

Φαίνεθ' ὁμοῦ νεφέεσσιν ἢ ἄλυστος ὁμοῦ νεφέεσσιν?
Vedere gli dei sul campo di battaglia
dall'*Iliade* ai *Posthomerica*

Omero e Quinto Smirneo narrano la stessa guerra, ma le divinità e le modalità con cui esse entrano in gioco sul campo di battaglia non sono le stesse: nei *Posthomerica* gli dei dell'Olimpo scendono molto più raramente sulla piana di Troia per aiutare od ostacolare i guerrieri, e anche quando lo fanno, i mortali non li possono vedere. Gli uomini talvolta non comprendono nemmeno le loro parole. Solo un ἡμίθεος come Achille o un profeta come Eleno possono capire le parole di un dio. Vi sono però altre divinità sul campo di battaglia: sono le personificazioni del fato e della battaglia, e a esse sono applicati motivi come l'invisibilità o l'essere nascosti nella nebbia, nell'oscurità, ereditati dalle divinità olimpiche di Omero.

Omero, Quinto Smirneo, divinità invisibili

Homer and Quintus of Smyrna narrate the same war, but the divinities and their ways of intervening on the battlefield are different: in the Posthomerica the gods of Olympus descend much more rarely on the plain of Troy to help or hinder the warriors, and even when they do so, mortals cannot see them. Men usually do not even understand their words. Only a ἡμίθεος like Achilles or a prophet like Helenus can understand the words of a god. However, there are other gods on the battlefield: they are the personifications of fate and battle, and Quintus applies to them motifs such as invisibility or being hidden in the fog, in darkness, inherited directly from Homer's Olympians.

Homer, Quintus Smyrnaeus, invisible gods

Questo contributo prende in esame le diverse divinità e personificazioni del fato e della battaglia in alcune loro interazioni coi mortali nell'epica greca dall'*Iliade* fino ai *Posthomerica* di Quinto Smirneo, passando per le *Argonautiche* di Apollonio Rodio. L'analisi è condotta a partire dalle diverse applicazioni del motivo del celarsi tra le nubi o nell'oscurità, particolarmente usato sul campo di battaglia. Per ragioni di affinità tematiche con i *Posthomerica*, in questo contributo sono presi in esame passi iliadici¹. Si esaminano inoltre i diversi gradi di consapevolezza del divino da parte dei mortali, che siano semidei, profeti o semplici guerrieri, e come la capacità di comprendere le parole di una divinità venga ristretta nei *Posthomerica* ai soli Achille ed Eleno. Se nell'epica arcaica e alessandrina i semidei e gli *aristeuontes* possono vedere gli dei, invece Quinto Smirneo priva persino Achille di questa facoltà.

Nell'epica greca arcaica le divinità che interagiscono coi mortali non si mostrano solitamente a essi col loro vero aspetto, bensì lo mutano oppure lo celano. Atena si cinge di una scura nuvola prima di calare tra le schiere achee per incoraggiare i guerrieri (P 551 ὡς ἢ πορφυρέη νεφέλη πυκίασασα ἔαυτήν). Poseidone e alcuni altri dei si coprono le spalle di nebbia impenetrabile quando si appostano su un alto bastione vicino a Troia per assistere alla battaglia degli uomini (Y 150 ἀμφὶ δ' ἄρ' ἄρρηκτον νεφέλην ὤμοισιν ἔσαντο). Apollo protegge Agenore dalla morte rimanendo appoggiato a una quercia vicina alle Porte Scee, nascosto in fitta nebbia (Φ 549 κεκάλυπτο

¹ Sulle differenze tra gli dei dell'*Iliade* e dell'*Odissea* vd. Kullmann 1985, Allan 2006.

δ' ἄρ' ἠέρι πολλῆ). Per i mortali gli dei sono infatti invisibili: *schol.* bT E 314-316 (Erbse) ὡς γὰρ αὐτοὶ οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις εἰσὶν ἀφανεῖς². La loro stessa sede, l'Olimpo, ha cancelli di nuvole (E 749-751), ed essi nascondono i loro cavalli tra le nubi (E 776 *περὶ δ' ἠέρα πουλὸν ἔχευεν*, Θ 50 *κατὰ δ' ἠέρα πουλὸν ἔχευεν*).

Nessuno infatti gioirebbe alla vista di Atena ed Era sul campo di battaglia, nemmeno un *aristeuon* come Ettore (Θ 377s. *εἰ νῶϊ Πριάμοιο πάϊς κορυθαίολος* "Εκτωρ / γηθήσει προφανέντε ἀνὰ πτολέμοιο γεφύρας), il quale parimenti non può resistere a Poseidone, schierato con gli Achei (Ξ 386s. *τῷ δ' οὐ θέμις ἐστὶ μιγῆναι / ἐν δαΐ λευγαλέῃ*)³. Atena afferma che persino Achille, figlio di una dea e bisnipote di Zeus, si spaventerebbe qualora un dio gli venisse incontro in battaglia: terribili sono gli dei se si manifestano (Υ 131 *χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς*)⁴. Quando infatti Atena si era palesata al solo Achille durante l'assemblea (A 198 *οἴω φαινομένη, τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὄρατο*) trattenendolo per i capelli, questi era rimasto attonito vedendo gli occhi terribili della dea: A 199s. *θάμβησεν δ' Ἀχιλλεύς, μετὰ δ' ἐτράπετ', αὐτίκα δ' ἔγνω / Παλλάδ' Ἀθηναίην· δεινῶ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν*⁵. Sappiamo però che Achille ha un rapporto privilegiato con gli dei. Non è solo un *aristeuon*⁶ ma anche un ἡμίθεος, cioè figlio di un uomo e di una divinità⁷. Nel corso della narrazione dell'*Iliade* Achil-

² Per le differenti possibilità di relazionarsi e di vedere le divinità dell'Olimpo e quelle minori in Omero vd. Rose 1956, 65s.

