafora enigmatica rappresenta una modalità espressiva quasi sistematica la cui interpretazione è una sfida per il pubblico. L'espressione enigmatica si avvale del linguaggio figurato per celare i significati attraverso un codice linguistico esclusivo: le «parole segrete» in forma di enigma di cui si parla in Theogn. 679–682 sono decifrabili per gli *agathoi*, ma anche per chi tra i *kakoi* sia saggio, e così in Pind. *Ol.* 2,83–87 le parole assimilate ai dardi della profezia apollinea

28 La *mania* ispirata dalle Muse è distinta in Pl. *Phaedr.* 265b dalla *mania* d'ispirazione divinatoria (Apollo) e da quella iniziatica (Dioniso) e amorosa (Afrodite ed Eros).

29 Sul linguaggio enigmatico dei misteri vd. Pl. *Phd.* 69cd, dove si attribuisce senso figurato all'espressione rituale coniata dagli iniziatori dei misteri dionisiaci «quelli che portano il tirso sono molti, ma pochi i posseduti da Dioniso». Il nesso tra enigma e misteri è attestato in Epimenide, che, secondo Suda s.v. *Epimenides* (II 370,11–12 Adler), «scrisse in prosa alcune dottrine misteriche e ... altre opere enigmatiche».

30 Pind. fr. 150 Sn.-Maehl. μαντεύσο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

31 Pind. *Paen.* 6,6 (= fr. 52f Snell) ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν.

32 Su questo orientamento ermeneutico vd. A.B. Hersman, *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, Chicago 1906. Non mancano sopravvivenze nella moderna critica omerica di cui si ha un esempio in A. Lo Schiavo, *Omero filosofo. L'enciclopedia omerica e le origini del razionalismo Greco*, Firenze 1983.

33 Vd. Theogn. 679–682.

«parlano a coloro che comprendono» senza che ci sia bisogno di interpreti, ma necessitano invece di interpreti per la massa dei non sapienti. La metafora assume quindi in Teognide un carattere enigmatico ed oscuro in cui si lancia una sfida ai *kakoi* inabili a sciogliere l'enigma, se privi di sapienza: la sfida dell'enigma può quindi prospettarsi anche come strategia alternativa all'uso della violenza nella competizione tra gruppi sociali.

Espressioni enigmatiche, se non veri e propri enigmi, trovano attestazione anche nel linguaggio della tragedia che si caratterizza per l'uso di metafore³⁴ potenzialmente affini all'enigma per la loro struttura espressiva: in *Ba.* 326s.³⁵ l'ambiguità enigmatica dell'espressione scaturisce, oltre che da un complesso gioco di antitesi, dal duplice significato di φάρμακα nel senso di «rimedio» e di «veneficio»; ed ancora al linguaggio dei misteri s'ispira l'oscurità delle parole di Dioniso in *Ba.* 480³⁶, dove l'ambiguità espressiva dipende dall'*ordo verborum* che associa in sequenza termini semanticamente antitetici (ἀμαθει̅ | σοφὰ λέγων | οὐκ εἶδ' ἔφρονεῖν), riproducendo così la struttura antifatica dell'enigma.

L'originaria parentela tra poesia ed enigma riaffiora nella poesia dotta ellenistica, soprattutto nelle espressioni più inclini alla sperimentazione innovativa a livello formale e tematico qual è quella di Licofrone ed Euforione noti per il loro stile stravagante ed oscuro, per l'uso di glosse e la narrazione allusiva di miti poco conosciuti in una forma paragonabile a quegli «enigmi di racconti fantastosi» di cui, come si è visto, parla S. Agostino. I racconti enigmatici ed oscuri sfidano l'acume interpretativo del pubblico, che si pone nel ruolo di interprete/*prophetes* della trama di enigmi tessuta dal poeta. L'impronta oracolare di un carme come l'*Alessandra* di Licofrone con l'uso di metafore oscure al posto dei nomi propri rende bene l'idea di quali potessero essere gli sviluppi più estremi ed artificiosi della raffinata poesia ellenistica nella direzione di una poesia enigmatica ed oscura. Certo la *doctrina* del poeta è ben lontana nella sua natura tutta laica ed umana incentrata sull'erudizione da quel sapere profetico-divinatorio del poeta *mantis* della più antica tradizione epico-lirica, ma sopravvive pur sempre in queste espressioni estreme dell'enigma poetico-letterario un atteggiamento mentale riconducibile alle più antiche manifestazioni della *sophia* poetica in cui la sapienza è associata per la sua stessa natura sovrumana all'oscurità ed ambiguità della sua manifestazione verbale.

