

SemRom

SEMINARI ROMANI DI CULTURA GRECA



n.s. I, 2 2012

Edizioni Quasar

Rivista semestrale

DIRETTORE:

Roberto Nicolai (responsabile)

CONDIRETTORI:

Emanuele Dettori

Michele Napolitano

Livio Sbardella

COMITATO SCIENTIFICO:

Maria Grazia Bonanno (Roma, "Tor Vergata"), Giorgio Camassa (Udine), Mario Cantilena (Milano, Università Cattolica), Albio Cesare Cassio (Roma, "La Sapienza"), Gian Biagio Conte (Pisa, Scuola Normale Superiore), Massimo Di Marco (Roma, "La Sapienza"), Marco Fantuzzi (Macerata), Robert Fowler (Bristol), Hans Gärtner (Regensburg), Richard Hunter (Cambridge, Trinity College), Luigi Lehnus (Milano, Università Statale), Giuseppe Mastromarco (Bari), Mauro Moggi (Siena), Franco Montanari (Genova), Anna Morpurgo Davies (Oxford, Somerville College), Glenn W. Most (Pisa, Scuola Normale Superiore), Frances Muecke (Sidney), Thomas Szlezák (Tübingen), Oliver Taplin (Oxford, Magdalen College), Renzo Tosi (Bologna), Robert Wallace (Chicago, Northwestern University), Nigel G. Wilson (Oxford, Lincoln College), Bernhard Zimmermann (Freiburg i. Br.)

COMITATO DI REDAZIONE:

Maria Broggiato, Valerio Casadio, Ester Cerbo, Giulio Colesanti, Andrea Ercolani, Manuela Giordano, Massimo Lazzeri, Cristina Pace, Serena Pirrotta, Riccardo Palmisciano, Maurizio Sonnino

Il Comitato assicura attraverso un processo di peer review la validità scientifica degli articoli pubblicati; tutte le informazioni sul processo di assicurazione della qualità sono disponibili alla pagina: <http://www.edizioniquasar.it/semrom/home>

Abbonamento annuo: € 46 per l'Unione Europea, € 57 per gli altri paesi. Numero singolo: € 31.

MANUELA GIORDANO

La preghiera nei poemi omerici tra oralità e retorica

Genere trasversale, la preghiera è presente in poesia e in prosa, senza che questo, come ha notato Pernot, rimetta in causa «l'unità fondamentale del genere»¹. Tale statuto trasversale dipende in gran parte dal fatto che la preghiera è un genere al tempo stesso religioso e letterario². In questo contributo mi occupo della preghiera nei poemi omerici come genere caratterizzato dall'oralità e dalla retorica, traendone conclusioni che possono essere estese alla preghiera greca in generale³.

Sul piano strutturale la caratteristica primaria della preghiera omerica è di essere estemporanea e libera: non troviamo infatti mai due preghiere ripetute identiche né nell'*Iliade* né nell'*Odissea*⁴, una libertà di formulazione che permane in tutta la tradizione liturgica posteriore. Tale caratteristica è assolutamente originale: basta porre mente al fatto che la maggior parte delle tradizioni liturgiche antiche e moderne presentano ora un *corpus* di preghiere fissate *verbatim*, ora formulari fissi di invocazione. Cercheremo quindi di rendere ragione di questo fatto, sostanzialmente ignorato negli studi sulla preghiera, dopo aver illustrato le caratteristiche formali del genere.

1. Per un superamento dell'indistinzione: la preghiera come genere

Definire la preghiera come genere significa, *in primis*, enucleare quei tratti distintivi che permettano di tracciarne i contorni, nel tentativo di recuperare la perspicuità del fenomeno antico – che per i Greci andava chiaramente sotto

¹ Pernot 2000, p. 226. Le *euchai* compaiono tipicamente nell'epica, nella lirica e nel dramma, ma anche nell'oratoria (Demosth. *Sulla corona*, Prologo 24), nei trattati di retorica (Arist. *Poet.* 1456 b 8-19, Menandro Retore, *Sulla divisione dei discorsi epidittici*, 342.22-343) e in filosofia (la preghiera a Pan del *Fedro* platonico, 279b e la riflessione dell'*Alcibiade II*).

² Tra le opere più recenti sulla preghiera greca vd. Aubriot-Sévin 1992, Pulleyn 1997, Jacov - Voutiras 2005.

³ Anche per la preghiera Omero era considerato un modello. Quando Platone deve elaborare una preghiera 'ideale' lo fa in esametri (*Alcib. II*, 143 a, su cui vd. Scrofani 2009, part. pp. 162-164), quando Menandro Retore deve esemplificare delle modalità 'deprecatorie' o 'precatore', prende ad esempio le preghiere dell'*Iliade*. Sull'esametro come metro tradizionale della preghiera vd. Sbardella 1994 p. 27: «proprio la compatibilità degli epiteti di culto con l'esametro avrebbe reso possibile il loro impiego nell'epos e svantaggiato, senza pur tuttavia impedirlo, il loro uso in tragedia in senso contrario». Su questo punto vd., di avviso contrario, West 1984, p. 35 e s.

⁴ Vd. l'apparente eccezione di *Il. 1. 37-38* = 451-452, in cui si ripete la stessa particolare invocazione ad Apollo, su cui Giordano 2010, nota al v. 451.

il nome di εὐχή – che nella percezione dei moderni è andata perduta. Qualche decennio fa, Benveniste aveva espresso l'esigenza di distinguere semanticamente i lessemi afferenti all'ambito liturgico:

Abbiamo sempre tendenza a trasporre in altre lingue i significati che i termini di stesso senso hanno per noi. Pregare, supplicare, non vediamo in questo che delle nozioni pressappoco simili ovunque o che non differiscono se non per l'intensità del sentimento. Traducendoli così, noi priviamo i termini antichi del loro valore specifico: là dove si percepiva una differenza, noi imponiamo l'uniformità⁵.

L'esigenza espressa da Benveniste di fornire una lettura distintiva dei campi di enunciazione è quanto mai attinente al problema dei generi letterari e attuale per il genere della preghiera in particolare. Il programma benvenistiano resta purtroppo inosservato nella maggior parte degli studi sul tema, che hanno finito per mettere insieme generi molto diversi sotto la comune definizione di "preghiera". Nello studio più importante apparso negli ultimi decenni sull'argomento, ad esempio, Aubriot definisce la preghiera «ogni approccio attraverso il quale l'uomo si rivolge alla divinità, ovvero tenta di ricorrere a potenze superiori per ottenere un risultato»⁶; in una delle monografie più recenti sul tema, Pulleyn analizza preghiera, supplica, maledizione e inno come se appartenessero tutti a buon diritto al genere della preghiera⁷; in uno studio dedicato alle preghiere omeriche, Lateiner mescola continuamente preghiere e maledizioni⁸; Chapot e Laurot nel loro *Corpus des prières grecques et romaines* mettono insieme preghiere, giuramenti, inni, invocazioni, peani, auguri, etc. Si tratta in realtà di generi manifestamente diversi che soltanto la nostra scarsa sensibilità al fatto culturale e liturgico può accomunare in uno stesso corpus.

2. Caratteristiche formali della preghiera

Lessico

Che cosa definisce allora una preghiera come tale? In primo luogo il lessico: è proprio la coerenza del lessico a provare il fatto che diversi approcci

⁵ Benveniste 1969, p. 472.

⁶ «*Toute démarche par laquelle l'homme, ou bien s'adresse à la divinité, ou bien tente de recourir à des puissances supérieures pour obtenir un résultat*», Aubriot-Sévin 1992, p. 24. Il corsivo è mio.

⁷ Pulleyn 1997, su cui vd. Giordano 2001.

⁸ Lateiner 1992. Vd. ancora Burkert 1985 che, in uno dei trattati considerati più autorevoli sulla religione greca, mette insieme preghiere, maledizioni e suppliche sotto il comune titolo di "preghiera", pp. 73-75. Più condivisibile, anche se non specifica dal punto di vista tipologico, è la definizione di preghiera di Bruit-Zaidman 2001 come «une des modalités de l'offrande» (pp. 28-29), finalizzata al culto degli dei; per Rudhardt le preghiere sono «les plus explicites et les plus spontanés de tous les rites parlés» (Rudhardt 1958, p. 187; vd. anche pp. 188-202 sulla preghiera in generale).

alla divinità venissero diversamente identificati dal punto di vista tanto formale quanto strutturale. Per preghiera si intenderà quello che in Omero e nei testi posteriori è designato coerentemente con il lessema εὐχή e con il verbo εὐχομαι⁹. Si terrà distinta da essa la maledizione, ἀρά¹⁰, la supplica, ἱκεσία¹¹, e la supplica agli dèi, λιτή¹². Termini e realtà rituali tanto ben distinti nei testi, quanto puntualmente confusi dagli studiosi moderni. Avendo già affrontato le altre tipologie nei miei precedenti lavori, in questa sede cercherò di delineare le caratteristiche del genere εὐχή in termini formali e di struttura.

