

Come e quando nasce, in Grecia, la riflessione sul linguaggio? Quali rapporti intercorrono tra voce e significato linguistico? E che ruolo ha in questo sviluppo Omero, capostipite della tradizione letteraria in Occidente? Attraverso un'analisi dei concetti di 'voce' e 'voce articolata' il libro ricostruisce il legame tra enciclopedia omerica e naturalismo greco e risolve in maniera inedita il problema dell'origine della riflessione sul linguaggio in Grecia.

Patrizia Laspia (Roma 1961) è dottore di ricerca in filosofia. Si occupa di storia delle dottrine linguistiche nell'antichità greca, con particolare attenzione ai problemi fonetici. Fra i suoi lavori ricordiamo: *"Cervello, mente e linguaggio: Ippocrate contro il cognitivismo"* (1994); *"Tre modelli di produzione della voce: Ippocrate, Aristotele e Galeno"* (1995); *"Enciclopedia omerica e origini della riflessione sul linguaggio in Grecia"* (1996).

L. 25.000

ISBN 88-373-0313-0



9 788837 303136

B

**Patrizia Laspia** **OMERO LINGUISTA**  
Voce e voce articolata  
nell'enciclopedia omerica

a

B  
L  
S  
E

Patrizia Laspia

OMERO LINGUISTA  
Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica

B

E

L

NOVECENTO

E

La Casa Editrice Novecento ringrazia Marco Carapezza  
per il prezioso contributo alla realizzazione della collana.

Patrizia Laspia

## OMERO LINGUISTA

*Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*

Laspia, Patrizia <1961>  
Omero linguista: voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica /  
Patrizia Laspia. - Palermo: Novecento, 1996.  
(Babele: linguaggi e filosofia)  
ISBN 88-373-0303-3  
1. Omero - Lingua. SBN Pal 0119003  
883.01 CDD 20  
CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana.

Volume pubblicato con un contributo dell'Assessorato dei Beni Culturali  
e Ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana

© 1996 Copyright by Edizioni Novecento - 90141 Palermo, via Siracusa, 16  
Tutti i diritti riservati

NOVECENTO

λέγωμεν ἀρξόμενοι κατὰ φύσιν πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων

*ad A. F.*

## PREMESSA

Questo lavoro, concepito nell'ambito del Dottorato di Ricerca in Filosofia del linguaggio: teoria e storia, V ciclo, e idealmente facente parte di un più ampio progetto concernente i modelli di produzione della voce nella Grecia antica, rappresenta la rielaborazione della mia tesi, il cui titolo originario era "Voce e voce articolata in Omero". Desidero pertanto in primo luogo ringraziare quanti, fra i membri del Collegio dei Docenti, hanno seguito più da vicino le varie fasi di questo lavoro, ed in particolare i Prof. Tullio De Mauro, Federico Albano Leoni, Silvana Ferreri, Lia Formigari, Daniele Gambarara e Stefano Gensini. Un ringraziamento particolare va al mio direttore di tesi, Franco Lo Piparo, a cui mi lega un rapporto di collaborazione e di amicizia più che decennale.

Desidero inoltre ringraziare il Prof. Salvatore Nicosia, titolare della cattedra di Letteratura greca I, e la Prof. Valeria Andò, docente di Cultura greca, dell'Università di Palermo, per l'aiuto e i preziosi consigli datimi nelle varie fasi di redazione del lavoro, e il Prof. Gennaro d'Ippolito, direttore dell'Istituto di Filologia greca della stessa Università, per la sua disponibilità alle mie richieste.

Un sentito ringraziamento va ancora a quanti, fra docenti e studenti, hanno collaborato alla gestione della biblioteca di Filologia greca dell'Università di Palermo, che ha reso possibile la fruizione quasi illimitata di materiale informatico e librario. Desidero inoltre ringraziare il personale delle biblioteche dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Roma, La Sapienza, e del Deutsches Archäologisches Institut di Roma, per la gentile e costante disponibilità.

Un ringraziamento affettuoso va infine a coloro che, a vario titolo, mi sono stati vicini nelle varie fasi di redazione di questo lavoro: Marco Carapezza, Simone Lucido, Andrea Cozzo, Sebastiano Vecchio, Simona Corso, Carlo Lauro, Francesca Piazza, Antonino e Cristina Laspia, Maria Cristina Fiore, Vincenzo Griffo.