³ Cf. Janko 1994, 210 «His sword is so fearful (*δεινόν*) that from fear (*δέος*, the same root) no man may engage him. This excludes a duel with Hektor; [...] Since none dares face the sword, none dares meet its owner (so Heyne)». *Schol.* D Ξ 386 (van Thiel) *τῷ δ' οὐ θέμις ἐστὶ μιγῆναι / ἐν δαΐ λευγαλέῃ*: *τούτῳ δὲ ἀδύνατον ἐναντιωθῆναι καὶ ἀντιστῆναι κατὰ πόλεμον*.

⁴ Cf. il tremito che scuote Priamo quando Iris gli si avvicina: Ω 170 *τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γνῖα*.

⁵ A proposito dell'eccezionalità di questo intervento divino vd. Kirk 1985, 74. Circa la norma epica secondo cui il poeta non descrive le reazioni degli astanti all'apparizione di un dio vd. Fenik 1968, 75. Turkeltaub 2007, 52 «only the greatest heroes ever experience epiphanies, while for the common soldiery the gods always remain distant and mysterious, objects of reverence and awe. [...] The modes of perception in divine epiphanies correlate with heroic levels or grades». Turkeltaub individua cinque diverse modalità di riconoscimento delle divinità nelle epifanie iliadiche: il riconoscimento può essere non specificato, visivo, aurale, verbale oppure *post factum*, in una scala che corrisponde alla maggiore o minore vicinanza dell'eroe agli dei: *ivi* 75 «1) Achilles, who perceives the gods inherently; 2) other *hemitheoi*, who may be honored with seeing the gods; 3) favored heroes, who may hear the gods' voices and have the gods advise their decisions; 4) standard heroes, who may experience divine epiphanies, but never explicitly perceive the gods; and 5) the common soldiery who never receive any individual attention from the gods».

⁶ Circa l'*entourage* divino degli *aristeuontes* vd. Calhoun 1940, 257 «a major character must be attended by gods, [...] a hero may be helped by a god, or opposed by a god, or both, but there must be gods as part of his pomp and panoply. [...] In the *Iliad*, the divine entourage of Achilles is of course more impressive than that of any other hero, and most of the Olympian scenes are directly connected with his actions or with his spiritual and emotional crises». Sul rapporto privilegiato tra gli *aristeuontes* e gli dei vd., tra gli altri, Patzer 1996, 106-163, 199-215; Camerotto 2009, 48.

⁷ *Schol.* D M 23 (van Thiel) ἡμίθεοι: οἱ ἕνα θεὸν ἔχοντες γονεὰ καὶ ἕνα ἄνθρωπον.

le si incontra più volte con la madre Teti, riconosce Atena e si adira per l'inganno di Apollo in X 14-20, sebbene in quel caso sia il dio stesso a rivelare la propria identità. Parimenti Enea, figlio di Afrodite e di Anchise, riesce a distinguere Apollo oltre le fattezze di Perifante (P 333s. Αἰνεΐας δ' ἑκατηβόλον Ἀπόλλωνα / ἔγνω ἑσάντα ἰδών), ed Elena, figlia di Zeus e Leda, riconosce il collo, il seno e gli occhi luminosi di Afrodite, nonostante la dea abbia preso le sembianze di una vecchia: Γ 396s. καὶ ῥ' ὡς οὖν ἐνόησε θεᾶς περικαλλέα δειρήν / στήθεά θ' ἱμερόεντα καὶ ὄμματα μαρμαίροντα (cf. A 200). Lo scolio bT (Erbse) a questo verso osserva infatti che gli ἡμίθεοι sono in grado di riconoscere gli dei: ἀλλ' ἔθος τοῖς ἡμιθέοις ἐπιγινώσκειν τοὺς θεοὺς, ὡς Αἴας τὸν Ποσειδῶνα (cf. N 70-2)⁸. Vediamo però che tra questi semidei è incluso anche Aiace di Locri, figlio di Oileo e di Eriopide (N 697 = O 336) o, secondo un'altra versione mitica, della ninfa Rene (Hyg. *fab.* 97). Egli comprende che è stato un dio a spronare lui e Aiace Telamonio a combattere (N 68-72). Gli dei si riconoscono bene (N 72 ἀρίγνωτοι δὲ θεοὶ περ): nonostante Poseidone avesse preso l'aspetto e la voce di Calcante, le impronte da lui lasciate sono inequivocabili, perché si è mosso con una velocità ultraterrena (cf. N 20, 62-65). Analogamente, quando Apollo si avvicina a Ettore, anche l'*aristeuon* troiano capisce di trovarsi davanti una qualche divinità: O 247 τίς δὲ σὺ ἐσσι, φέριστε, θεῶν, ὅς μ' εἴρειαι ἄντην⁹. La definizione di semidio sembra quindi valere, più genericamente, per tutta la generazione degli eroi che combatte a Troia¹⁰. D'altronde, la maggior parte di loro può vantare un ascendente divino in un qualche punto dell'albero genealogico. La capacità degli ἡμίθεοι e degli *aristeuontes* di vedere le divinità si ritrova anche nello *Scutum* pseudoesiodico, dove il semidio Eracle può vedere Atena, con cui conversa, e Ares, che riesce a ferire.