Dèi destinatari

La preghiera si configura formalmente come un rapporto a due, emittente (orante) – destinatario (divinità), in cui il primo rivolge direttamente al secondo un messaggio conativo:

- “spezza la lancia a Diomede, ed anche lui/ fa’ che cada riverso davanti alle porte Scee” (*Il. 6. 306-307*)¹³;
- “da’ la vittoria ad Aiace”, *Il. 7. 203*;
- “evita il giorno fatale”, *Il. 15. 375*
- “addormenta i dolori, dammi la forza”, *Il. 16. 524*;
- “fa’ ch’io giunga in casa di Achille da amico, lo muova a pietà”, *Il. 24. 309*.

Questi enunciati (che vedremo corrispondere alla parte della preghiera classificata come *richiesta*) sono tutti espressi con la seconda persona dell’imperativo o con δός seguito da una proposizione infinitiva. Si comparino adesso i seguenti enunciati:

- “(Sire Zeus) possa Telemaco essermi beato fra gli uomini,/ e a lui tutto si compia quello che in cuore s’augura”, *Od. 17. 354-355*;
- “magari (Zeus padre e Atena e Apollo),/ nessuno dei Troiani sfuggisse alla morte”, *Il. 16. 97*;
- “magari (Zeus padre e Atena e Apollo),/ ciondolassero i Proci la testa ora così”, *Od. 18. 235-236*¹⁴.

Si tratta di enunciati espressi con l’ottativo desiderativo in cui, pur essendo presente un’invocazione a una divinità, il destinatario non è un dio, ma la

⁹ Sul verbo εὐχομαι, vd. *infra*. Per introdurre una preghiera si trova a volte anche il verbo ἀράομαι, su cui Giordano 1999a, pp. 14-16.

¹⁰ Su cui *Eadem*.

¹¹ Giordano 1999b.

¹² Giordano 2006. Non nominerò i generi la cui autonomia è in linea di massima ben riconosciuta nella critica (inni, peani, ditirambi, etc.).

¹³ Le traduzioni dell’*Iliade* sono di G. Cerri, quelle dell’*Odissea* di R. Calzecchi Onesti.

¹⁴ Sull’espressione αἱ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἀπολλων, che ha quattro occorrenze iliadiche e cinque odissiache, vd. Beckman 1932, p. 59.

realtà stessa evocata; si tratta di quello che Jakobson definisce «una specie di trasposizione di una ‘terza persona’, assente o inanimata, nel destinatario di un messaggio conativo»¹⁵. La distinzione essenziale in questo caso risiede nel destinatario a cui si indirizza il messaggio conativo. Gli enunciati in cui il destinatario non si identifica direttamente nella divinità sono definibili auguri, “parole che vanno compiute”¹⁶, affini a maledizioni e benedizioni, che in linea di massima si terranno utilmente distinti dalle preghiere, a meno che non vengano organicamente inseriti nella struttura di una *euche*¹⁷. Gli auguri, come le maledizioni e le benedizioni, sono esempi di parola efficace, il cui statuto è segnatamente distinto da quello della preghiera, che possiamo ben considerare una parola dialogica, anche alla luce di quanto detto sopra¹⁸.

Schema tripartito

L’altro elemento formale che caratterizza come tali le preghiere è la loro organizzazione interna secondo uno schema tripartito. La preghiera può essere quindi analizzata in base a un modello enunciativo diviso in tre parti, la cui articolazione è stata individuata sin dai primi del ‘900 in invocazione, argomentazione, richiesta¹⁹.

Prenderemo come esempio – in ragione della sua notorietà e non perché sia in sé più rappresentativo di altri – la preghiera di Crise²⁰, che ha importanti conseguenze sul corso degli eventi²¹. Il sacerdote di Apollo richiede ad Agamennone e agli Achei che sua figlia Criseide, fatta prigioniera nel corso di un *raid*, gli sia resa dietro pagamento di un riscatto, *apoina*. Agamennone rifiuta in modo insultante e il sacerdote, fattosi in disparte, si rivolge al suo dio (*Il.* 1. 37-43):

κλῦθί μεν ἀργυρότοξ’, ὄς Χρῦσην ἀμφιβέβηκας
 Κίλλάν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἴφι ἀνάσσεις,
 Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ’ ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
 ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πῖονα μηρί’ ἔκηρα
 ταύρων ἠδ’ αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήηνον ἐέλωρ
 τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.
 ὦς ἔφατ’ εὐχόμενος, τοῦ δ’ ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων.

¹⁵ Jakobson 1980, p. 188; lo studioso applica la definizione alla «funzione magica d’incantamento».

¹⁶ Cf. *Od.* 20. 115.

¹⁷ Come nel caso di *Il.* 2. 412-418 e *infra*, la preghiera di Crise.

¹⁸ Della “parola efficace” mi sono occupata ampiamente in Giordano 1999a.

¹⁹ Ausfeld 1903, p. 515 e ss. nominava l’argomentazione *pars epica*, Pulleyn 1997 *argumentum*. Questa strutturazione tripartita presenta talora formule o moduli verbali ripetuti, soprattutto in posizione incipitaria, proprio a scansione delle parti, vd. *infra*.

²⁰ Questa preghiera presenta anzi due tratti atipici: è pronunciata in disparte (cf. vv. 34-35), la richiesta è espressa all’ottativo, e si potrebbe configurare piuttosto come una maledizione. Vd. Giordano 1999a, pp. 17-20.

²¹ Su questo aspetto vd. Lateiner 1997; Chapot-Laurot 2001, p. 31 s.

«Prestami ascolto, dio dall'arco d'argento, che proteggi Crisa
 E Cilla divina e regni potente su Tenedo,
 Sminteo, se mai t'ho eretto un tempio a te gradito,
 se mai ho bruciato per te le cosce grasse
 di tori o di capre, compimi questo voto:
 che i Danai paghino le mie lacrime con i tuoi dardi».
 Così diceva pregando; lo ascoltò Febo Apollo.

L'*invocazione* presenta un'ipertrofia della funzione conativa, sostanziata nell'uso del vocativo e dell'imperativo, che in termini jakobsoniani esprimono la funzione conativa pura. L'*incipit* è sovente costituito da un invito all'ascolto e all'attenzione: κλῦθι, "ascolta", v. 37, forma impiegata esclusivamente nelle preghiere²². La risposta affermativa del dio viene spesso espressa, come qui, con un analogo verbo di ascolto: "lo ascoltò Febo Apollo", v. 43, formula che esprime la decisione del dio di esaudire la preghiera. In secondo luogo, si chiama il dio attraverso gli epiteti e le espressioni che designano un particolare aspetto e una specifica funzione del dio e/o una sua particolare collocazione nel territorio.

Nell'invocazione di Crise Apollo è chiamato ἀργυρότοξος, "dall'arco d'argento", epiteto che designa l'identità di Apollo come arciere, menzione che fa presagire la potenza apollinea pronta a essere scagliata contro gli Achei. Il dio è poi invocato da Crise come avente dimora a Cilla, Crisa e Tenedo (vv. 37-38), luoghi situati in un'area della Troade dominata anche in età storica da una giurisdizione apollinea²³. A fine invocazione, in posizione dunque enfatica, Apollo è detto "Sminteo", v. 40, un epiteto che, come ricorda lo scoliasta, collega il dio al topo (σμίμβος). Per quanto tale legame abbia imbarazzato diversi studiosi²⁴, è difficile negare che esista una connessione tra il topo come l'animale delle epidemie e della peste²⁵ e l'azione di Apollo in esaudimento alla richiesta di Crise: lo scatenarsi dell'epidemia nel campo acheo.

La scelta degli epiteti appare in questo caso quanto mai puntuale e appropriata sia alle qualità e alle modalità di azione apollinee coinvolte, sia alla geografia culturale che connette Apollo al suo sacerdote: Apollo è invocato nella sua specifica funzione di arciere, di diffusore di contagio (Sminteo) e come

²² Pulleyn 1997, pp. 134-136, 147-148. Sull'importanza che riveste l'ascolto degli dèi perché una preghiera sia efficace vd. Versnel 1981, pp. 28-30.