Tutte le traduzioni dei testi classici comprese nel presente lavoro sono dell'autore; ove esista una traduzione italiana delle opere elencate in bibliografia, il numero di pagina indicato nelle citazioni è da intendersi riferito a quest'ultima.

In apertura di un volume destinato a rivoluzionare la tradizione degli studi omerici, *Preface to Plato*, E. Havelock mette in luce un dato interessante. Nel decimo libro della *Repubblica*, Platone non tratta Omero come un poeta, ma come un educatore e uno specialista nei più disparati campi del sapere. La poesia tradizionale non è dunque fonte solo di diletto, ma anche, e soprattutto, di istruzione. Ogni proposta di ridefinizione del sapere, e dei suoi metodi di trasmissione, deve in primo luogo misurarsi con l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. In relazione alla cultura e alla civiltà greca, Omero acquista così un nuovo volto: «La poesia non rappresentava ciò che noi chiamiamo con questo nome, bensì un sussidio dottrinale che oggi troverebbe il suo posto in uno scaffale di manuali e di opere di consultazione (...). Platone scrive come se non avesse mai sentito parlare dell'estetica, o addirittura dell'arte. Invece, egli insiste a considerare i poeti come se loro compito fosse produrre delle enciclopedie in versi. Il poeta è da un canto fonte di nozioni fondamentali, dall'altro strumento importante di formazione morale. Dal punto di vista storico, egli pretende persino di impartire l'istruzione tecnica (...). Questo modo di considerare la poesia equivale in effetti al rifiuto di considerarla poesia nel nostro senso; è il rifiuto di ammettere che possa essere un'arte con regole proprie, piuttosto che una fonte di nozioni e un sistema dottrinale» [1963: 30-32].

Queste affermazioni sono oggi penetrate, almeno apparentemente, così a fondo nella pratica interpretativa, che la nozione di "enciclopedia omerica"<sup>1</sup> è ormai un luogo comune. Occorre tuttavia domandarsi se, a più di trent'anni dalla sua prima formulazione, una simile nozione sia stata davvero compresa a fondo. In primo luogo, qual è l'ambito di pertinenza dell'enciclopedia omerica? Quali le voci che essa tratta? Rispetto a quali ambiti del sapere essa può, o poteva, essere usata come manuale ed opera di consultazione? In altri termini: di quale, o di quali, saperi Omero può, e deve, considerarsi l'iniziatore?

Più o meno esplicitamente, Havelock circoscrive la pertinenza dell'enciclopedia omerica alla sfera religiosa, etica e pratico-politica, nonché alle tecniche intese in senso ristretto, come l'arte della guerra o la nautica. Di diverso parere sembrano però gli antichi. Nella tradizione letteraria greca, Omero sembra infatti rap-

<sup>1</sup> Per un'ottima introduzione a Omero, e in particolare alla nozione di "enciclopedia" cfr. Rossi [1978].

presentato come una specie di Palamede, inventore di tutti i saperi e di tutte le tecniche<sup>2</sup>, della retorica e della sofistica<sup>3</sup>, della riflessione storica<sup>4</sup>, dell'astronomia e astrologia<sup>5</sup>, della tragedia<sup>6</sup>, e, con Esiodo, dell'intera religione greca<sup>7</sup>. Omero fu bersaglio polemico costante non solo di Platone, ma di molti altri pensatori di stampo nuovo, da Eraclito che lo voleva «espulso dagli agoni e frustato»<sup>8</sup>, a Senofane che lo avrebbe volentieri processato per empietà<sup>9</sup>. E tuttavia, ancora Aristotele sente il bisogno di suggellare con una citazione omerica la conclusione di un suo vertice teorico, il libro A della *Metafisica*<sup>10</sup>. Non va infine dimenticato il ruolo di Omero nel sistema di istruzione elementare. I bambini greci imparavano, letteralmente, l'ABC su Omero: dopo l'apprendimento delle lettere, si passava direttamente alla lettura dell'*Iliade* e dell'*Odissea*<sup>11</sup>.

A partire da simili considerazioni si comprende meglio l'idea del manuale in versi: ma si continua a considerare questo manuale come una sorta di catechismo o galateo, con in più qualche sezione dedicata alle tecniche. Omero è, insomma, buono per l'istruzione elementare, non per quella superiore. «Pensatore per immagini»<sup>12</sup>, Omero non si intende di scienza: il sapere filosofico e scientifico si sviluppa dunque tutto fuori, e contro, il suo magistero<sup>13</sup>. Proprio nel decimo libro della *Repubblica*, Platone critica tuttavia chi vorrebbe imparare la medicina da Omero<sup>14</sup>. Fino all'epoca di Platone, i poemi omerici erano dunque utilizzati come manuali anche da medici e scienziati: costoro sembrano, in effetti, non di rado considerare Omero come un maestro, o al contrario come un diretto antagonista scientifico. Valga per tutti un esempio: quando l'autore del *De morbo sacro* vuol dimostrare

<sup>2</sup> Ampia documentazione in Buffière [1956].