La metafora nella sua variante enigmatica appare più una prerogativa della lirica che dell'epica e questo si deve al diverso contesto culturale in cui la selezione del pubblico determina l'elaborazione di un linguaggio esclusivo, che riproduce modalità espressive tipiche della società a cui appartiene il poeta. L'uso

34 Per le metafore nella poesia giambica drammatica vd. Arist. *Po.* 1459a,10.

35 Eur. *Ba.* 326s. μαῖνη γὰρ ὡς ἀλγίστα κοῦτε φαρμάκοις | ἄκη λάβοις ἂν οὔτ' ἄνευ τούτων νοσεῖς: il senso è che la follia di Penteo non è provocata da venefici e non potrebbe trovar rimedio grazie ai farmaci. Alcuni editori per superare le difficoltà create dal doppio senso di φάρμακα correggono νοσεῖς ... νόσου.

36 Eur. *Ba.* 480 δόξει τις ἀμαθει̅ σοφὰ λέγων οὐκ εἶδ' ἔφρονεῖν.

di metafore enigmatiche e l'ambiguità espressiva è invece un fatto episodico ed eccezionale nella poesia omerica³⁷ in quanto non si concilia con l'oggettività della *mimesis* funzionale alla chiarezza ed immediatezza della comunicazione orale destinata ad un pubblico potenzialmente ecumenico; più coerente con questa impostazione dello stile la similitudine preferita alla metafora. Questo non vuol dire però che manchino le metafore nella poesia omerica. Che le metafore siano ammesse nello stile dell'epica lo riconosce anche Aristotele³⁸: la concentrazione di parole composte, glosse e metafore fa della lingua epica quella più elevata e lontana dall'uso comune. Le metafore più frequenti nella poesia omerica sono però limitate a *iuncturae* ed epiteti formulari³⁹. La stessa ambiguità espressiva sembra avere scarsa attestazione: i pochi esempi di ἀσάφεια sono, secondo Aristotele⁴⁰, apparenti e risolvibili attraverso l'individuazione di glosse o del linguaggio figurato. Ben diversa la situazione nell'epica post-omerica tra V e IV sec., rappresentata da Antimaco e Cherilo, in cui si accentua l'impostazione tragica e lirica dello stile epico attraverso l'uso e l'abuso di metafore oscure ed enigmatiche⁴¹, che certo doveva incontrare la censura di Aristotele che in *Po.* 1458a,20–30, riferendosi probabilmente proprio agli autori più recenti della poesia tragica ed epica, critica il cumulo di metafore in quanto pregiudica la chiarezza producendo un'espressione enigmatica. Il criterio della giusta misura nell'uso di parole composte, glosse e metafore è invece quello consigliato in *Po.* 1459a,5 sulla base dell'esempio omerico⁴².

Proprio per la loro rarità suscitano pertanto interesse le espressioni enigmatiche che si leggono in *Od.* 10,82–86⁴³, dove si stabilisce un nesso di fatto impos-

37 Per l'uso di metafore nell'epica vd. M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, I–II, Roma 1971–1976, II, 105; K. Meister, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921; W.B. Stanford, *Greek Metaphor*, 118–143. Per quanto riguarda l'ambiguità espressiva nei poemi omerici vd. W.B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature*, 97–114.

38 Secondo Arist. *Po.* 1459a,10 la metafora si adatta in modo particolare alla poesia giambica soprattutto drammatica, mentre le parole composte ai ditirambi e le glosse all'epica; metafore, glosse e parole composte sono ammesse nell'epica (cfr. *Rh.* 1406b). La conformità di glosse e metafore al linguaggio epico è ribadita in Arist. *Po.* 1459b,34. Su similitudini, metafore e analogia nella poesia arcaica vd. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. Torino 1963, 269–312.

39 Ne sono esempio i nessi formulari ῥοδοδάκτυλος ἠώς ο ἔπεα πτερόεντα su cui vd. M. Parry, *The Traditional Metaphor in Homer*, «CIPh» 28 (1933) 30–43. Per le diverse tipologie di metafore omeriche vd. W.B. Stanford, *Greek Metaphor*, 130s., che evidenzia la maggiore complessità delle metafore attestate nell'*Odissea* di cui alcuni esempi in *Od.* 4,704 νηῶν ... αἱ θ' ἀλός ἵπποι ἀνδράσι γίγνονται; 11,125; 23,272 εὐήρε' ἔρετμά, τά τε πτερὰ νηυσὶ πέλονται.

40 Cfr. Arist. *Po.* 1461a,10ss., dove si propongono alcuni esempi di passi di incerta interpretazione risolvibili con l'uso di glosse o del linguaggio figurato.

41 Per l'analisi del nuovo stile dell'epica prealessandrina di Antimaco rimando al mio studio *Antimaco di Colofone. La poesia epica*, Roma 1993, 62, n. 25.