²³ A Crisa, la città che dà il nome al sacerdote, situata sulla costa occidentale della Troade, rimangono ancora resti di un tempio dedicato proprio ad Apollo Sminteo attestato da Strabone (13. 612), il quale attesta anche per Cilla l'esistenza di un tempio dedicato ad Apollo Cilleo; ancora sull'isola di Tenedo c'era un tempio dedicato ad Apollo Sminteo (Strab. 13. 1. 46). Queste città peraltro erano vicine a Tebe, dove era stata catturata Criseide (1. 366-369). Vd. Giordano 2010, nota al verso.

²⁴ Sulle ipotesi, peraltro errate, secondo cui il dio sarebbe stato venerato come dio-topo di ascendenza indoeuropea, e il topo stesso sarebbe stato un animale totemico, vd. Giordano 2010, nota al v. 40.

²⁵ Su cui vd. Panessa 1994, pp. 797-799 con menzione di paralleli biblici e vicino-orientali.

dio epicorico, protettore di Crisa, Cilla e Tenedo. Si sottolinea in tal guisa non solo il motivo intrinseco dell'appello (compiere la vendetta su Agamennone e gli Achei con un'epidemia), ma anche il legame particolare dell'orante Crise con la divinità, che naturalmente aumenta l'efficacia di questa preghiera. È significativo che le funzioni degli epiteti nell'invocazione di Crise siano in linea con due elementi rilevati da Parker per le funzioni degli epiteti di culto: «uno è la differenziazione delle funzioni divine» ovvero la selezione dell'aspetto rilevante della divinità al contesto in cui viene invocata, «l'altro è l'individuazione dei siti di culto sulla terra»²⁶.

In questa scelta di epiteti c'è molto di retorico e nulla di magico. La vecchia idea secondo cui i nomi con cui vengono invocati gli dei avrebbero una funzione "magica" è fondata in parte su assunti di marca evolucionista-frazzariana, e in parte ancora maggiore su analogie strutturalmente fuorvianti con altre tradizioni - egiziana, ebraica e romana²⁷. Da queste la religione e, in generale, la tradizione greche si differenziano in maniera radicale, come evidenzierò ancora nel corso di questo contributo. Rimando a quanto già argomentato da Pulleyn 1997 a questo proposito, a Brulé 1998 e soprattutto Parker 2003. Oltre a quelle di indicare un particolare aspetto del dio e la sua localizzazione, l'invocazione esplicita un'ulteriore funzione della preghiera, quella di rendere omaggio al dio, di onorarlo riconoscendone la *timé*, il suo statuto superiore, attraverso 'titoli' che designano la potenza divina: la preghiera è infatti anche una resa di onore²⁸. In un'ottica retorica, questa sezione, come nota Aubriot, può corrispondere bene alla *captatio benevolentiae*²⁹.

L'*argomentazione* è la parte in cui si cerca di persuadere la divinità a intervenire. È una parte cruciale dal punto vista retorico, in quanto vi si espongono i motivi per convincere il dio del fatto che è anche nel suo interesse ascoltare la preghiera o che è in certo modo tenuto ad esaudirla. In molti casi le preghiere omeriche sottolineano il legame di reciprocità che lega il dio all'orante o alla comunità che questi rappresenta, fanno riferimento al sacrificio, accompagnandosi ad esso nel tempo dell'enunciato³⁰, promettendolo per il futuro, o ricordando i sacrifici offerti nel passato a testimonianza di un legame ininterrotto (*da ut dem, da - quia - dedi*). Nella preghiera di Crise la sezione argomentativa è aperta dal sintagma εἰ... ποτε, *se mai*, v. 40, attraverso cui l'orante chiede al dio di compiere la sua richiesta sulla base delle azioni passate, rammentando specialmente i sacrifici offerti. Al v. 39 Crise nomina la costruzione di un νηός,

²⁶ Parker 2003, p. 178.

²⁷ A Roma c'era realmente una sorta di nevrosi a proposito dei nomi corretti, di origine però legalistica e non certo "magica".

²⁸ Su questo punto vd. Giordano 1999b, pp.161-163. Si aggiunga che, parallelamente, anche il dio rende onore all'orante nell'esaudire il suo desiderio, vd. *infra*.

²⁹ Afferma la studiosa: «l'invocation tient en quelque sorte lieu d'exorde: elle peut passer pour un appel à l'attention ou une sorte de *captatio benevolentiae*» (Aubriot 1991, p. 152).

³⁰ È ad esempio il caso di Hom. *Il.* 1. 451-456.

verosimilmente di un “tempio”³¹ che viene definito *χαρίεντα*, propriamente “dotato di *charis*”, ovvero qualcosa che procura piacere. È *χαρίεις* un termine chiave del linguaggio rituale, che indica il piacere provocato nel dio dalle manifestazioni di onore resegli, offerte sacrificali o altre azioni di culto, e in questo caso la costruzione di un tempio; connota di conseguenza un atto che instaura o mantiene una relazione di reciprocità con il dio³². Pulleyn individua nelle “preghiere *ei pote*” il modello della struttura *da - quia - dedi*, dove la mentalità dell’*ei pote* viene ritenuta centrale; lo studioso sostiene che la preghiera *ei pote* «si basa senza dubbio, sullo stesso nesso di idee della *xenia*»³³, e la denomina «*xenia-prayer*»³⁴. Bisogna ricordare in ogni caso che la reciprocità è una categoria concettuale molto ampia, e se non si specifica quale senso di reciprocità è in questione si può giungere, come Pulleyn, a comparazione inappropriate, quanto meno per Omero.

La preghiera sottolinea la presenza di un rapporto di reciprocità tra uomini e dèi, che nel caso di Crise è di particolare privilegio, ma tale relazione non si riduce mai a una transazione di dare-avere, di tipo per così dire mercantile, tale che comporterebbe una costrizione da parte del dio. Questa è una opinione piuttosto diffusa negli studi moderni e che trova probabilmente origine nella formulazione platonica dell’*Eutidemo* (14c), in cui si dice che «sacrificare è fare doni agli dèi e pregare è chiedere a loro qualcosa»; alla base di questi atti di culto ci sarebbe un’abilità “commerciale”, *ἐμπορικὴ τέχνη* (*Euth.* 14 e)³⁵. Si tratta di un’interpretazione prettamente platonica della preghiera, basata sulla convinzione del filosofo che, quando si prega, bisogna rimettersi interamente agli dèi senza chiedere nulla di specifico, poiché essi sanno cosa è bene per gli uomini, contrariamente alla pratica comune in cui agli dèi si chiedono beni di ogni sorta. La concezione platonica svuota dall’interno la preghiera di richiesta e si oppone, consapevolmente, alla pratica della religione della *polis*; viceversa tale concezione trova paralleli importanti nel giudaismo e, quindi, nel cristianesimo³⁶.

Ben diversamente in Omero, dove la preghiera, intesa come offerta verbale, e il sacrificio, offerta materiale, intavolano una relazione di doni che di-

³¹ Sulla questione delle costruzioni templari nei poemi omerici e sui problemi di datazione posti da queste, vd. Giordano 2010, nota al verso. Qui si dirà semplicemente che Crise deve riferirsi a un qualcosa di costruito, anche se il termine *νηός* potrebbe indicare un altare, bisognerebbe comunque pensare a un’area monumentalizzata e coperta, a causa del verbo *ἐρεψα*, “ho coperto”: il verbo *ἐρέφω* significa propriamente “coprire con un tetto” (cf. *ὄροφίη*). Si tratta in ogni caso di una costruzione che ha richiesto un certo sforzo da parte del sacerdote.

³² Su cui Pulleyn 1997, *passim*.

³³ Pulleyn 1997, p. 56.

³⁴ Pulleyn 1997, p. 17.

³⁵ Vd. anche il cosiddetto *Gebetsegoismus*, un altro luogo comune moderno sulla preghiera, su cui Versnel 1981, pp. 17-21.

³⁶ Cf. sulla preghiera platonica e in particolare dell’*Alcibiade Secondo* Scrofani 2009. Sulla visione teologica basata sull’onniscienza divina che «sembra privare di senso la preghiera di richiesta» applicata in particolare a Mt 6, 7-8 e il *Padre Nostro*, il bell’articolo di Scrofani 2006.

spongono il dio favorevolmente verso l'orante, ma lo pongono anche in una relazione di 'obbligazione' reciproca. Come ha notato Gernet infatti «gli eroi omerici si comportano con le loro divinità come si comportano tra di loro (...); il donatore si aspetta dalla sua generosità verso gli dèi una contropartita, in accordo con la morale che regola i rapporti con i suoi simili»³⁷. Questo tipo di reciprocità è ben esemplificato in un passo di *Il. 24. 66-70*, nel corso della disputa tra gli dèi sul destino del cadavere di Ettore, in cui Zeus afferma:

...ma anche Ettore
era assai caro agli dei, fra quanti vivono a Troia:
e così era caro anche a me, perché non mancava alle offerte dovute.
Mai l'altare mi restava privo della giusta razione,
di libagione e di fumo: che è appunto l'onore assegnato a noi dei³⁸.