<sup>3</sup> Cfr. Plat. *Resp.* I 598 e, *Ion* 537 a sgg., *Prot.* 316 d.

<sup>4</sup> Cfr. Strab. I, p. 7 (=12 A 6 DK).

<sup>5</sup> Cfr. *Schol.* AT a Σ 251; l'affermazione è attribuita ad Eraclito (22 B 105 DK). Sul passo si veda Lanata [1963: 118].

<sup>6</sup> Cfr. Plat. *Resp.* I 598 d, 600 a.

<sup>7</sup> Cfr. *Hdt.* II, 53.

<sup>8</sup> 22 B 42 DK: τόν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι. Sul passo si vedano Fränkel [1951: 500], Lanata [1963: 118].

<sup>9</sup> 21 B 11 DK: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκ' Ὀμηρος θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

<sup>10</sup> *Met.* A 1076 a 4: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος. «Non buono il comando di molti: sia uno il signore». È una citazione incompleta (manca l'ultimo piede) di *Il.* B 204.

<sup>11</sup> Cfr. Marrou [1971: 224-5 e note relative], e più recentemente Harris [1989: 45, 96, 102, 143 *et passim*].

<sup>12</sup> Havelock [1963: 9].

<sup>13</sup> Alla base di simili vedute sta Snell [1946], che rimane il più diffuso paradigma di approccio a Omero, anche quando l'analisi muove da punti di vista apparentemente molto diversi. Su questo punto ritorneremo più volte nel corso del nostro lavoro.

<sup>14</sup> *Resp.* I 599 c: τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων περὶ μὴ ἀπατώμεν λόγον Ὀμηρον ἢ ἄλλον ὄντινοῦν τῶν ποιητῶν, ἐρωτῶντες εἰ ἰατρικὸς ἦν τις αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ μιμητὴς μόνον ἰατρικῶν λόγων, τίνας ὑγίεις ποιητῆς τις τῶν παλαιῶν ἢ τῶν νέων λέγεται πεποιηκέναι, ὥσπερ Ἀσκληπιός, ἢ τίνας μαθητὰς (...) κατελίπετο. «Ora, sul resto non staremo a chieder conto a Omero e agli altri poeti, domandando se qualcuno di questi era davvero medico, e non solo imitatore di discorsi medici, e chi mai si dica esser stato risanato da un poeta fra gli antichi o fra i moderni, come si dice di Asclepio, e quali discepoli (...) abbia lasciato».

che il cervello è l'organo dell'intelligenza, la prima opinione che si preoccupa di confutare è quella, omerica, che assegna un analogo ruolo alle φρένες<sup>15</sup>.

Ma il più grande estimatore di Omero naturalista e fisiologo sembra essere stato proprio Aristotele<sup>16</sup>, che discute a tu per tu di scienza con il poeta tradizionale, lo consulta, lo loda, e, quando lo confuta, lo mette sullo stesso piano di Empedocle o di Democrito. Ecco alcuni esempi: «la vena che si tende presso la vertebra del collo e la colonna vertebrale torna poi a tendersi parallela alla colonna vertebrale: e proprio di questa parla nei suoi poemi anche Omero, quando dice: "tagliò via tutta la vena, quella che correndo su per la schiena raggiunge il collo fino all'ultima estremità"»<sup>17</sup>. E ancora: «Democrito (...) afferma che anima e intelletto sono assolutamente la stessa cosa; il vero è per lui infatti ciò che appare, e perciò ben diceva Omero: "Ettore giace con la mente altrove"»<sup>18</sup>. Infine: «È opinione comune che il pensare e il riflettere siano come una sorta di percepire; (...) e anche gli antichi affermavano che pensare e percepire son lo stesso. Dice ad esempio Empedocle: "in relazione a ciò che è presente il senno si accresce negli uomini"; ed altrove: "e perciò ad essi il pensare mette di fronte cose sempre diverse". La stessa cosa di costoro vuol dire anche Omero con il suo "tale è infatti il pensiero"»<sup>19</sup>.