Uno degli episodi più spettacolari dell'*Iliade* è sicuramente quello in cui Atena permette a Diomede, figlio di due mortali, di riconoscere gli dei sul campo di battaglia togliendo la nebbia dagli occhi dell'*aristeuon*: E 127s. ἀγλὺν αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἢ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εὖ γινώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα¹¹. L'eroe riesce così a riconoscere Atena (E 815 γινώσκω σε, θεά, θύγατερ Διὸς αἰγιόχοιο), come anche

⁸ Cf. *schol.* bT A 199-200 (Erbse) αὐτίκα δ' ἔγνω / <Παλλάδ' Ἀθηναίην>: εἶδεν: ἢ ὅτι συνήθησεν ἢ θέα τοῖς ἐπικουρουμένοις "Ἕλλησιν, ἢ ὅτι τοῖς διογενέσι δηλοῦνται οἱ θεοὶ, ὡς τῇ Ἑλένη (sc. Γ 396-7).

⁹ Lo scoliasta si domanda se gli ἡμίθεοι siano gli eroi della generazione precedente, quella di Eracle: *schol.* bT M 23 (Erbse) καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν: [...] ἄρα οὖν τοὺς σὺν Ἡρακλεῖ φησιν.

¹⁰ *Schol.* D A 4 (van Thiel). D'altronde per Esiodo i semidei sono l'intera "stirpe divina degli eroi" (*Op.* 159s. ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται / ἡμίθεοι). Cf. Opp. *Ap. Cyn.* III 245-249. Rose 1956, 68-71 offre interessanti paralleli con l'*Eneide* di Virgilio.

¹¹ Cf. Smith 1988, 172 «Homer often uses the verbs γινώσκω or νοέω to indicate the moment when the penetrating gaze of a shrewd mortal senses the divine nature». Gli scoli si interrogano sul senso di E 128: Diomede potrà distinguere gli dei dagli uomini (*schol.* T E 128a1. Erbse <ὄφρ' εὖ γινώσκεις ἡμὲν θεὸν> ἠδὲ καὶ ἄνδρα: ὁμοιωθέντα ἀνδρὶ, ἵνα διακρίνης καὶ τὸν ὄντως ἄνδρα: τοῦτο γὰρ δηλοῖ ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα) oppure gli dei che hanno assunto fattezze umane da quelli che hanno mantenuto il proprio aspetto (*schol.* b E 128a2. Erbse ὅπως εὖ διακρίνοιο καὶ τὸν ἄτρεπτον θεὸν καὶ τὸν ὡς ἄνδρα πάλιν θεόν)? A proposito della capacità dei mortali di vedere gli dei vd. Slatkin 2007.

a vedere e ferire Afrodite, quando la dea protegge Enea nascondendolo col peplo (E 315s., 330-342)¹². Diomede si scaglia contro Apollo (E 459), rabbrivisce alla vista di Ares (E 596 Τὸν δὲ ἰδὼν ῥίγησε, 824 γιγνώσκω γὰρ Ἄρηα μάχην ἀνὰ κοιρανέοντα) quando lo vede oltre le sembianze mortali (E 602-604), e riesce a ferirlo con l'aiuto di Atena. Se i Troiani e gli Achei possono udire il grido di Ares, che li terrorizza, così l'*aristeuon* Diomede può anche vedere il dio manifesto tra le nubi mentre torna verso il cielo: E 866s. Τυδεΐδη Διομήδῃ χάλκεος Ἄρης / φαίνεθ' ὁμοῦ νεφέεσσιν, ἰὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν. La potenza visiva di questa scena è notata già dagli scoliasti: *schol.* T E 866-7 (Erbse) τοῖος Τυδεΐδη < - / φαίνεθ' >: γραφικῶς ἔχει Διομήδης τὴν ἄνοδον θεώμενος Ἄρεος.

Non tutti i guerrieri possono però vedere le divinità sul campo di battaglia: è l'aedo – che ovviamente ha ben chiara l'identità degli dei presenti sulla scena¹³ – ad affermare che è Apollo, con le spalle coperte di nuvole, a guidare Ettore e le schiere troiane (O 307s. πρόσθεν δ' ἔκ' αὐτοῦ Φοῖβος Ἀπόλλων / εἰμένους ὤμοιιν νεφέλην); solo l'aedo e il suo pubblico sanno che è Apollo a colpire Patroclo in Π 787-804, perché il dio si è celato con molta nebbia (Π 790 ἠέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησε) e quindi nessuno dei guerrieri presenti, tantomeno Patroclo, lo ha visto avvicinarsi nella mischia (Π 789 ὁ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν). Patroclo tuttavia deduce l'identità di Apollo poco prima di morire: Π 844-846 σοὶ γὰρ ἔδωκεν / νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἳ μ' ἐδάμασαν / ῥηϊδίως, 849 ἀλλὰ με Μοῖρ' ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός. Come osserva D. Turkeltaub (2007, 57), tutti gli eroi che, nel corso di uno scontro, comprendono l'identità del dio unicamente dopo che questi ha agito vengono poi uccisi proprio da quella divinità, direttamente o indirettamente.