42 Arist. *Po.* 1458b,15.

43 *Od.* 10,82–86 ... ὅθι ποιμένα ποιμὴν ἠπύει εἰσελάων, | ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακύει. ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνήρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθοῦς, | τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' ἄργυρα μῆλα νομεύων· | ἐγγυὸς γὰρ νυκτὸς τε καὶ ἡματὸς εἰσι κέλευθοι.

sibile tra le vie della notte e del giorno, proprio come nell'enigma che, secondo la definizione aristotelica, consiste nel «dire cose reali collegando cose impossibili»⁴⁴. La scansione dell'enigma si articola in tre tempi: quello del pastore che rientra con il gregge chiamando quello che esce e risponde al richiamo, in cui si ha l'avvicinarsi senza soluzione di continuità tra giorno e notte di due pastori con il loro gregge, quello in cui si prospetta per un uomo insonne la possibilità di guadagnare due paghe pascolando buoi e pecore ed infine quello della contiguità delle vie del giorno e della notte, che nella sua ambigua formulazione non chiarisce la causa delle situazioni prima rappresentate.

Il referente logico di ἐγγύς in *Od.* 10,86 è diversamente identificato o con la terra dei Lestrigoni («poichè vicino alla terra dei Lestrigoni si trovano le vie della notte e del giorno») ⁴⁵ o con le vie della notte e del giorno («poichè vicini sono i sentieri della notte e del giorno») ⁴⁶: nel primo caso la terra dei Lestrigoni verrebbe localizzata vicino alle vie della notte e del giorno, nel secondo si evidenzerebbe la vicinanza delle vie del giorno e della notte come motivazione di quanto prima affermato sulle singolari abitudini dei pastori. Nella sostanza comunque il discorso non cambia in quanto il dato comune ad entrambe le interpretazioni prefigura nella terra dei Lestrigoni la contiguità tra notte e giorno che può significare o che la notte è breve o che è illuminata come il giorno. Solo in questo caso infatti è possibile l'avvicinarsi di due pastori senza la pausa notturna e sussiste la possibilità per un pastore insonne di guadagnare due paghe.

Resta da vedere se «vicini sono i sentieri della notte e del giorno» nel v. 86 si configuri come un'espressione enigmatica, prospettandosi in forme simili alle metafore attestate nei versi teognidei o pindarici, o come un vero e proprio enigma. Quel che è certo è che il significato concreto delle parole non corrisponde all'oggetto del pensiero. L'espressione è stata formulata intenzionalmente in modo ambiguo ed enigmatico proprio per lanciare una sfida nella soluzione dell'enigma. L'indicazione allusiva in forma metaforica sulla brevità della notte o sul suo essere rischiarata dalla luce non fornisce infatti indizi chiari sulla topografia dei Lestrigoni e questo ha suscitato un ampio dibattito nella critica antica⁴⁷ e mo-

44 Arist. *Po.* 1458a,26–30; cfr. *Rh.* 1405b, dove si afferma che le metafore sono una sorta di enigmi, e *Pl. Carm.* 161.

45 Così A. Heubeck (a c.), *Omero. Odissea*, vol. III (libri IX–XII), Milano 1983, 224.

46 Così K.F. Ameis/C. Hentze, *Homers Odyssee*, VII–XII, Leipzig/Berlin 1908, *ad loc.*; O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937, 18, 213; D.L. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge Mass. 1972, 40.

47 Vd. al riguardo lo *Schol.* H e Q ad *Od.* 10,86 τοῦτο δὲ ἔφη ὡς μὴ τῆς ἡμέρας ἀφισταμένης τῆς νυκτός, ἀλλὰ τῆ παρελεύσει αὐτῆς εἰσέρχεται νύκτα. Gli scolii riportano l'esegesi di Cratete di Mallo, che individua in *Od.* 10,86 il riferimento alla brevità della notte e, richiamandosi ad Arato 61–62, dove è descritta la costellazione del Dragone posta tra Orsa maggiore e minore vicino alla stella polare, ipotizza che il paese dei Lestrigoni si trovi a nord in corrispondenza nella volta celeste della testa della costellazione del Dragone, dove il sorgere del sole coincide con il suo tramonto. Sull'esegesi di Cratete di Mallo vd. M. Van der Valk, *Textual Criticism of the Odyssey*, Leiden 1949, 113; A. Tsopanakis, *Lestrigoni*, «QUCC» 40 (1992) 7–13.

derna⁴⁸, che in alcuni casi è approdato alla proposta di espunzione dei versi di così difficile interpretazione⁴⁹.

La questione della topografia dei Lestrigoni implica necessariamente quella della geografia dell'*Odissea*⁵⁰ e la possibilità di stabilire connessioni tra i luoghi del *nostos* e quelli della geografia reale di età omerica messa in dubbio da Eratostene secondo la testimonianza di Strab. 1,2,12–14⁵¹. I tratti marcatamente favolistici dei Lestrigoni⁵², giganti antropofagi come i Ciclopi, potrebbero infatti vanificare i tentativi di individuare una loro precisa collocazione geografica e porsi in rapporto con la prospettiva altrettanto favolosa ed irrealistica della geografia omerica.