Da questi esempi si deduce che l'ambito di pertinenza dell'enciclopedia omerica non è affatto limitato alla sfera tecnica o pratico-politica, ma comprende anche il sapere scientifico. Una simile constatazione può forse suggerire una risposta alla *vexata quaestio* dell'origine della scienza in Grecia. Tra miracolo greco e importazione orientale si situa infatti, come terza possibile via, l'ipotesi che vede in Omero l'origine del sapere scientifico.

L'idea di una fondamentale continuità fra epos omerico e tradizione filosofico-scientifica non è una novità assoluta. Già all'inizio di questo secolo T. Cornford [1912] aveva sottolineato alcune sorprendenti analogie tra la poesia greca delle origini e le opinioni attribuite ai pensatori milesii. Tali intuizioni furono poi meglio precisate in un volume pubblicato postumo [1958]. Il punto di partenza di Cornford era però Esiodo, non Omero, il quadro di riferimento quello consueto dell'antitesi mito/scienza, e l'intento più o meno esplicitamente dichiarato

<sup>15</sup> *De morbo sacro*, § 17, (Littré VI, 392); per la citazione cfr. oltre, Appendice I.

<sup>16</sup> Ampia documentazione in Margoliouth [1932], Mc Guire [1977].

<sup>17</sup> *Hist. an.* Γ 513 b 24-8: Ἡ δ' ἐπὶ τὸν σφόνδυλον τοῦ τραχήλου τείνουσα φλέψ καὶ τὴν ῥάχιν πάλιν παρὰ τὴν ῥάχιν τείνει· ἦν καὶ (...) Ὀμηρος ἐν τοῖς ἔπεσιν εἴρηκε ποιήσας: «ἀπὸ δὲ φλέβας πᾶσαν ἔκερσεν, ἢ τ' ἀνά νότα θεοῦσα διαμπερὲς ἀχέν' ἰκάνει».

<sup>18</sup> *De an.* A 404 a 27-30: Δημόκριτος (...) ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὀμηρον ὡς «Ἐκτωρ κείτ' ἄλλοφρονέων». Il verso, così come è riportato da Aristotele, non ci è pervenuto; il participio ἄλλοφρονέων (letteralmente "che pensa altro": cfr. *Od.* κ 374), è però usato nel senso di "essere fuori di mente" (detto di persona svenuta o morta) a proposito di Eurialo, in *Il.* Ψ 698.

<sup>19</sup> *De an.* Γ 427 a 19-26: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (...) καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν εἶναι φασιν - ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἴρηκε «πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν» καὶ ἐν ἄλλοις «ὄθεν σφίσις αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλοῖα παρίσταται», τὸ δ' αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὀμήρου «τοῖος γὰρ νόος ἐστίν».

dell'autore era quello di negare validità alla filosofia presocratica. Da Omero parte invece W. Jaeger, che nel capitolo dedicato a *Omero educatore* del suo celebre volume *Paideia* osserva: «l'epos contiene già in germe tutta la filosofia dei Greci (...) l'epica di Omero ha questo in comune con la filosofia, che nell'una e nell'altra la realtà è presentata nella sua totalità» [1944: 113]<sup>20</sup>.

Fin qui rimaniamo tuttavia nell'ambito dell'equazione secondo cui Omero ed Esiodo stanno ai Presocratici e a Platone come il mito sta alla scienza. Una posizione diversa è invece sostenuta da R. Onians [1954] che, sull'onda degli studi antropologici americani dei primi decenni del secolo, vede nella scienza ionica «non la radice, ma le estreme propaggini» di una forma di pensiero primitivo, rispecchiato fedelmente in Omero<sup>21</sup>. Qui il raccordo con la tradizione scientifica è finalmente compiuto al di fuori della tradizionale antitesi tra mito e scienza: ma rimane pur sempre ad Omero l'etichetta di «pensatore primitivo».

A mettere per la prima volta in discussione questo *cliché* è uno dei massimi specialisti e conoscitori della scienza greca, C. Mugler<sup>22</sup>. In una monografia dal titolo esemplare, *Les origines de la science grecque chez Homère* [1963], l'autore dimostra la dipendenza da Omero dell'intera tradizione naturalistica greca, almeno per quanto attiene a fisica e cosmologia<sup>23</sup>. Il tentativo di Mugler non ha avuto seguito nel panorama degli studi contemporanei. Lo specialista di Omero è spesso oggi un addetto ai lavori ipersofisticato, che si interessa più di tecnica della versificazione che di teoria della conoscenza. Salvo qualche sporadica eccezione<sup>24</sup>, manca dunque un'indagine sistematica sui rapporti fra Omero e le scienze della vita; e rimane così inosservato anche il rapporto fra epos tradizionale e teoria del linguaggio<sup>25</sup>.