Gli dei si celano nelle nubi prima di entrare in contatto coi mortali, ma esistono anche altre modalità con cui essi nascondono il loro vero aspetto: quando devono comunicare coi mortali, le divinità dell'Olimpo prendono solitamente le sembianze di uno dei guerrieri presenti sulla piana di Troia (*schol.* bT E 785 ἀλλ' ἔθος Ὀμήρω τοῖς παροῦσιν εἰκάζειν τοὺς θεούς). Possono prendere un aspetto generico (p. es. Φ 285), ma più spesso ne assumono uno specifico, quello che pensano possa convincere l'eroe in questione ad agire secondo la loro volontà (p. es. E 462, N 215-230, Ξ 135-152). Sia che gli dei si nascondano tra le nubi o nell'oscurità, sia che assumano le sembianze di un mortale, ciò che conta è che solitamente non si rivelano agli occhi degli uomini col loro vero aspetto.

¹² *Schol.* b E 315a (Erbse) <πρόσθε δε οἱ πέπλοιο φαεινοῦ πτόγμα κάλυψεν:> ἔμπροσθεν δὲ φησιν αὐτοῦ τὸν πέπλον ἐπέτασε πρὸς τὸ καλύψαι αὐτόν. *Schol.* A E 315 (Erbse) πρόσθε δε οἱ: ἔμπροσθεν — κρύψει αὐτόν. *Schol.* T E 316 (Erbse) ἔρκος ἔμεν βελέων: ἔρκος ὡς ἀφανείας ποιητικόν. Per l'eccezionalità di questo salvataggio e la concentrazione di molti eventi soprannaturali in E vd. Fenik 1968, 39.

¹³ Vd. B 484-486. A proposito della differente conoscenza del narratore e dei personaggi circa gli dei in azione in Hom. vd., tra gli altri, Chantraine 1952, 50-56. Per la morfologia caratteristica dell'eroe che include anche i poeti vd. Brelich 1958, 320-322.

Apollonio Rodio

È interessante valutare il modo in cui Apollonio Rodio si confronta con questo modello omerico nelle *Argonautiche*, sebbene in questo poema gli dei non intervengono sul campo di battaglia. Se è vero che Apollo si mostra due volte agli Argonauti, si deve notare che la prima di queste apparizioni non ha alcun risvolto ai fini della trama e non comporta alcun contatto tra i mortali e il dio, che pare incrociare solo casualmente il loro cammino (II 674-684)¹⁴. Entrambe le apparizioni di Apollo sono legate alla luce: nella seconda gli Argonauti navigano nelle fitte tenebre, spaventati, e Apollo risponde alle preghiere di Giasone scendendo dal cielo e levandogli l'arco dorato, che diffonde un chiarore nella notte e mostra così agli Argonauti l'isola di Anafe, dove essi consacrano un santuario ad Apollo Eglete (IV 1694-1718). Come osserva V. Knight (1995, 273) «it is uncertain whether the Argonauts recognise Apollo's bow (possibly remembering it from 2. 678) or see only a shaft of light».

Nelle *Argonautiche* gli dei dell'Olimpo non scendono dall'Olimpo velati di nebbia per comunicare con i mortali. È più frequente che siano le divinità minori a farlo¹⁵: nel quarto libro Teti comunica a Peleo le istruzioni per oltrepassare le rupi Plancte, ma nessuno dei compagni si renderà poi conto dell'aiuto delle Nereidi. Le eroine di Libia compaiono a Giasone per consigliargli la via da intraprendere nel deserto, ma poi scompaiono nella nebbia o nelle nubi: IV 1361s. οὐδ' ἔτι τὰσδ' ἀνὰ χῶρον ἐσέδρακον, ἀλλὰ τις ἀχλύς / ἢ ἐ νέφος μεσηγῶ φαινομένης ἐκάλυψεν. Il motivo dell'essere nascosto nella nebbia viene applicato da Apollonio Rodio anche a Eracle: nel primo libro l'eroe naviga e percorre le prime tappe insieme ai compagni, ma una tale tipologia di eroe tradizionale non trova posto in questo poema epico¹⁶, e dunque Eracle non prosegue il viaggio con gli Argonauti. Nel quarto libro però, dopo che l'eroe ha terminato le imprese assegnategli, gli Argonauti sembrano quasi sul punto di poterlo incontrare di nuovo. Ma ormai nessuno di loro potrebbe mai raggiungerlo e nemmeno distinguerne la figura con certezza. A Linceo, eroe dalla vista particolarmente acuta (IV 1466s. Λυγκεύς γε μὲν ὄξεια τηλοῦ / ὄσσε βαλεῖν), sembra di poterlo vedere in lontananza “come si scorge o pare di scorgere la luna velata di nebbia nel primo giorno del mese”, quando essa non riflette alcuna luce: IV 1479s. ὥς τις τε νέφ' ἐνὶ ἡματι μῆνην / ἢ ἴδεν ἢ ἐδόκησεν ἐπαχλύουσιν ιδέσθαι. Eracle sta per

¹⁴ Per la possibilità che l'apparizione di Apollo sia un'allegoria del mattino vd., tra gli altri, Feeney 1991, 76.

¹⁵ Cf. Claus 2016, 135 «Apollonius was indeed thinking about an eventual complete physical separation of gods from humans, making of the generation of the Argonauts and their immediate progeny a transitional era after which there would be no more mixed matings and semi-divine offspring». Per le funzioni degli dei minori in Apollonio Rodio vd. Claus 2016, 149, ma anche Knight 1995, 267-271, mentre per le divinità orientali, acquatiche e quelle delle generazioni precedenti a Zeus, vd. Knight 1995, 274-276.