Il fatto che si tratti di una relazione di reciprocità è testimoniato ancora dai versi formulari "come già prima ascoltasti la mia parola di preghiera, / facendomi onore", *Il. 1. 453-454 = 16. 236-237*, pronunciati rispettivamente da Crise e da Achille, che affermano proprio un mutuale riconoscimento di valore uomo-dio. Come gli uomini onorano gli dèi così gli dèi rendono onore agli uomini, con le modalità rispettive: gli uni pregando e offrendo sacrifici, gli altri ascoltando le richieste. Crise e Achille non sono personaggi qualunque, sicuramente, ma non meno rappresentano un paradigma di come tanto la preghiera quanto il sacrificio esprimano i buoni rapporti che gli uomini intrattengono con gli dèi, improntati a una reciprocità. Si ricordi che non si tratta comunque di un rapporto paritario, poiché, data la distanza e la superiorità di questi esseri più potenti, una dea o un dio sono sempre liberi di concedere o meno un favore (semmai possono sentirsi "moralmente obbligati")³⁹.

Accanto all'argomentazione *ei pote*, basata sui sacrifici, una delle argomentazioni più frequenti è quello dell'aiuto che il dio ha dato all'orante nel passato, argomento invocato specie nelle preghiere degli eroi più importanti che possono vantare un legame personale con una divinità. Questa argomentazione viene strutturata attraverso il nesso ἤμὲν δὴ ποτ'... ἤδ' ἔτι καὶ νῦν, "come già prima... così ancora di nuovo". Si veda a illustrazione l'argomentazione che Crise esplicita nella seconda preghiera ad Apollo del primo libro, vv. 453-455: «come già prima ascoltasti me che pregavo, / facendomi onore, e duramente colpisti l'esercito degli Achei; / così ancora, di nuovo, esaudiscimi questa preghiera». Si tratta di un'argomentazione in cui l'ascolto dato a Crise nella circostanza precedente costituisce un elemento quasi cogente, costruito

³⁷ Gernet 1932, p. 189.

³⁸ Cf. anche Hom. *Od.* 3. 51 e ss.

³⁹ Si vedano a tal proposito le formule condizionali diffuse nell'epica quali εἰ δ' ἐθέλεις, "se tu lo vuoi", e simili in riferimento a un dio. Vd. Pulleyn 1997, pp. 144-145 sull'uso di θέλων nelle preghiere post-omeriche.

secondo la logica di analogia: “come mi hai ascoltato nel passato, così, analogamente, ascoltami adesso”⁴⁰.

Nel libro XVI dell’*Iliade* Achille prega così Zeus di dare il suo favore in battaglia a Patroclo e di proteggerlo, vv. 236-238:

ἤμὲν δὴ ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες εὐξαμένοιο,
τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' ἴψαο λαὸν Ἀχαιῶν,
ἦδ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήνον ἐέλδωρ.

come già prima ascoltasti la mia parola di preghiera,
facendomi onore, e duramente colpisti l’esercito degli Achei
così ancora di nuovo, esaudisci questo mio voto⁴¹.

La *richiesta* è la parte in cui l’orante esprime il desiderio che il dio ha il potere di compiere: τὸ δέ μοι κρήνον ἐέλδωρ, “compi il mio desiderio” (Hom. *Il.* 1. 41). Per quanto riguarda l’uso dei modi nella richiesta, questa è normalmente rivolta all’imperativo, spesso con δός seguito da una proposizione infinitiva, più raramente, all’ottativo. Non c’è motivo di pensare, al contrario di quanto è stato supposto nel passato, che l’uso dell’imperativo sia meno rispettoso dell’ottativo, ed anzi è stato sostenuto il contrario⁴². Si aggiungerà in questa sede che l’uso dell’imperativo come quello del vocativo nella preghiera è una scelta elettiva, perché, come ricordato, l’imperativo esprime dal punto di vista della comunicazione la funzione conativa pura. Le preghiere sono d’altra parte sempre richieste pressanti e l’imperativo esprime proprio l’urgenza della richiesta.

Aubriot ha messo in dubbio la validità di questo schema ternario e la sua pertinenza alle preghiere omeriche. Lo schema ternario non sarebbe infatti prettamente rituale o liturgico, ovvero esclusivo dei rapporti con gli dèi, ma estensibile, come schema di discorso, ad una varietà di istanze discorsive che esulano dalla preghiera⁴³. La studiosa argomenta questa posizione sulla base di due considerazioni: la semantica del verbo εὔχομαι e l’assenza di una demarcazione chiara tra eloquenza sacra ed eloquenza profana. Se Muellner aveva sostenuto che la semantica di εὔχομαι era legata proprio allo schema tripartito e che il significato originario del verbo fosse proprio quello di

⁴⁰ Cf. *l’Ode ad Afrodite* di Saffo, 1 Voigt, per un caso simile. Sull’importanza della logica di analogia per gli auguri, le maledizioni e i giuramenti, vd. Giordano 1999a, pp. 26-31.

⁴¹ Cf. *infra*, su altri esempi di questa argomentazione.

⁴² Vd. ad es. Beckmann 1932, p. 52, che afferma la maggiore raffinatezza dell’*Odissea* rispetto all’*Iliade* per il maggiore uso di ottativi. Studi più recenti hanno fatto emergere che l’imperativo rivolto alla divinità è una forma più rispettosa di quanto lo sia l’ottativo, vd. da ultimo Pulleyn 1997, p. 150 s. In questa disputa mi sembra che siano attivi modelli moderni di quanto pensiamo sia il giusto atteggiamento verso un dio, ovvero che un sentimento di ‘rispetto’ vada espresso con modalità più ‘indirette’ simile a quanto avviene nei nostri modi e usi verbali.

⁴³ Aubriot 1991.

“pronunciare un discorso ternario”, il cui archetipo sarebbe stata la preghiera⁴⁴, Aubriot segue invece Perpillou nell’attribuire al verbo un impiego semantico originariamente diretto al campo giuridico e sociale, da cui deriverebbe il suo significato di “proclamare una giusta pretesa”⁴⁵. Difficilmente si può tuttavia addurre la semantica del verbo εὔχομαι – specie se polarizzata in tal modo – a favore o contro la validità dello schema tripartito. Nei poemi omerici il verbo εὔχομαι indica spesso un’affermazione solenne, “dichiaro che”, oppure un’affermazione in cui si enuncia un valore percepito come non oggettivo, “mi vanto di” (e si vede bene il passaggio fluido tra i due significati)⁴⁶, ed è parallelamente il verbo della preghiera. Il campo semantico del verbo nei poemi omerici non ci permette quindi di dare una priorità a un significato su un altro. Il verbo εὔχομαι è “dire” in senso marcato: “pregare”, là dove ci si rivolga agli dei, e “dichiarare con orgoglio” – al punto di “vantarsi” – quando ci si rivolge a un uomo⁴⁷.

Per quanto riguarda il secondo punto, l’assenza di confine tra eloquenza “sacra” ed eloquenza “profana”, esso si basa sulla premessa non verificabile secondo cui nei poemi ci sarebbe una distinzione tra un campo definibile sacro e uno profano, mentre è da dimostrare che nella società omerica questo confine ci fosse affatto. La preghiera è, *in primis*, un atto di parola e in particolare uno di quegli atti di discorso codificati a guisa delle altre procedure pubbliche profondamente influenzate e, come vedremo, modellate dalla loro destinazione orale. Proprio in Omero, infatti, siamo nella posizione privilegiata di osservare il rapporto con gli dèi e il sacro nella sua solidarietà stretta con gli altri atti pubblici. La preghiera è una parte integrante del sapere tradizionale relativo alle relazioni con gli dèi. Per riprendere una formulazione di Mauss «la preghiera è un fenomeno sociale non soltanto per il suo contenuto, ma anche per la sua forma, essendo le sue forme d’origine esclusivamente sociale. Essa infatti non esiste al di fuori di un rituale»⁴⁸. La mancanza di un confine tra situazioni di discorso sacre e profane e il fatto che tipi diversi di eloquenza possano essere codificati secondo un medesimo modello, non ne invalida l’applicazione agli enunciati di preghiera.