Ora, è nell'ambito della scienza naturalistica greca, e in particolare della fisiologia e della medicina, che nasce una distinzione che si rivelerà fondamentale per la riflessione sul linguaggio dei secoli successivi: la distinzione, cioè, tra «voce» (φωνή) e «voce articolata» (διάλεκτος). È a questo punto legittima una domanda. Nell'enciclopedia omerica, che oggi «troverebbe posto in uno scaffale di manuali e di opere di consultazione», c'è un capitolo dedicato alla voce? E se sì, chi lo ha consultato?

<sup>20</sup> Anche Schottlander [1964: 2] riconosce in Omero un punto di partenza indiscusso per la filosofia; e in questa tradizione si inserisce infine Lo Schiavo [1983].

<sup>21</sup> «Later "philosophies", the theories of individuals and of schools, are criticisms and improvements, ever more far-reaching, upon this racial scheme, and are not likely to be understood except in relation to it (...). It is to Homer, above all, that we must look for hints of the earlier beliefs» [1954: 1-2].

<sup>22</sup> Fra le numerose pubblicazioni dall'autore dedicate alla scienza greca, vorremmo qui ricordare almeno i due fondamentali dizionari storici, dedicati rispettivamente alla terminologia geometrica [1959] ed ottica [1964] dei Greci.

<sup>23</sup> «On peut donc dire que la pensée cosmologique et physique des Grecs a été déterminée pendant des siècles par des aptitudes et des représentations relatives à la nature qui étaient présentes déjà dans l'humanité homérique et qui se sont conservées avec une singulière fidélité à travers l'histoire» [1963: 232].

<sup>24</sup> Cfr. Körner [1929], Kundlien [1967]; ricco di materiale, ma discutibile tanto nel metodo quanto nelle conclusioni, il già citato Onians [1954].

<sup>25</sup> Unica ragguardevole eccezione, le pagine dedicate a Omero in Gambarara [1984].

## 1. Voce e linguaggio nella tradizione scientifica greca

L'analisi di forme di sapere diverse da quelle attuali pone delle difficoltà allo storico della scienza. Le articolazioni della pratica scientifica, i suoi scopi, e la definizione stessa di scienza non sono infatti universali. Compito dello storico non è dunque il rintracciare anticipazioni del nostro modo di fare scienza: si tratta invece di ricostruire, *iuxta propria principia*, i criteri su cui si fonda ciascuna forma di sapere. A questa regola non sfugge la storia delle idee linguistiche nella Grecia antica. Quando ci si accosta alle riflessioni sul linguaggio dei Greci, si deve tener presente che le suddivisioni all'interno della teoria, e i principi stessi di spiegazione del fatto linguistico, non sono misurabili con il metro di oggi.

Fino all'epoca degli Stoici, ed oltre, manca in Grecia una letteratura specialistica sull'argomento «linguaggio»<sup>1</sup>. Vano sarà dunque ricercare equivalenti greci del nostro modo di fare linguistica. E ancor più vano risulterà il tentativo di ritagliare, all'interno della riflessione greca sul linguaggio, porzioni autonome e tecnicizzate di sapere corrispondenti alla nostra fonologia, lessicologia, sintassi e semantica.

Sbaglierebbe tuttavia chi traesse da questi dati una diagnosi di ingenuità della più antica riflessione sul linguaggio<sup>2</sup>. Si tratta, piuttosto, di un preciso orientamento teorico, che considera il linguaggio/pensiero come un'unità indissolubile e come parte integrante della vita e della natura. Un simile atteggiamento si inserisce perfettamente nella considerazione unitaria di realtà naturale, pensiero e linguaggio, che rappresenta una caratteristica costante del pensiero greco, dalle origini fino almeno ad Aristotele<sup>3</sup>.

Le prime analisi linguistiche si incontrano, in Grecia, nelle opere di medicina e biologia: la riflessione linguistica nasce dunque insieme con le scienze della vita. Modelli biologici serviranno, per secoli, a spiegare il fatto linguistico: e modelli lin-

<sup>1</sup> Secondo alcuni, una riflessione sistematica sul linguaggio nascerebbe in Grecia proprio con la Stoa: si veda ad esempio Pohlenz [1939], Robins [1951], [1967: 49]. Ancor più radicale Steinthal [1890-1], che non riconosce dignità al pensiero linguistico dei Greci prima della grammatica alessandrina.