¹⁶ Vd., tra gli altri, Pietsch 1999, 99s. Il trattamento di Eracle nelle *Argonautiche* è discusso in Feeney 1986, Bär 2018, 73-99. Per le affinità e differenze tra eroi e divinità vd., tra gli altri, Brelich 1958, 353-365.

entrare a far parte della schiera degli immortali ed è dunque ormai rappresentato come una divinità omerica: impossibile da vedere con chiarezza, velato dalla nebbia.

Quinto Smirneo

Se in Omero sono le divinità dell'Olimpo ad avvolgersi nelle nubi o nella nebbia prima di entrare in contatto con i mortali, in Apollonio questo motivo è applicato alle divinità minori e a Eracle divinizzato. È noto che nei *Posthomerica* di Quinto Smirneo le azioni degli dei dell'Olimpo sul campo di battaglia sono ridotte al minimo¹⁷. Una delle poche scene in cui Quinto rappresenta in modo tradizionale l'arrivo di un dio dall'Olimpo è nel terzo *logos*: come accade già nell'*Iliade* per Patroclo (Π 789s. ὁ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν, / ἤέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος)¹⁸, anche qui Apollo si rende invisibile tra le nubi avvolgendosi nella nebbia prima di colpire: III 60s. αἴστος ὁμοῦ νεφέεσσιν ἐτύχθη· / ἤέρα δ' ἔσσάμενος. Non possiamo non notare il grande cambiamento rispetto all'*Iliade*, dove un *aristeuon* come Diomede era stato in grado – seppur in via eccezionale – di vedere Ares manifesto tra le nubi mentre tornava al cielo (E 867 φαίνεθ' ὁμοῦ νεφέεσσιν) e Achille – *aristeuon* e di ascendenza divina – riusciva sempre a vedere le divinità con cui conversava¹⁹. Nei *PH* invece nemmeno Achille sembra poter scorgere le divinità²⁰. Nonostante il poeta descriva l'arrivo di Apollo come terrificante, con l'arco e la faretra che risuonano (III 34s. ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῶ / γωρυτὸς καὶ τόξα μέγ' ἴαχεν), gli occhi di fuoco (III 35s. ἐκ δέ οἱ ὄσων / πῦρ ἄμοτον μάρμαιρε) e il terremoto scatenato dal dio (III 36 ποσὶν δ' ὑπὸ κίννυτο γαῖα), non viene registrata alcuna reazione da parte degli astanti: nessuno si accorge di lui e Achille gli presta attenzione solo quando il dio, fermatosi davanti a lui (III 34 ἔστη δ' Αἰακίδαο καταντίον), inizia a minacciarlo verbalmente. La voce di Apollo è familiare ad Achille (cf. l'incontro iliadico con Apollo in X 7-20) e dunque l'eroe la riconosce (III 37-39 Ἀχιλῆα / ... θεοῦ ὅπα ταρβήσαντα / θεσπεσίην, 43 ὁ δ' ἄρ' οὐ τι θεοῦ τρέσεν ἄμβροτον αὐδήν) e risponde chiamando il dio col suo nome (46 Φοῖβε). Lo schema è

¹⁷ Dopo aver catalogato i pochi interventi divini nei *PH*, James 2004, xxviii afferma «it is reasonable to conclude that miraculous intervention in the action of human combatants was one feature of the Homeric epics from which Quintus chose to depart for the most part». Cf. Ferreccio 2018, xviii-xxiii, dove si parla di inversione della frequenza, con «alcuni dèi citati spesso in Omero» che diventano «mere comparse nell'opera di Q. Sm. e, viceversa, divinità che fanno sporadiche apparizioni nei poemi omerici sono menzionate molte volte nei *Posthomerica*». Per le tecniche usate da Q. Sm. per evitare di coinvolgere gli dei dell'Olimpo nelle sequenze narrative vd. Barbaresco 2021.

¹⁸ Cf. Ov. *met.* XII 598s. *nebula velatus in agmen / pervenit*.

¹⁹ P. es., nell'*Iliade* Achille incontra Teti più volte, ma ciò non accade mai nei *PH*. È vero che in II 164-182 Zeus proibisce agli dei di intervenire, ma già nel primo *logos* nessuno di loro era sceso sul campo di battaglia: vediamo in azione solo le personificazioni del fato, della battaglia e delle emozioni.

²⁰ Cf. Vian 1963, 97 n. 4, dove sostiene che Achille riconosce Apollo solo dalla voce, non dall'aspetto, poiché non lo può vedere.

lo stesso di Π, ma se Patroclo era stato in grado di riconoscere il dio unicamente poco prima di morire, non avendo né visto il dio né udito la sua voce (Π 789s.), così invece nei *Posthomerica* Achille, che è appunto un ἡμίθεος, può udire la voce e discernere le parole di Apollo, ma non è in grado di vederlo.