Se è problematico stabilire una connessione tra la geografia dell'*Odissea* e quella reale, è pur vero però che non si può negare del tutto il fondamento sto-

48 Per l'esegesi del passo omerico vd. K.F. Ameis/C. Hentze, *Homers Odyssee*, VII–XII, *ad loc.*; W.B. Stanford, *The Odyssey of Homer*, I–II, London/New York 1962–1964, I, 368; A. Heubeck, *Omero. Odissea*, vol. III, 224s.; H. Vos, *Die Bahnen der Nacht und Tag*, «Mnemosyne» 16 (1963) 19–34; A. Tsopanakis, *Lestrigoni*, 7–13; P. Argenziano, «Vicini sono i sentieri della Notte e del Giorno»: una proposta esegetica per *Od. 10, 80–86*, «Seminari romani di cultura greca», N.S., I 1 (2012) 71–88.

49 All'espunzione si orientano E. Schwartz, *Die Odyssee*, München 1924, 314, e G. Germain, *Genèse de l'Odyssee. Le fantastique et le sacré*, Paris 1954, 517–525.

50 Sulla geografia omerica vd. R. Hennig, *Die Geographie des homerischen Epos*, Berlin 1934; A. Wolf, *Der Weg des Odysseus*, Tübingen 1968; G. Cerri, *L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse*, in E. Greco e M. Lombardo (a c.), *Atene e l'Occidente. I grandi temi, Atti del Convegno internazionale, Atene 25–27 maggio 2006*, Atene 2007, 13–51.

51 Allo scetticismo di Eratostene si contrappongono Aristarco e Polibio, che collocano il viaggio nel mare interno tra Europa, Asia e Africa, e Cratete che pone alcune tappe del viaggio nell'Oceano (Lestrigoni, Circe, Ade). L'ipotesi di Cratete è stata ripresa e riformulata da G. Cerri (*L'Oceano di Omero*), che pone lungo l'Oceano in senso orario da ovest ad est tutte le tappe del viaggio dopo capo Malea (Lotofagi, Ciclopi, isola di Eolo, Lestrigoni, isola di Eea), identificando le colonne d'Ercole con il canale di Sicilia. Si avrebbe così una coincidenza tra l'Oceano al di là del canale di Sicilia ed il Tirreno. Il poema omerico recherebbe traccia di un'antica concezione geografica ancora produttiva nei primi tempi della colonizzazione dell'occidente, quando i coloni greci insediandosi sulle coste dell'Italia meridionale erano convinti di navigare nel fiume Oceano. Solo in età post-omerica, ampliandosi le conoscenze geografiche, i confini occidentali dell'Oceano sarebbero stati spostati oltre il Tirreno e lo stretto di Gibilterra. Resta comunque problematico accertare la presenza nel poema di tracce della conoscenza dell'occidente ionico-tirrenico. Secondo G. Cerri (*L'Oceano di Omero*, 24) l'occidente tirrenico sarebbe sconosciuto ad Omero e la prima vera menzione di luoghi dell'area tirrenica si troverebbe in Esiodo (vd. in *Th.* 1011–1116 Agrio e Latino figli di Odisseo e Circe). I riferimenti alla Sicilia (cfr. *Od.* 20,381–383, dove i pretendenti consigliano a Telemaco di mettere i suoi ospiti, Teoclimeno e il vecchio mendico, in una nave e venderli ai Siculi; 24,211; 307, dove la Sicilia è denominata «Sicania» da Odisseo; 366; 389; *Od.* 24,211; 366; 389, dove sicula è detta la vecchia che accudisce Laerte) riguarderebbero la costa ionica e non tirrenica dell'isola e non dimostrerebbero quindi la conoscenza dell'occidente tirrenico.

52 Su questi tratti favolosi vd. L. Radermacher, *Die Erzählungen der Odyssee*, Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, 178 Abh. 1, 1915, 16–18; D.L. Page, *Folktales*, 25–31; G. Germain, *Genèse de l'Odyssee*, 415–417. Sui Lestrigoni vd. anche K. Meuli, *RE*, Suppl. V, coll. 537–540 e A. Tsopanakis, *Lestrigoni*.

rico del mito ed il suo legame con le conoscenze geografiche del tempo riconducibile ad un complesso meccanismo di rifrazione tra mito e attualità del poeta. La geografia omerica se dunque da una parte si prospetta come favolosa e trasfigurata dalla fantasia del poeta, dall'altra appare integrata nella prospettiva mitistorica del racconto⁵³ e questo non lascia escludere un ancoraggio se non alla geografia reale, almeno alle nozioni cosmologiche e geografiche del tempo del poeta, nozioni che per quanto riguarda l'area mediterranea si andavano sempre più espandendo grazie alla colonizzazione e potevano raccogliere l'eco di esperienze di viaggio oceaniche di più ampio respiro, come quelle dei Fenici che avevano varcato le colonne d'Ercole. La sinergia tra fantasia e realtà nel *mythos* porta dunque a valutare con prudenza i riferimenti alla geografia reale, ma nel contempo a non rinunciare a cercare un margine di verosimiglianza nelle notazioni topografiche e quindi a tentare di stabilire una connessione tra la topografia dei Lestrigoni e la geografia reale, così come era concepita nelle concezioni del poeta e del suo pubblico.