Non c’è ragione, dunque, di mettere in questione la validità dello schema tripartito come modello di organizzazione pertinente alla preghiera: la stragrande maggioranza delle preghiere omeriche vi si conforma⁴⁹. Possiamo

⁴⁴ Muellner 1976.

⁴⁵ Perpillou 1972.

⁴⁶ «Nessuno dei due significati è più antico dell’altro», Muellner 1976, p. 107.

⁴⁷ Si rammenti a questo proposito l’equiparazione tra modalità di allocuzione agli dèi e agli eroi tra loro notata ancora da Gernet 1932, p. 189 (cit. *supra*).

⁴⁸ Mauss 1997, p. 27. Anche se lo studioso parla poi di una preghiera meno libera di quella omerica.

⁴⁹ Gli esempi di difformità addotti da Aubriot non sono a mio parere convincenti: *Il.* 24. 308-314 è una *euché* mancante della parte argomentativa. *Od.* 3. 380-385 è una preghiera che rispetta pienamente il modello tripartito: «Signora» (invocazione), «sii propizia, dacci buona fama, a me, ai miei figli e alla mia degna compagna!» (richiesta); «ti sacrificherò una vacca di un anno, un animale

però concordare con Aubriot nel *caveat* rispetto alla ricerca di una fissità troppo rigida: si tratti infatti di modelli, quindi di una “legge non scritta e tendenzialmente rispettata”, non di una prescrizione dogmatica che, qualora non rispettata, provocherebbe un’infrazione religiosa. Lo schema subisce infatti delle modifiche soprattutto nell’argomentazione, che è, come si è visto, la parte più propriamente retorico-persuasiva della preghiera, quella che può mancare o subire modifiche *ad hoc*. Si prenda ad esempio la preghiera che Odisseo rivolge ad Atena nel libro 10 prima della sortita notturna con Diomede (vv. 278-282):

κλυθή μεν αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἧ τέ μοι αἰεὶ
 ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι, οὐδέ σε λήθω
 κινύμενος· νῦν αὖτε μάλιστα με φίλαι Ἀθήνη,
 δὸς δὲ πάλιν ἐπὶ νῆας ἐυκλείας ἀφικέσθαι
 ῥέξαντας μέγα ἔργον, ὃ κε Τρώεσσι μελήρη

Ascoltami, figlia di Zeus portatore dell’egida, (*invocazione*) tu che sempre mi assisti in tutte le imprese, né mosso ch’io faccia ti sfugge: (*invocazione/argomentazione*) adesso, più che mai altra volta, aiutami, Atena, e fa’ che torniamo di nuovo alle navi pieni di gloria, compiuta un’azione esemplare, che resti in mente ai Troiani! (*richiesta*)

In questa preghiera l’argomentazione è contenuta nell’invocazione, vv. 278-280 e in qualche modo con essa coincide. Odisseo individua come caratteristica peculiare della dea quella di essere l’Atena “di Odisseo”, nume tutelare personale dell’eroe che della dea è il favorito e ne incarna gli attributi fondamentali di *metis*, nella forma della strategia e dell’inganno (particolarmente rilevanti al momento di un’imboscata o di un *raid* notturno). Allo stesso tempo, questa invocazione è anche un’argomentazione del tipo “come già prima, così anche ora”.

Ancora più interessante è la preghiera che Diomede rivolge ad Atena subito dopo Odisseo, poiché costituisce un’elaborata *variatio* dello schema “come già prima, così anche ora”. Diomede ricorda l’aiuto dato non già a lui ma a suo padre Tideo, vv. 285-286: “segui me come quando seguisti a Tebe mio padre,/ il divino Tideo...”. Il Tidide si arroga quasi un diritto ereditario di essere ascoltato, con un argomento che sembra quasi evocare un legame di *xenia* con

intatto, non aggogato dalla fronte larga, te la offrirò con le corna placcate d’oro» (argomentazione). *Od.* 5. 445-450, e *Il.* 23. 770, sono evidentemente preghiere particolari e comprensibilmente sintetiche in quanto l’una è pronunciata da Odisseo mentre sta cercando di nuotare, l’altra mentre è impegnato in una gara di corsa. *Il.* 17. 645-648 sono semplicemente preghiere che mancano di una delle tre parti e non preghiere che sono formulate in maniera diversa. Per quanto riguarda la preghiera di Telemaco al “dio di ieri”, *Od.* 2. 262-266, è evidente che una parte argomentativa con promessa di sacrificio o un’invocazione canonica sono impedito dal fatto stesso che Telemaco non conosce l’identità del dio, pur sapendo per certo che di un dio si tratta.

la dea⁵⁰. Questa argomentazione si espande poi fino ad includere una breve narrazione, allusiva, alla spedizione dei Sette contro Tebe, che copre ben cinque versi (vv. 286-290)⁵¹, per poi riprendere l'argomentazione seguita dalla richiesta "proprio così, di buon grado, adesso stammi vicina, proteggimi!"; a cui a sua volta segue una promessa di sacrificio particolarmente dettagliata⁵². Da questi esempi risulta come ci fosse, e *pour cause*, una certa libertà nell'usare lo schema tripartito, nello spostare le parti, nel farle talora coincidere e, in particolare, nell'usare l'argomentazione in modo flessibile. Dallo schema tripartito però sempre si partiva.

3. Preghiera e retorica

Nelle loro diverse realizzazioni, le preghiere omeriche funzionano da paradigma di organizzazione di discorso rivolto agli dèi, di modello 'retorico' di successo nel *hic et nunc*. Fine precipuo della preghiera è, in ultima analisi, persuadere gli dèi ad ascoltare la richiesta espressa. Per raggiungere tale fine, la preghiera deve usare dei mezzi appropriati, tra i quali una disposizione e un'organizzazione dell'enunciato retoricamente efficaci. In tal senso abbiamo visto l'importanza dell'argomentazione, ma anche la scelta degli epiteti. Anche la richiesta deve essere ben misurata per ottenere una risposta positiva. La preghiera di Teanò del libro VI dell'*Iliade* è un esempio di "preghiera inefficace", come è stato ben dimostrato da Nappi⁵³. La sacerdotessa si reca al tempio di Atena per invocare dalla dea la salvezza di Troia, eseguendo così le disposizioni di Eleno ed Ettore. Nel formulare la richiesta, però, la sacerdotessa non chiede semplicemente che la dea abbia pietà dei troiani e di tenere lontano Diomede – come Eleno aveva richiesto⁵⁴ – ma aggiunge a questa richiesta anche la morte del Tidide (vv. 306-307): «ed anche lui stesso / fa' che cada riverso davanti alle porte Scee». La richiesta di Teanò non è realizzabile: Diomede è uno degli eroi protetti personalmente da Atena, che mai accetterebbe di causarne la morte. Di qui il rifiuto reciso della dea, v. 311 ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη, «Pallade Atena scosse la testa a diniego». Si tratta qui di una richiesta «formulée de façon inappropriée» che finisce per inficiare tutta la preghiera, offrendo così un paradigma negativo

⁵⁰ Cf. anche *Il.* 5. 116-117, in cui Diomede si rivolge ancora ad Atena e argomenta «se mai benevola fosti di aiuto a me e a mio padre / nella guerra crudele, ora di nuovo abbi cura di me, Atena».

⁵¹ «Allorché per gli Achei andò messaggero. / Allora lasciò lungo l'Asopo gli Achei vestiti di bronzo, / ed egli andò lì, a portare proposta di pace / ai Cadmei; al ritorno, però fece cose tremende / col tuo aiuto, splendida, perché lo assistevi benevola». Cf. *Il.* 5. 801-808, in cui è Atena a rivolgere le stesse argomentazioni a Diomede per spronarlo a combattere; in riferimento al ruolo di Tideo nella spedizione dei Sette. Cf. ancora *Il.* 4. 382-399.

⁵² *Il.* 10. 292-294 «ed io t'offrirò una giovenca d'un anno, di fronte spaziosa / non ancora domata, che mai nessuno legò sotto il giogo: te l'offrirò come vittima, ricoperte d'oro le corna».

⁵³ Nappi 2006, in part. pp. 166-170.