Dopo la morte di Achille, di Aiace e di Euripilo, Apollo scende nuovamente dall'Olimpo, stavolta con l'intenzione di ferire Neottolema proprio nel punto in cui aveva colpito il padre, alla caviglia (IX 304-306): il dio è avvolto dalle nubi (IX 292s. ἔκθορεν Οὐλύμπιοι καλυψάμενος νεφέεσσι / Λητοΐδης), nessun mortale lo vede, nemmeno Neottolema, ma i guerrieri ne odono il grido di guerra (IX 298s. Ἐκ δ' ἐβόησε / σμερδαλέον), che infonde coraggio nei Troiani e paura negli Achei. Grazie all'intervento di Poseidone, Neottolema non verrà ucciso da Apollo, ma possiamo notare che, diversamente da quanto accade nell'*Iliade* e nello *Scutum* pseudoesiodico, nei *Posthomerica* nemmeno gli ἡμίθεοι hanno la capacità di vedere gli dei. Le loro parole sembrano essere comprensibili solo a un ἡμίθεος come Achille o a un profeta, come Eleno. Quando infatti Ares giunge dall'Olimpo per incoraggiare i Troiani, nessuno dei guerrieri lo può vedere: VIII 250-252 οὐ γὰρ ἴδοντο / ἄμβροτον ἀθανάτοιο θεοῦ δέμας οὐδὲ μὲν ἴππους / ἥρι <γὰρ> κεκάλυπτο. Tutti sentono unicamente la voce divina, e rimangono stupiti: VIII 249s. Οἱ δ' αἰόντες / θεσπεσίην ὅπα πάντες ἐθάμβεον. Nessuno riesce a comprendere da dove giunga la voce (VIII 252s. θέσκελον αὐδὴν / ἔκποθεν αἰσούσαν ἄδην εἰς οὐατα Τρώων), tranne l'indovino Eleno, il quale capisce che è Ares a gridare per incoraggiarli alla battaglia (VIII 252-254 Νόησε δὲ ... ἀντιθέου Ἐλένοιο κλυτὸς νόος), e lo comunica ai compagni. Nei *Posthomerica* sono gli dei stessi a non volersi rivelare ai mortali, come ci fa sapere il poeta in un commento sulla *theomachia*: XII 184s. ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποισι πέλεν δέος, οὐδ' ἐνόησαν / αὐτῶν ἐννεσίησι θεῶν ἔριν. Le divinità scendono di corsa sulla piana di Troia per combattere tra di loro. Si slanciano gli uni contro gli altri con grida terribili (XII 177-179)²¹, i filotroiani scagliano contro i filoachei pezzi di montagne (XII 185-189), ma nessun mortale ode nulla: nessuno si accorge della loro presenza, perché gli dei non vogliono.

Sebbene la presenza degli dei dell'Olimpo sul campo di battaglia sia molto rara nei *Posthomerica*, sono invece molto numerosi i passi in cui sono presenti le personificazioni del fato o della battaglia, come osserva già A. Köchly nella sua edizione dei *Posthomerica* del 1850 (*prolegomena* v-vii). Nella descrizione della battaglia che segue la morte di Paride, Quinto Smirneo mette in scena Eris ed Enyo che si aggirano tra i guerrieri (XI 8s.), le Keres che impazzano, Phoibos e Ares che incitano le schiere insieme a Deimos, cosparso di λύθρος sanguinolento (XI 14 φοινήντι λύθρω πεπαλαγμένος, cf. VIII 275s. ἐδέυετο δ' αἵματι πολλῶ / δεινὸς Ἄρης)²². Come qui anche in VIII 324-328 la presenza di Ares, delle Keres, di Moros ed Eris infonde coraggio nei Troiani e mette in rotta gli Achei. Per non irritare né Ares né Teti, Enyo non aiuta nessuna delle due schiere, bensì si aggira tra i guerrieri con le braccia e le mani sporche di sangue, con scuro sudore che le scorre dalle membra, gioendo della

²¹ Per uno studio sulla *theomachia* iliadica e quella dei *Posthomerica* vd. Carvounis 2008.

²² A proposito del λύθρος e del sangue in Q. Sm. vd. Barbaresco 2019.

mischia (VIII 286-290). Non parteggia né per Achille né per Memnone (II 525), come neanche per Neottolemo o Euripilo (VIII 186s.), bensì gioisce nell'attizzare la mischia (VIII 425s.), "stendendo uguale il combattimento su entrambi i fronti" (XI 237s. Ἐκάτερθε δ' ἴσῃν ἐτάσσουσεν Ἐννώ / ὕσμίνην).

Quinto Smirneo apprezza e riprende un motivo specifico che è proprio della rappresentazione della battaglia per applicarlo alle divinità della guerra. Le personificazioni adornano un considerevole numero di scene di *mache* e di *monomachia*: l'equilibrio del duello tra Achille e Memnone – causato dal fatto che entrambi godono del favore divino, delle loro madri, di Efesto e di Zeus (II 454-460) – fa godere Eris (II 460) e si infrange solo con l'arrivo delle due Keres nella *psychostasia*. Successivamente le Keres gioiscono guardando i combattimenti (XI 151s.), Ares ride ed Enyo grida terribilmente (XI 152s.). Come Enyo, nemmeno Eris sceglie quale schiera aiutare, bensì incita tutti allo scontro (VI 359, VIII 68, 191s., IX 324, insieme alle Keres IX 145-147, anche nel duello IV 195). Rimanendo in disparte, Aisa esulta prima di far uccidere Penthesilea (I 390-393), ed erra per il campo di battaglia (XI 306 ὁλοῆ γὰρ ἐπήϊεν Αἴσα κυδοιμόν). Kydoimos si aggira tra le schiere insieme a Thanatos e alle Keres (I 308-310), oppure in compagnia di Phonos (VI 350s.). Nonostante questo catalogo non abbia la pretesa di essere pienamente esaustivo, non è difficile notare come Quinto Smirneo introduca sul campo di battaglia le personificazioni molto più frequentemente di quanto accada nell'epica arcaica²³, dove sono presenti in guerra soprattutto gli dei olimpi, o in quella alessandrina, dove sono invece divinità minori a comparire più spesso di quelle olimpie. Poiché sono presenti già in Σ e nello *Scutum* esiodeo, non ci sorprenderà vedere simili personificazioni anche nell'*ekphrasis* dello scudo di Achille tratteggiata da Quinto, dove sono effigiati Phobos, Deimos ed Enyo con le membra imbrattate di sangue (V 29s.), ma anche Eris, le Erinni, le Keres, Thanatos e le Hysminai, dai cui arti scorrono a terra sangue e sudore (29-37): nella descrizione dello scudo, l'attenzione del narratore non è volta tanto agli effettivi scontri tra mortali (V 26-28) quanto invece al catalogo delle personificazioni²⁴.