Tre sono le possibili collocazioni della topografia dei Lestrigoni: l'estremo nord delle notti artiche secondo l'interpretazione di Cratete di Mallo⁵⁴, l'occidente in cui vengono collocati i Lestrigoni insieme all'isola di Circe da Esiodo⁵⁵, l'estremo oriente⁵⁶, dove viene posta in Ap. Rod. 1,957 la fonte Artachia citata in *Od.* 10,108.

- 53 Studi recenti hanno evidenziato la connessione tra mito e realtà storico-geografica nelle tradizioni mitiche dell'età geometrica ed arcaica, individuando aree culturali dominanti nella produzione di miti che riflettono processi evolutivi dell'assetto politico delle *poleis* e della loro espansione coloniale: vd. A. Debiasi, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Hesperia 20, Roma 2004, che studia i riflessi di queste tradizioni mitiche nei poemi del ciclo. In questa tradizione mitistorica, di cui si ha riscontro nelle tradizioni e culti locali, nella toponomastica e nei cosiddetti portolani che descrivono le rotte marittime, si individuano tracce dei luoghi menzionati nel viaggio di Odisseo collocati nel Mediterraneo occidentale. In questo ambito si pongono le corrispondenze rilevabili tra il percorso del *nostos* ed i luoghi menzionati nel periplo dello Pseudo-Scilace databile al IV sec., ma risalente ad una versione più antica del VI sec. e ad una più antica tradizione di peripli in versi e in prosa, che appare in qualche modo legata al racconto odissiaco. Le connessioni tra questi peripli ed il racconto odissiaco, che si prospetta come 'periplo' del Mediterraneo, sono state evidenziate da O. Murray, *Omero e l'etnografia*, «Kokalos», 34–35, *Atti del convegno del VII convegno internazionale di storia della Sicilia antica*, 1988–1989, 1–17, e riguardano anche le modalità espressive formulari e tipiche che scandiscono il racconto del viaggio (così G. Cerri, *L'Oceano di Omero*, 45 n. 72, che confronta le formule omeriche con quelle del periplo di Annone nella traduzione greca del IV sec.).
- 54 Con l'esegesi di Cratete concordano K.F. Ameis/C. Hentze, *Homers Odyssee*, VII–XII, *ad loc.*; R. Merkelbach, *Untersuchungen zur Odyssee*, *Zetemata* 2, München²1969, 201, n. 2; A. Lesky, s.v. Homeros, *RE*, Suppl. II, col. 111; W.B. Stanford, *The Odyssey*, vol. I, 368, che paragona la costa descritta in *Od.* 10,87–90 ai fiordi scandinavi. Per le difficoltà insite in tale interpretazione dovute alla vicinanza tra i Lestrigoni e la tappa successiva dell'isola di Circe ad oriente vd. R. Hennig, *Die Geographie des homerischen Epos*, 79–85; H. Vos, *Die Bahnen der Nacht und Tag*, 19–34.
- 55 Vd. *Cataloghi*, fr. 150,25–27 Merkelbach/West e *Th.* 1011–1116, dove si fa menzione di Agrio e Latino, figli di Odisseo e Circe.
- 56 Così A. Heubeck, *Omero. Odissea*, III, 224s.; H. Vos, *Die Bahnen der Nacht und Tag*, 23.

L'ipotesi nordica presuppone il riflesso di nozioni geografiche acquisite tramite popoli non ellenici, come i Fenici, che si erano spinti oltre le colonne d'Ercole verso nord. In questo caso la vicinanza delle vie della notte e del giorno significherebbe che la notte è breve o in alternativa illuminata come il giorno e questo avrebbe senso in rapporto alla collocazione dei Lestrigoni nell'estremo nord, dove la notte per sei mesi dell'anno è illuminata dai raggi solari. La fantasia del poeta porta a prospettare come permanente una situazione che nella realtà si produce solo durante sei mesi dell'anno.

La collocazione ad oriente potrebbe giustificarsi con il fondamento intuitivo della cosmologia omerica in cui l'estremo est viene a contrapporsi specularmente all'estremo ovest: nell'estremo oriente, dove il sole sorge prima, si prospetterebbe così l'estrema brevità della notte ed il suo sconfinare nel giorno⁵⁷. Tale contrapposizione polare tra oriente ed occidente troverebbe riscontro nell'antitesi delineata nell'*Odissea* tra i Cimmeri, popolo delle tenebre, posto in prossimità dell'ingresso dell'Ade in occidente⁵⁸, ed i Lestrigoni, popolo della luce ad oriente. Un altro indizio a favore della topografia orientale è la continuità geografica tra i Lestrigoni ed Eea, l'isola di Circe situata ad est presso la dimora dell'Aurora in *Od.* 12,3–4.