⁵⁴ *Il.* 6. 94-97 = 275-278.

di come non si preghi⁵⁵. Un altro caso di 'fallimento retorico' nella richiesta è quello di Agamennone che chiede a Zeus che non scenda la notte prima che Troia sia presa e bruciata (*Il.* 2. 413-418); anche in questo caso Zeus non può compiere il desiderio di Agamennone in quanto eccessivo e contrario ai tempi e ai modi pur fissati per la caduta di Troia. Dal punto di vista retorico Teanò e Agamennone commettono un errore sul piano del *prépon*, dell'appropriatezza della richiesta; in entrambi i casi le richieste esprimono un eccesso e una mancanza di quella misura congrua che evidentemente la richiesta deve rispettare.

Il carattere retorico della preghiera era già stato riconosciuto dagli antichi, da Protagora a Menandro Retore all'Anonimo Segueriano. Recentemente, Pernot ha proposto uno studio retorico della preghiera che miri a farne un genere a sé accanto ai generi tradizionali, suddiviso nello studio della tipologia, di *ethos*, di *pathos*, di stile, e di azione⁵⁶. Nella stessa direzione, Aubriot ha osservato come lo schema della preghiera possa essere comparato a quello di un discorso in un dibattito contraddittorio – secondo la codificazione aristotelica (*Rhet.* III, 144b, 2-3). In questo raffronto, l'invocazione della preghiera viene a corrispondere all'esordio del discorso, mentre la parte argomentativa occupa in entrambi i casi il posto mediano e la richiesta della preghiera corrisponde alla perorazione⁵⁷. Nella prospettiva presente tuttavia, la questione non è studiare la preghiera come genere di retorica religiosa o di riconoscere di volta in volta gli elementi retorici in un'analisi, per così dire, a posteriori, bensì nel comprendere la retorica come modello *generativo* dell'enunciato di preghiera. In Omero, il termine "retorica", su cui si è discusso e si discute, andrà compreso nel senso di una capacità tecnica di discorso che mira a convincere e suscitare una risposta emotiva e fattiva allo stesso tempo⁵⁸. La retorica nell'epica si presta particolarmente sia all'immagazzinamento delle informazioni, sia a fornire esempi di contenitori in cui porre le relative nozioni. In questo senso, lo schema della preghiera viene a configurarsi come il contenitore in cui si pongono ad ogni occasione i diversi contenuti della preghiera.

In conclusione, la preghiera omerica si presenta tanto come "ricerca di un incontro con il divino"⁵⁹ quanto come un atto di parola *persuasivo* attraverso il quale l'orante cerca di indurre di volta in volta una specifica divinità a concedere il compimento di una determinata richiesta in una forma che si vuole retoricamente efficace. Come per ogni enunciato persuasivo, dunque,

⁵⁵ Nappi 2006, p. 169. La studiosa ha mostrato inoltre come la preghiera di Teanò sia caratterizzata in senso femminile proprio per il suo essere eccessiva, in coerenza con il discorso iliadico e greco sulle donne a cui si attribuiscono spesso «qualités comme l'exagération, l'exclamation, le manque de contrôle verbal», *ibidem*.

⁵⁶ Pernot 2000, pp. 221-225.

⁵⁷ Aubriot 1991, pp.149-153.

⁵⁸ Vd. su questo punto Giordano 1999b, pp. 45-52.

⁵⁹ Nell'efficace espressione di Amendola 2006, p. 10 ss.

l'orante deve usare parole appropriate per la situazione, tenendo conto per ogni singola occasione del contesto e delle circostanze specifiche, in termini retorici del *kairós*, come anche del carattere e dell'aspetto del dio che si vuole evocare, del *prépon*.

4. Caratteristiche strutturali della preghiera omerica

Le tradizioni liturgiche antiche, e quindi moderne, presentano (accanto alla possibilità di preghiere spontanee), un *corpus* di preghiere fissate *verbatim*. Se da un punto di vista storico-religioso si considera che «prayer texts, almost without exception and to a degree as part of their nature, are formulaic, repetitive, and static in character»⁶⁰, in Grecia, al contrario, ricorderemo con Parker che «non ci sono 'testi sacri', non c'è una religione 'del libro'»⁶¹. Nell'assenza di testi liturgici, la Grecia si trova in una situazione sostanzialmente unica nel quadro delle grandi tradizioni del Mediterraneo antico ed indoeuropee. Siamo dunque di fronte a un carattere della tradizione omerica e greca antica in generale, che si configura come *unico* nell'ambito delle civiltà letterate su cui tornerò in seguito⁶².

A proposito dell'enciclopedismo dei poemi a confronto con la narrativa moderna, Rossi afferma:

Se un personaggio s'inginocchia e prega, il narratore difficilmente riporterà l'intero testo dell' "Ave Maria": tale testo è depositato altrove, c'è un 'luogo' che lo conserva come contenuto culturale, diverso e lontano dal testo del narratore: basterà il titolo della preghiera, o anche un'allusione più vaga. (...)⁶³.

Nell'epoca omerica e in seguito, il luogo di conservazione di cui parla Rossi, non c'è: non si può citare il titolo di una preghiera o farvi allusione perché non esistono in Grecia preghiere a testo fisso, né prima né dopo la diffusione della scrittura. I poemi omerici offrono, come abbiamo visto, modelli retorici, niente di più.

Questo carattere di fluidità di formulazione appare tanto più significativo in quanto si riscontra in una lingua 'artificiale' come quella epica che tende, caratterizzata come è da economicità e tipicità, a stilizzare ogni referente, ovvero a renderlo tipico ed 'economico'⁶⁴. È stato dimostrato da Sbardella a

⁶⁰ Gill 1987, p. 489.

⁶¹ Parker 1996, p. 54, dove aggiunge: «Elaborate ritual texts are the hallmark of a more specialized priesthood and a more autonomous religious order than those of Greece».

⁶² Si ricordi che nella cultura greca sono del tutto assenti "testi sacri", vd. ad es. Parker 1996, p. 54. Va comunque ricordato il *corpus* orfico di datazione e destinazione incerte, in cui sembra emergere uno statuto della parola liturgica, e non solo, ben diversa e, probabilmente, funzionalmente opposta a quella della religione 'pubblica'. Su altri aspetti confluenti in una dimensione 'privata', semplicemente non siamo documentati.

⁶³ Rossi 1978, p. 89.

⁶⁴ Su questi punti vd. Ercolani 2006, p. 157 s. e *passim*.

questo proposito che il principio di economia, formulato da Parry, non è attivo nelle formule omeriche di onomastica divina, anzi: «tutti i sistemi divini, in maggiore o minor misura, presentano diseconomicità»⁶⁵. Sulla spiegazione di questo fatto si può discutere, ma possiamo convenire sul fatto che un'economicità del sistema di epiclesi sarebbe un principio in collisione con la funzione dell'epiclesi stessa⁶⁶. Inoltre, per quanto la preghiera abbia tutte le caratteristiche di una scena tipica, essa non presenta nessuna *tipicità*, ovvero nessun livello di sistematicità formulare. La varietà di enunciazione delle preghiere e il bassissimo livello di formularità delle stesse sono dunque significativi e caratterizzanti, e vanno spiegati con il particolare statuto della preghiera.

5. Oralità e preghiera

Per dare ragione del carattere di unicità delle preghiere, nel loro carattere estemporaneo, è necessario tornare allo statuto di “testimonianza di oralità” dei poemi omerici: all'oralità vanno infatti ricondotte le caratteristiche strutturali delle preghiere omeriche che abbiamo osservato finora. Rossi spiega il fatto che si enunci di volta in volta il testo di una preghiera con il carattere enciclopedico dell'epica: «diversamente il poeta epico: il sacerdote Crise prega Apollo (...) con una preghiera che è riportata per intero (...). La funzione è allo stesso tempo *descrittiva* e *normativa*: come si prega, come si deve pregare»⁶⁷.

La comunicazione orale a cui rimandano i poemi ha una funzione modellizzante primaria in relazione al pensiero e all'universo concettuale della società di riferimento⁶⁸. Ed è a partire da questa funzione che ricorderemo cinque conseguenze derivate dallo statuto dei poemi come testimonianza di oralità direttamente rilevanti per la preghiera:

1. La **limitazione** del sapere. Mentre in una cultura scritta, il sapere è sempre in espansione e può essere accumulato – e l'**accumulazione** è un bene prezioso per la comunità – in una cultura orale, al contrario, l'insieme di nozioni a disposizione della comunità è sottoposto a un limite: la quantità delle nozioni non può eccedere la memoria degli

⁶⁵ Sbardella 1993, p. 10.