È interessante notare che il motivo del celarsi tra le nubi, tradizionalmente impiegato per le divinità dell'Olimpo, è spesso applicato da Quinto anche alle personificazioni: quando conduce Penthesilea verso la morte, Aisa è avvolta nell'oscurità (I 393 ἀμφὶ δέ μιν ζόφος ἔκρυψε) ed è sempre invisibile (I 394 αἰὲν ἄιστος εὐόσα). Eris guida Paride verso il fatale scontro con Filottete rimanendo invisibile, con le spalle avvolte in una nube di sangue: X 53-55: Ἐρις μεδέουσα κυδοιμοῦ / οὐ τι φαινομένη· περὶ γὰρ νέφος ἄμπεχεν ὤμους / αἰματόεν (cf. O 307s., Y 150, ps. Hes. *Scut.* 269). L'ambasceria che giunge da Filottete gli comunica che i suoi mali non sono dovuti agli Achei, i quali lo hanno abbandonato a Lemno, bensì alle Moire che, non viste, si

²³ Vd. p. es. Δ 439-445, dove insieme ad Ares e Atena sono presenti sul campo di battaglia Deimos, Phobos ed Eris, ma anche E 517s. (Eris con Apollo e Ares), Λ 4, 73-77, Y 47s.

²⁴ Vd. Kakridis 1962, 54. Per le risonanze tra questo passo dei *PH* e l'epica arcaica vd. Vian 1966, 19 n. 3, ma soprattutto James-Lee 2000, 46. A proposito delle personificazioni e del Fato in Q. Sm. vd., tra gli altri, James-Lee 2000, 12, 45s.; Wenglinsky 2002, 78-86; Gärtner 2007; Maciver 2007; Ferreccio 2018, xxiiis.; Barbaresco 2021.

aggirano sempre tra gli uomini: IX 417s. ἀλλ' αἰεὶ μογεροῖσιν ἐπ' ἀνδράσιν ἀπροτίοπτοι / στρωφῶντ' ἤματα πάντα. Lo stesso lessico è usato da Quinto persino per i beni e i mali, che nemmeno gli dei possono vedere benché stiano sulle loro ginocchia. Essi, mescolati dalle Moire (VII 70s.), sono invisibili, nascosti nella nebbia divina: VII 72-74 Καὶ τὰ μὲν οὐ τις / δέρεται ἀθανάτων, ἀλλ' ἀπροτίοπτα τέτυκται / ἀχλύι θεσπεσίῃ κεκαλυμμένα.

Nell'epica arcaica dunque gli dei dell'Olimpo interagiscono spesso coi mortali, solitamente celandosi nell'oscurità o nella nebbia: sono invisibili perché altrimenti sarebbero troppo spaventosi per i mortali. Solo gli ἡμίθεοι e gli *aristeuontes* possono vederli e comunicare con loro, mentre gli altri guerrieri non riescono a distinguerli con chiarezza. Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio gli dei dell'Olimpo non hanno molti contatti con Giasone e i suoi compagni, bensì sono soprattutto le divinità minori a interagire con loro, sebbene la maggior parte degli eroi non li riesca comunque a vedere. Nei *Posthomerica* di Quinto Smirneo invece, gli dei dell'Olimpo non sono visibili a nessuno, le loro voci possono essere udite da tutti i guerrieri, ma solo un semidio come Achille o un profeta come Eleno le può comprendere. Gli dei dell'Olimpo saranno anche meno presenti, ormai *tenuissimae umbrae per imitationem ... ex splendidis Homeri imaginibus descriptae* (Köchly 1850, V), ma Aisa, Eris e le Moire sono certamente pronte a prendere il loro ruolo sul campo di battaglia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

EDIZIONI CRITICHE

Ap. Rh.

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, texte établi et commenté par F. Vian et traduit par É. Delage, I-III, Paris 1974-1981.

Hom. *Il.*

Homerus *Ilias*, recensuit et testimonia conguessit M.L. West, volumen prius rhapsodias I-XII continens, volumen alterum rhapsodias XIII-XXIV et indicem nominum continens, Stuttgart-Leipzig-München 1998-2000.

Hom. *Od.*

Homerus *Odysea*, recensuit et testimonia conguessit M.L. West, Berlin-Boston 2017.

Q. Sm.

Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, texte établi et traduit par F. Vian, I-III, Paris 1963-1969 (repr. 2003).