La topografia occidentale risale all'esegesi esiodea ricostruibile in base a *Cataloghi*, fr. 150,25–27 Merkelbach/West. E' probabile che essa sia legata a quella dell'isola di Circe collocata anch'essa in occidente, come si evince da *Th.* 1011–1116, dove si fa menzione di Agrio e Latino, figli di Odisseo e Circe: la continuità tra la sosta presso i Lestrigoni e l'approdo successivo ad Eea ha verosimilmente determinato la collocazione ad occidente dei Lestrigoni di cui si ha attestazione anche in Tucidide, che pone i Lestrigoni insieme ai Ciclopi nella Sicilia occidentale. E' probabile che questa tradizione che pone in occidente alcune tappe del *nostos* odissiaco, tra cui quella presso i Lestrigoni e Circe, attestata oltre che in Esiodo anche nel Periplo di Scilace⁵⁹, si sia formata in età post-omerica e sia da ricondurre ai coloni greci che vollero nobilitare i luoghi delle colonie attraverso la loro identificazione con le tappe del viaggio di Odisseo.

Desta qualche perplessità l'ipotesi più recentemente formulata⁶⁰ di un riferimento in *Od.* 10,86 alla porta cosmica che marca il confine tra la Notte ed il

57 Sulla durata del giorno nelle concezioni omeriche vd. A. Lesky, *Homerus*, Stuttgart 1967, 111.

58 I Cimmeri sono diversamente collocati ad est da V. Di Benedetto, *Odissea*, 594, che propone l'identificazione di questo popolo con quello storico di cui si parla in Callino fr. 5 West ed Hdt. 4,11, che venendo da oriente invase nel sec. VIII a. C. l'Asia minore.

59 Vd. Ps. Scil. 8 Τυρρηνίας ἔχονται Λατῖνοι μέχρι τοῦ Κιρκαίου. καὶ τὸ τοῦ Ἑλπήνορος μνημά ἐστι Λατίνων; 13 Κρότων, Λακίνιον ἱερὸν Ἦρας καὶ νῆσος Καλυψοῦς, ἐν ἧ Ὀδυσσεὺς ἔκει παρὰ Καλυψοῖ, καὶ πόταμος Κρᾶθις.

60 Vd. il già citato studio di P. Argenziano, «Vicini sono i sentieri della Notte e del Giorno». I luoghi esiodei e parmenidei in cui si avrebbe riscontro della porta cosmica sono Hes. *Th.* 741; 749–750; 811–813 e Parm. 28 B1,11 D.-K. Questa porta cosmica viene distinta in Esiodo da quella dell'Ade menzionata in *Th.* 773 senza valide motivazioni contro interpretazioni più convincenti, come quella di G. Cerri (*Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1999, comm. al v.

Giorno ed introduce all'abisso primordiale di cui si individuano riscontri nella descrizione dell'Ade nella *Teogonia* esiodea e nel poema parmenideo *Sulla natura*. La topografia dei Lestrigoni coinciderebbe con questa immaginaria porta cosmica, che marcherebbe il confine tra notte e giorno, in una dimensione assolutamente favolosa e lontana dalla realtà. Inutile pertanto interrogarsi su corrispondenze con la geografia reale anche in relazione ai punti cardinali. Il paradosso della doppia paga del pastore viene spiegato con la possibilità di varcare alternativamente questo confine tra Notte e Giorno corrispondente alla porta cosmica, orientandosi verso la luce, secondo un'interpretazione già formulata da Scodel⁶¹. Sarebbe però immetodico trasferire al passo omerico il motivo della porta cosmica attraverso cui si accede all'abisso primordiale nelle profondità della terra nella *Teogonia* esiodea ed al regno della luce e della verità nel poema parmenideo; questo motivo è infatti subordinato alla particolare rielaborazione esiodea e parmenidea del luogo omerico in cui l'esegesi si associa alla variazione.

L'ipotesi della topografia nell'estremo nord sembra essere la più convincente. La questione rimane comunque aperta e questo si deve alla natura volutamente enigmatica ed oscura dei riferimenti geografici.

Il luogo omerico deve aver esercitato una certa attrattiva sui poeti post-omerici tra cui spiccano Esiodo e Parmenide⁶². Esiodo interpreta il passo omerico sciogliendo l'enigma. La metafora lascia il posto alla rappresentazione concreta del percorso della notte e del giorno e si ha quindi una flessione della struttura enigmatica. Quella di Parmenide è piuttosto una rielaborazione in forma simbolico-allegorica del modello da cui scaturisce un *mythos* che con l'enigma omerico ha in comune solo la struttura metaforica, ma non i significati. Notte e giorno hanno infatti valore simbolico allusivo all'oscurità della conoscenza ed alla luce della verità a cui viene iniziato il sapiente.