⁶⁶ *Ibid.* Sugli epiteti divini vd. *supra*. L'ipotesi interpretativa di Sbardella è che «la formularità divina in Omero è fortemente diseconomica poiché riflette, nei contenuti e nelle forme, il linguaggio tradizionale religioso», p. 10. Come ricorda Sbardella, la connessione tra polionimia divina e diseconomicità formulare è stata per primo evidenziata da Rossi 1978, p. 115: «in favore di un insorgere coevo dei dopponi, non andrebbe dimenticata la pluralità di appellazioni divine che tanta parte ha più tardi nella vita e nella letteratura per la formalizzazione della preghiera».

⁶⁷ Rossi 1978, p. 89.

⁶⁸ Così Cardona nota come la scrittura costituisca una forma modellizzante per il pensiero e l'espressione di un universo concettuale come funzione grafica ancora prima di esserne la sua codificazione in termini linguistici Cardona 1981 pp. 49-51, oltre agli esempi portati dallo studioso si vedano anche la funzione cosmologica delle lettere dell'alfabeto ebraico nella Cabala e l'*Om* nella tradizione vedica. Sulla scrittura in questo senso vd. anche Carastro 2006, p. 165, n. 11.

individui, poiché il sapere della comunità si identifica con quello dei suoi componenti⁶⁹. Le preghiere presentano uno schema di discorso con una sua fissità ma abbastanza flessibile nella messa in parole da poter essere utilizzato a secondo delle esigenze.

2. **Partecipazione.** In quanto tale, una cultura orale (o aurale) ha un carattere egualitario sull'asse della comunicazione, nel senso che il locutore e i destinatari condividono gli stessi valori e gli stessi interessi⁷⁰. Ne consegue il fatto che non c'è una formazione professionale al di fuori della **partecipazione** comunitaria. La maggior parte delle preghiere omeriche è pubblica e diverse preghiere sono pronunciate in occasione di un sacrificio, la partecipazione costituisce quindi un elemento pertinente delle stesse⁷¹.
3. Gli **specialisti** della memoria/memorizzazione, non sono semplicemente coloro che memorizzano più di altri, come l'anziano Nestore, depositario naturale della memoria del gruppo, ma anche coloro che eccellono nella capacità di *mobilizzare questo sapere traducendolo in atti di parola*. Sono costoro i 'maestri di verità'⁷²: gli aedi prima di tutto, ma anche gli oratori particolarmente dotati, gli operatori rituali, di cui Achille fornisce un catalogo in *Il. 1. 62-63* ("un indovino, un sacerdote, un interprete dei sogni"), i *dikaspoloi*, "datori di sentenze". Questa 'specializzazione' non si identifica necessariamente con una professione, lo stesso soggetto può avere diversi ruoli e competenze (ad esempio, se Calcante è un indovino 'per professione', Eleno è indovino e guerriero). Dalla partecipazione emergono figure di **specialisti** della preghiera, gli aedi stessi naturalmente, ma anche gli operatori rituali, di cui Crise, in quanto *aretér*, rappresenta un caso esemplare, e coloro che rivestono un ruolo di leadership politico-militare⁷³.
4. Poiché questo sapere non esiste al di fuori della sua messa in parole, c'è bisogno di un'**occasione** perché diventi reale⁷⁴. Per questa ragione in una società orale/aurale si privilegiano tutte le occasioni di oralità: il discorso assembleare, la disputa, il dibattito giuridico, la preghie-

⁶⁹ Vd. ad es. Havelock 1963, pp. 42-45.

⁷⁰ Vd. su questo Svenbro 1984.

⁷¹ Il nesso preghiera – sacrificio rappresenta un elemento generale costante nel culto greco, così come quello della partecipazione. Cf. ad es. l'iscrizione LSCG 69, 25-28, proveniente da Oropo, del IV secolo a. C. ca., in cui si prescrive che in occasione di un sacrificio sia il sacerdote a pregare (κατεύχεσθαι) sulle offerte sacrificali, ma quando non è presente è colui che sacrifica a pregare e ognuno singolarmente fa la sua preghiera per il sacrificio.

⁷² Sui 'maestri di verità' vd. Detienne 1983.

⁷³ Sulla figura dell'*aretér* vd. Giordano 2010, pp. 56-57.

⁷⁴ Havelock 1963, pp. 41-42.

ra e le altre modalità di comunicazione con gli dèi. Insomma tutte le forme di 'socializzazione della parola'⁷⁵. Le preghiere omeriche sono preghiere d'**occasione**; l'occasione è la sola situazione nella quale il sapere liturgico religioso possa essere alla volta realizzato e comunicato, attraverso un atto verbale enunciato in una situazione di discorso data e diversa ad ogni volta.

5. **Variazione nello stesso** (*Variation within the same*)⁷⁶. Il carattere occasionale del sapere e l'assenza di testi da ripetere *verbatim* fanno sì che nell'enunciazione di un atto linguistico, il locutore si sovrapponga al sapere comunitario in ogni nuova enunciazione, che di fatto coincide con una nuova interpretazione. Questo è tanto vero per una norma giuridica quanto per la preghiera. Il fenomeno di *variation within the same*, è attivo nel fatto che la preghiera è ogni volta variata e adattata al contesto: l'estemporaneità e la costante diversità del testo della preghiera sono ancora un esempio di questa variazione. In questo quadro si comprende la ragione della varietà testuale delle preghiere come essenziale al suo statuto di oralità. In una cultura scritta, infatti, ovvero in una cultura in cui la scrittura rivesta un ruolo autorevole, questo tipo di ripetizione variata non ha posto: in un'enciclopedia scritta e non 'tribale', si separano i materiali e li si organizzano con un minimo di ripetizione, e nel campo liturgico si hanno 'libri di preghiere'.

6. *Unicità della preghiera omerica: un excursus comparative*

Sul piano della comparazione etnografica, il nesso preghiere libere-oralità-retorica si riscontra in una delle rare analisi di tradizioni orali di preghiera. Si tratta di una ricerca condotta nelle Sea Islands della South Carolina, isole popolate da comunità parlanti lingua Gullah, interamente di origine africana, rimaste isolate dal continente nel corso del tempo⁷⁷. Nella vita sociale di queste comunità la chiesa riveste un ruolo di centro di aggregazione, nel contesto delle cui attività la preghiera occupa un posto di grande importanza. Si tratta di preghiere prettamente orali, eseguite durante le ricorrenze e le celebrazioni liturgiche, che si presentano come composizioni improvvisate, estemporanee e libere, strutturate con l'ausilio del ritmo e di moduli retorici, formulate secondo una «specified hierarchy of arrangement»⁷⁸. Afferma Jones-Jackson a proposito della trasmissione di questo sapere liturgico che «since the prayers are not written, potential candidates for speaker must be attentive to become indoctrinated in the art of the prayer tradition». In altri termini troviamo anche

⁷⁵ Espressione di Cardona 1981, p. 50.

⁷⁶ Havelock 1963, p. 92.

⁷⁷ Vd. Jones-Jackson 1982, uno degli, quantomeno rari, studi etnologi sull'argomento.

⁷⁸ Jones-Jackson 1982, p. 22. Si noti comunque che si tratta di una cultura più aurale che orale.

in questo caso caratteristiche di partecipazione e di specialisti della memoria. Non solo. La composizione delle preghiere personali si basa, analogamente a quanto abbiamo rilevato in Omero, proprio su una struttura tripartita: «*prom, line of appeal and peroration*»⁷⁹. Questa analogia sembra indicare la presenza di un nesso tra oralità della comunicazione liturgica e forma libera ed estemporanea, ma retoricamente strutturata della preghiera. Naturalmente un dato comparativo singolo può essere poco cogente, ma certo suggerisce che la preghiera omerica e greca in generale presenta maggiori analogie con tradizioni liturgiche di culture orali o aurali che non con tradizioni scritte.

Torno qui alla distinzione tra *memoria rerum* e *memoria verborum*. Nella *memoria verborum*, la parola è reificata, imparando e ripetendo a memoria una preghiera la memorizzazione ha il fine di essere efficace e le parole hanno un potere intrinseco che l'orante mette in azione nel pronunciarla. La preghiera funziona in sé, al di là del soggetto che la pronuncia, al di là del suo stesso contenuto. Ecco infatti che si ripete a memoria una preghiera anche senza capirne il contenuto, come nelle tradizioni basate su testi sacri la cui lingua si è cessato di comprendere: il latino nel cattolicesimo, l'ebraico o l'aramaico nell'Ebraismo, l'arabo classico nell'Islam, l'avestico nello Zoroastrismo, tradizioni tutte in cui la fase della memorizzazione non coincide con quella della comprensione. La mancata comprensione del testo non invalida l'efficacia della preghiera, un'errata ripetizione in alcuni casi potrebbe invece comprometterla. Così avviene nella tradizione vedica, in cui la recitazione delle preghiere deve appunto essere corretta *verbatim*: l'incorrere in errori durante la recitazione costituisce una violazione rituale che necessita di riparazione attraverso il ricorso a uno specifico rituale espiatorio, la *prāyaścitta* (consistente in un'offerta e una recitazione mormorata)⁸⁰.