STUDI

Allan 2006

W. Allan, *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, «JHS» 126 (2006), 1-35.

Bär 2018

S. Bär, *Herakles im griechischen Epos. Studien zur Narrativität und Poetizität eines Helden*, Stuttgart 2018.

Barbaresco 2019

K. Barbaresco, *La terra e il sangue (secondo Quinto Smirneo)*, «Lexis» 37 (2019), 323-339.

Barbaresco 2021

K. Barbaresco, *Disempowering the gods*, in S. Bär – L. Ozbek – E. Greensmith (ed.), *Writing Homer Under Rome: Quintus of Smyrna In and Beyond the Second Sophistic*, Edinburgh 2021 (in corso di pubblicazione).

Brelich 1958

A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Calhoun 1940

G.M. Calhoun, *The Divine Entourage in Homer*, «AJPh» 61 (1940/3), 257-277.

Camerotto 2009

A. Camerotto, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto dell'epica greca arcaica*, Padova 2009.

Carvounis 2008

K. Carvounis, *Transforming the Homeric Models: Quintus' Battle among the Gods in the Posthomerica*, «Ramus» 37 (2008), 60-78.

Chantraine 1952

P. Chantraine, *Le divin et les dieux chez Homère*, in H.J. Rose – P. Chantraine – B.

- Snell – O. Gigon – H.D.F. Kitto – F. Chapouthier – W.J. Verdenius (ed.), *Entretiens sur l'Antiquité Classique. Tome 1. La Notion du Divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Genève 1952, 45-94.
- Clauss 2016
 J.J. Clauss, *Heldendämmerung Anticipated: The Gods in Apollonius' Argonautica*, in J.J. Clauss – M. Cuypers – A. Kahane (ed.), *The Gods of Greek Hexameter Poetry from the Archaic Age to Late Antiquity and Beyond*, Stuttgart 2016, 135-151.
- Feeney 1986
 D.C. Feeney, *Following after Hercules, in Apollonius and Vergil*, «PVS» 18 (1986), 47-83.
- Feeney 1991
 D.C. Feeney, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, New York 1991.
- Fenik 1968
 B. Fenik, *Typical Battle Scenes in the Iliad: Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Wiesbaden 1968.
- Ferreccio 2018
 A. Ferreccio, *Gli epiteti degli dèi nei Posthomericorum libri XIV di Quinto Smirneo*, Roma 2018.
- Gärtner 2007
 U. Gärtner, *Zur Rolle der Personifikationen des Schicksals in den Posthomericorum libri V des Quintus Smyrnaeus*, in M. Baumbach – S. Bär (ed.), *Quintus Smyrnaeus. Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, Berlin-New York 2007, 211-240.
- James 2004
The Trojan Epic. Posthomericorum libri XIV, translated and edited by A. James, Baltimore-London 2004.
- James-Lee 2000
 A.W. James – K. Lee, *A Commentary on Quintus of Smyrna, Posthomericorum libri V*, Leiden-Boston-Cologne 2000.
- Janko 1994
 R. Janko, *The Iliad: a Commentary, Volume IV: Books 13-16*, Cambridge 1994.
- Kakridis 1962
 P.J. Kakridis, *Κόιντος Σμύρναϊος. Γενική μελέτη τῶν Μεθ' Ὀμηρον καὶ τοῦ ποιητῆ τους*, Athens 1962.
- Kirk 1985
 G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary, Volume I: Books 1-4*, Cambridge 1985.
- Knight 1995
 V. Knight, *The Renewal of Epic: Responses to Homer in the Argonautica of Apollonius*, Leiden 1995.
- Köchly 1850
Κοῖντων τὰ μεθ' Ὀμηρον. Quinti Smyrnaei Posthomerorum libri XIV, recensuit prolegomenis et adnotatione critica instruxit A. Köchly, Leipzig 1850.
- Kullmann 1985
 W. Kullmann, *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, «HSPH» 89 (1985), 1-23.

Maciver 2007

C.A. Maciver, *Returning to the Mountain of Arete: Reading Ecphrasis, Constructing Ethics in Quintus Smyrnaeus' Posthomerica*, in M. Baumbach – S. Bär (ed.), *Quintus Smyrnaeus: Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, Berlin-New York 2007, 259-284.

Patzer 1996

H. Patzer, *Die Formgesetze des homerischen Epos*, Stuttgart 1996.

Pietsch 1999

Ch. Pietsch, *Die Argonautika des Apollonios von Rhodos. Untersuchungen zum Problem der einheitlichen Konzeption des Inhalts*, Stuttgart 1999.

Rose 1956

H.J. Rose, *Divine Disguisings*, «HThR» 49 (1956/1), 63-72.

Slatkin 2007

L. Slatkin, *Tragic Visualizing in the Iliad*, in C. Kraus – S. Goldhill – H. Foley – J. Elsner (ed.), *Visualizing the Tragic. Drama, Myth, and Ritual in Greek Art and Literature*, Oxford 2007, 19-34.

Smith 1988

W. Smith, *The Disguises of the Gods in the Iliad*, «Numen» 35 (1988/2), 161-178.

Turkeltaub 2007

D. Turkeltaub, *Perceiving Iliadic Gods*, «HSPH» 103 (2007), 51-81.

Vian 1963

Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère. Tome I (Livres I-IV)*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1963.

Vian 1966

Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère. Tome II (Livres V-IX)*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1966.

Wenglinsky 2002

M. Wenglinsky, *The Representation of the Divine in the Posthomerica of Quintus of Smyrna*, tesi di dottorato, New York 2002.