In Hes. *Th.* 748–754⁶³ il motivo della vicinanza dei sentieri della notte e del giorno dà luogo ad una formulazione narrativa più ampia in cui si rappresenta l'avvicinarsi della notte e del giorno che alternativamente varcano la soglia di bronzo della dimora della notte, posta nell'estremo occidente di fronte ad At-

11; *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, «PP» 50, 1995, 437–467), che più opportunamente associa le porte della dimora della Notte in Hes. *Th.* 749–750 a quella dell'Ade (*Th.* 773) da cui si accede al chaos cosmico (*Th.* 741, 811–813).

61 Vd. R. Scodel, *The Path of Night and Day*, «Ordia prima» 2 (2003) 83–86.

62 Hes. *Th.* 748–757; Parm. 28 B 1,11 D.-K. Sulle analogie tra il luogo omerico ed i passi citati di Esiodo e Parmenide vd. H. Vos, *Die Bahnen der Nacht und Tag*, 24 e 28; G. Germain, *Genèse de l'Odyssée*, 520; U. Hölscher, *Omero. Odissea*, VI, con appendice a c. di M. Cantilena, Milano 2003, 141; M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, 407; D. Frame, *The Myth of Return in Early Greek Poetry*, New Haven/London 1978, 59–63.

63 Hes. *Th.* 748–754 ... ὄθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι | ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν | χαλκίον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε | ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἔργει, | ἀλλ' αἰεὶ ἐτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα | γαίαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα | μίμνει τὴν αὐτῆς ὄρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἵκηται.

lante che regge la volta celeste presso il giardino delle Esperidi⁶⁴. Notte e Giorno arrivano quasi a sfiorarsi nel loro cammino, quando l'una varca la soglia per uscire e l'altro per entrare nella dimora che introduce nelle profondità dell'Ade. L'ingresso dell'Ade è contiguo alla dimora della notte che ricorda le porte del sole menzionate nella descrizione del viaggio di Hermes verso l'oltretomba in *Od.* 24,12⁶⁵. Il racconto presuppone il mito di ascendenza anellenica del viaggio del sole attraverso gli inferi⁶⁶. Il motivo del richiamo e del saluto che si scambiano i pastori nel loro entrare ed uscire dagli stazzi con il gregge in *Od.* 10,82–83 dà luogo in Hes. *Th.* 748–754 alla metafora del saluto che si scambiano Notte e Giorno, avvicinandosi nel loro movimento di uscita ed entrata nella dimora, che mai li racchiude entrambi.

La contaminazione tra il luogo omerico ed esiodeo si pone all'origine della rielaborazione del motivo delle vie della notte e del giorno e della dimora della notte nei versi di Parmenide⁶⁷ in cui si narra l'iniziazione alla verità del sapiente attraverso la metafora del viaggio dall'oscurità alla luce della volta celeste. Quella parmenidea è una metafora simbolica⁶⁸ strutturata in forma narrativa che ricorda quei *mythoi* fantasiosi pieni di enigmi elaborati dai poeti *aenigmatistae* di cui parla S. Agostino in *Quaest. in hept.* 4,45. La natura enigmatica del linguaggio degli antichi poeti-*sophoi* sopravvive nel *mythos* allusivo al percorso iniziatico di rivelazione della verità.

La dimora della Notte in Parm. 28 B 1,9 è una vera e propria citazione esiodea⁶⁹ e così le porte dei sentieri della Notte e del Giorno⁷⁰ nel v. 11 richiamano da una parte la soglia della dimora della Notte di Hes. *Th.* 744 e 749–750, dall'al-

64 Cfr. Hes. *Th.* 517.

65 Le porte del Sole coincidono con l'ingresso del passaggio sotterraneo percorso dal sole durante la notte da ovest ad est. Diversamente V. Di Benedetto, *Odissea*, 1207, comm. a *Od.* 24,12 (a), associa le porte del Sole alla dimora del Sole ad est e colloca così l'Ade nella prima e seconda *nekyia* omerica ad est e non ad ovest.

66 Sul mito vd. Athen. 469c–470d; sui suoi riscontri nella mitologia egizia, mesopotamica e anatolica K. Kerényi, *Figlie del Sole*, tr. it. Torino 1949, 33; U. Hölscher, *L'Odissea, Epos tra fiaba e romanzo*, tr. it. Firenze 1991, 145–146; M.L. West, *The East Face*, 541; N. Marinatos, *The Cosmic Journey of Odysseus*, «Numen» 48 (2001) 381–416, in part. 383; C. Watkins, *The Golden Bowe: Thoughts in the New Sappho and its Asianic Background*, «CA» 26 (2007) 305–325, in part. 309–311.