Questo breve excursus comparativo ci serve per far emergere con più chiarezza l'unicità della tradizione greca nel panorama delle culture letterate. Dopo Omero non mancano in Grecia le condizioni tecniche e cognitive per una memorizzazione esatta, ma, nonostante questo, lo statuto della preghiera non cambia, almeno fino al quinto secolo⁸¹. Per la preghiera come per molte

⁷⁹ Jones-Jackson 1982, p. 24.

⁸⁰ Ranade 2006 s.v., vd. anche Renou ap. Renou-Filliozat 1947, vol. I, § 730.

⁸¹ In questo il caso della Grecia antica si definisce come raro se non eccezionale. Goody ha sostenuto, contrariamente a un'opinione comune (Malinowsky, Lévy-Strauss e lo stesso Goody precedentemente), che una cultura orale non è capace di trasmettere un testo attraverso una memorizzazione parola per parola e la nozione stessa di una memorizzazione *verbatim* è difficile da comprendere, Goody 2000, p. 28 e ss.; solo con la scrittura le capacità e le tecniche per una memorizzazione esatta diverrebbero possibili: «it is with literacy that the notion of exact *verbatim* reproduction becomes possible and valued» (p. 43); questo limite cognitivo non è applicabile però *tout court* a qualsiasi civiltà. Per quanto riguarda la Grecia, infatti, esso spiegherebbe semmai i fenomeni omerici. Per quanto riguarda il nostro tema, le preghiere non cambiano, però, il loro statuto libero e vario dopo Omero, quando la scrittura è perfettamente conosciuta e usata. Sulle problematiche inerenti al rapporto oralità/scrittura, in Grecia e non solo, vd. Sbardella 2006, pp. 27-47 e *passim*.

altre manifestazioni, i Greci continuano a considerare l'oralità delle occasioni pubbliche e le *performance* come il luogo culturale autorevole e non la scrittura. Il nuovo mezzo non ha trasformato la Grecia in una cultura della scrittura né del libro e, per quanto riguarda la preghiera e la religione, non ha mai stabilito una forma di ortodossia né di conformità testuale: nessuna venerazione verso un testo, nessun testo sacro⁸². La riproduzione *verbatim* non gode di autorevolezza, la quale invece risiede nella parola parlata, nella capacità di persuadere un pubblico o un dio.

La preghiera è, dunque, un genere di discorso persuasivo, che si situa in una situazione di interlocuzione solidale con lo statuto della comunicazione orale, e con lo statuto normativo del testo epico. Le preghiere omeriche fungono da paradigma non per le esatte parole con cui venivano formulate, quanto perché erano un modello retorico di come si prega un dio per avere successo nel qui e ora e la "fissità" della preghiera omerica non va ricercata sul piano della *memoria verborum*, quanto su quello della *memoria rerum* ed è all'oralità che vanno ricondotte precipue caratteristiche strutturali della preghiera.

BIBLIOGRAFIA

- S. Amendola, *Donne e preghiera. Le preghiere dei personaggi femminili nelle tragedie superstiti di Eschilo*, Amsterdam 2006
- D. Aubriot, *Prière et rhétorique en Grèce ancienne (jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.): quelques jalons*, «Mètis» 6, 1991, pp. 147-165.
- D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon 1992
- C. Ausfeld, *De Graecorum Precationibus Quaestiones*, «Neue Jahrbücher», Suppl. 28, 1903, pp. 505-547
- W. F. Bakker, *The Greek Imperative: An Investigation into the Aspectual Differences Between the Present and the Aorist Imperatives in Greek Prayer from Homer up to the Present Day*, Amsterdam 1966
- J. T. Beckmann, *Das Gebet bei Homer*, Diss. Würzburg 1932
- E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969 (trad. it. Torino 1976)
- L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001
- P. Brulé, *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique*, «Kernos» 1998, pp. 13-34 (= *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, 2007, pp. 313-332)
- M. Carastro, *La cité des Mages*, Paris 2006
- G. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino 1981
- F. Chapot - B. Laurot, *Corpus des prières grecques et romaines*, Turnhout 2001.

⁸² Su questo vd. Cardona 1981, p. 159.

- M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma - Bari 1983² (Paris 1981²)
- A. Ercolani, *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma 2006
- S. D. Gill, *Prayer*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. II, 1987, pp. 489-494
- M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa - Roma 1999a
- M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999b
- M. Giordano, Rev. S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, «Scripta Classica Israelica» 20, 2001, pp. 267-272
- M. Giordano, *Tabellae auris: musica e memoria nella trasmissione della lirica monodica*, in R. Nicolai (cur.), *Rhymos. Studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*, Roma 2004, pp. 73-92
- M. Giordano, *Ritual Appropriateness in the Seven against Thebes. Civic Religion in a Time of War*, «Mnemosyne» 59, 2006, pp. 52-74
- M. Giordano, *Omero. Iliade libro I: la peste e l'ira. Introduzione e commento*, Roma 2010
- J. Goody, *The Power of the Written Tradition*, Cambridge 2000
- A. E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) - London 1963 (trad. it. Roma-Bari 1984)
- G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987
- D. Jakov - E. Voutiras, *Gebet bei den Griechen*, «ThesCRA» 3, 2005, pp. 105-141
- R. Jacobson, *Saggi di linguistica generale*, Milano 1980 (ed. or. Paris 1963)
- P. Jones-Jackson, *Oral Tradition of Prayer in Gullah*, «The Journal of Religious Thought», Spring-Summer 1982, pp. 21-33
- D. Lateiner, *Homeric Prayer*, «Arethusa» 30, 1997, pp. 241-272
- L. C. Muellner, *The Meaning of Homeric εὐχομαι through its Formulas*, Innsbruck 1976
- M. Mauss, *La preghiera e i riti orali*, Brescia 1997
- M. Nappi, *Theano – Iliade VI 297-312: Mise en scène d'une prière entre gestes et paroles*, «Anatolia Antiqua» 14, 2006, pp. 159-170
- G. Panessa, *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, II, Pisa 1991
- R. Parker, *The problem of Greek Cult Epithet*, «OpAth» 28, 2003, pp. 173-183
- R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996
- L. Pernot, *Prière et rhétorique*, in L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric* 3, 2000, pp. 213-232
- J. L. Perpillou, *La signification du verbe εὐχομαι dans l'épopée*, in *Mélanges de linguistique et de philologie offerts à Pierre Chantraine*, Paris 1972, pp. 169-182
- S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997
- H. G. Ranade, *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*, New Delhi 2006
- L. Renou - J. Filliozat, *L'Inde classique: Manuel des études indiennes*, I-II, Paris 1947
- L. E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in AA.VV. *Storia e civiltà dei Greci*, I 1, Milano 1978, pp. 73-147
- J. Rudhart, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958
- L. Sbardella, *Polionimia divina ed economicità formulare in Omero*, «QUCC» 43, 1993, pp. 7-44
- L. Sbardella, *Oralità. Da Omero ai mass media*, Roma 2006

- G. Scrofani, "Non diventate come loro!": la preghiera dei non ebrei in Mt 6, 7-8 e il Padre nostro, «ASE» 23,1, 2006, pp. 309-330
- G. Scrofani, *La preghiera del poeta nell'Alcibiade Secondo: un modello filosofico e culturale*, «Kernos» 22, 2009, pp. 159-167
- J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino 1984 (ed. or. Lund 1976)
- M. L. West, *Greek Metre*, Oxford 1984
- H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in H. S. Versnel (ed.), *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, pp. 1-64

Università della Calabria

e-mail: man.giordano@gmail.com

ABSTRACT: The paper deals with prayer, a 'transversal' genre equally belonging to the domains of religion and literature, prose and poetry. The main focus of the analysis are Homeric prayers, seen as particularly marked by the presence of oral and rhetorical elements, a presence that bears on a fundamental characteristic of Homeric and Greek prayer in general: their impromptu and free formulation. It is shown that whereas most literate cultures – both ancient and modern – have produced a fixed corpus of liturgical texts, ancient Greece is unique in not having such a collection of prayers. In keeping more with oral than with literate societies, ancient Greek literary tradition has provided templates for extemporary prayers, particularly through authoritative Homeric instances, based on a three-parts structure and rhetorical devices.