67 Parm. 28 B 1,9–14 D.-K. Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, | εἰς φάος, ὠσάμεναι κρᾶτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. | ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων, | καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός. | αὐτὰ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις. | τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

68 Termine di confronto per l'uso di metafore enigmatiche con valore simbolico nel discorso filosofico sono le sentenze di Eraclito (vd. G. Colli, *La sapienza greca*, III, Milano 32006, 171) e più in generale i detti sapienziali (*apophtegmi*) che, come afferma Aristotele in *Rh.* 1412a,19–26, si caratterizzano per «non voler dire quello che dicono» ovvero per l'uso di enigmi/metafore.

69 Hes. *Th.* 749–750.

70 Il contesto astronomico del verso parmenideo è evidenziato da G. Cerri, *Parmenide*, comm. al v. 11.

tra le vie della Notte e del Giorno di *Od.* 10,86. Le immagini sono rimodulate e rese funzionali ad esprimere significati simbolici: il sapiente guidato dalle Eliadi varca il confine tra l'oscurità, rappresentata dalla dimora della Notte, e l'etere, che rappresenta il regno della luce e della verità, meta del percorso iniziatico. Notte e Giorno sono dunque metafora dell'oscurità e della luce in riferimento alla conoscenza.

Le porte che separano le vie della Notte e del Giorno rappresentano una variazione del modello esiodeo in cui si prospetta il movimento alterno della notte e del giorno, che varcano alternativamente la soglia della stessa dimora che introduce nelle tenebre dell'Ade. Queste porte racchiuse nell'etere sono puntellate da un'architrave e da una soglia di pietra. Questa sembra essere l'interpretazione più verosimile del controverso ἀμφὶς ἔχει del v. 11, che può significare «tenere insieme», «contenere», «racchiudere» o anche «separare». Tale ambiguità ricorda lo schema antifatico tipico dell'enigma e concorre a definire l'impronta enigmatica del *mythos* parmenideo, che riproduce le strutture espressive dell'enigma nella forma di un linguaggio esoterico ed iniziatico accessibile a pochi eletti in grado di interpretare e condividere l'esperienza del sapiente.

Non si è lontani dal vero nel ritenere che il racconto parmenideo del viaggio dalle tenebre alla luce sia stato costruito sulla base di suggestioni e riflessi che vengono dalla letteratura religiosa anellenica, soprattutto iranica⁷¹. Il percorso iniziatico adombrato nel viaggio verso il cielo ricorda quello di Zoroastro condotto da un angelo al trono di Ahura Mazda nel cielo supremo secondo il racconto delle *Gatha* e il racconto biblico dell'assunzione del profeta Elia rapito in cielo su un carro di fuoco in *2 Re* 2,11. Il viaggio verso il cielo mostra analogie con quello dell'anima nell'escatologia mazdaica che attraversa i cieli delle stelle e della luna per raggiungere quello del sole, dove risiede il dio supremo⁷²: quella del sapiente è una sorta di catabasi al contrario ovvero di apoteosi paragonabile a quella dell'anima dopo la morte. La catabasi di eroi, come Eracle, Teseo, Piritoo, Orfeo, che scendono nel regno degli inferi da vivi, si evolve nell'apoteosi del *sophos* a cui la divinità svela la verità dell'essere e le opinioni fallaci dei mortali⁷³.

Parmenide filtra dunque il modello omerico attraverso quello esiodeo elaborando un racconto simbolico in forma enigmatica che non fornisce indizi utili all'interpretazione dell'enigma omerico, ma ne testimonia in ogni caso la fortuna presso i poeti-*sophoi* post-omerici che si pongono nei confronti del modello nel

71 La tesi dell'influsso orientale sulle origini della filosofia greca trova la sua prima attestazione in Aristotele (*Sulla filosofia* fr. 6 Rose; fr. 35 = Diog. Laert. I, 1 = Sozione fr. 36 Wehrli). Tra i molteplici studi sull'argomento vd., oltre al classico M. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, A. Heubeck *Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechenland*, «Gymnasium» 62 (1955) 508–525; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the early Archaic Age*, Cambridge Mass. 1992 e *Da Omero ai Magi*, Venezia 1999.

72 Per tale concezione escatologica vd. J.D.C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York 1926.

73 Parm. 28 B1,28–30 D.-K.

ruolo sia di esegeti in senso critico-letterario che di *prophetai*, interpreti di enigmi, dimostrando così la loro *sophia*. La sfida dell'enigma tra sapienti coinvolge così poeti che si confrontano a distanza con i modelli nell'interpretazione di enigmi ed in qualche caso nella formulazione di nuovi enigmi i cui significati oscuri alla massa dei non sapienti sono accessibili solo a pochi eletti abili anch'essi nella gara della sapienza.

Corrispondenza:
Michela Lombardi
via Tripolitania 167
I-00199 Roma
mmlombardi@tiscali.it