<sup>2</sup> È la nota opinione di Steinthal, formulata in particolare nei confronti del pensiero linguistico di Aristotele [1890-1: 185].

<sup>3</sup> Cfr. Calogero [1967] che ha, fra l'altro, il merito di sottolineare come un simile atteggiamento abbia inizio con Omero [*ib.*: 45-9].

guistici il fatto biologico. Si rivela così una sorprendente analogia fra la scienza greca delle origini e alcune correnti del pensiero attuale, che cammina oggi, non si sa quanto consapevolmente, sulle orme del naturalismo greco<sup>4</sup>. Per contro, il medesimo atteggiamento crea un' incommensurabile frattura con la tradizione grammaticale tardoantica, e con alcuni atteggiamenti di fondo della moderna linguistica strutturale. Rispetto ad un' opzione teorica importante, la riflessione greca e odierna sul linguaggio si collocano infatti su opposti versanti. Per Saussure, e per molti suoi epigoni, i dispositivi articolatori di produzione della voce sono elementi esterni al sistema "lingua"<sup>5</sup>, e la voce stessa una tra le tante possibili materie che rendono manifestabile la forma linguistica<sup>6</sup>. Per autori come Ippocrate o Aristotele, la voce è invece un elemento interno ed essenziale del linguaggio.

Il concetto di "voce" è, in Grecia, tematizzato fin dalla più remota antichità. Nei testi a noi tramandati, il suo atto di nascita si colloca, come vedremo, all'interno della trattatistica ippocratea. Da fonti indirette sappiamo tuttavia che su questo tema avevano già lavorato i Presocratici, fin dall'epoca di Parmenide<sup>7</sup>. Osservazioni su voce e linguaggio sono frequenti nella letteratura greca delle origini, sia in poesia che in prosa; Erodoto, in particolare, ne è una vera miniera. Il campo semantico "voce/parola" è, infine, notevolmente ricco e ben strutturato già in Esiodo<sup>8</sup>. Come stiano le cose in Omero, prototesto della tradizione letteraria greca, lo vedremo fra poco. Per comprendere lo statuto teorico del concetto di "voce" e il suo ruolo nella teoria del linguaggio, occorre però in primo luogo confrontarsi con le sue definizioni all'interno della scienza.

Le tappe fondamentali per una definizione del concetto di "voce" (φωνή) sono scandite dalle figure-cardine della storia della biologia e della medicina greca: Ippocrate, o meglio la scuola ippocratica, Aristotele e Galeno<sup>9</sup>. Nei testi di questi autori così diversi fra loro, e la cui epoca di appartenenza si snoda lungo uno spazio di sette secoli, la trattazione della voce presenta caratteristiche in larga

<sup>4</sup> L'esigenza di considerare organizzazione biologica, pensiero e linguaggio come aspetti diversi, ma strettamente collegati, del fenomeno "vita" è una delle più vive e feconde istanze del pensiero scientifico contemporaneo, e in particolare della corrente nota come "epistemologia genetica". Per un primo contatto con queste idee, cfr. Piaget [1967], Jacob [1970], Maturana e Varela [1980]; un bilancio dei risultati più recenti con ampia bibliografia in Ceruti [1989]. La medesima esigenza maturava, più o meno negli stessi anni, anche in linguistica: e il suo primo risultato è stato, non a caso, il recupero del concetto di "voce", del tutto privo di dignità e cittadinanza nell'ambito della fonologia strutturale. Cfr. Lenneberg [1967], Lieberman [1967] e [1975], e da ultimo Voghera [1992], alla quale rimandiamo per ulteriore bibliografia sull'argomento.

<sup>5</sup> È la nota opinione di Saussure [1922: 21, 36, 56, 164 *et passim*].

<sup>6</sup> Cfr. Hjelmslev [1943: 110-1]. Simili suggestioni hanno indubbiamente ispirato il paradigma chomskiano, che vede nella sintassi un componente linguistico autonomo, indipendente dalle sue possibili interpretazioni sul piano sia fonologico che semantico; cfr. Chomsky [1965: 56, 114 *et passim*].

<sup>7</sup> Sulle definizioni fonetiche dei Presocratici, e sui problemi ad esse legati, cfr. Beare [1906], Stratton [1964], Ax [1986].

<sup>8</sup> Alla parola in Esiodo è dedicata una recente monografia di Leclerc [1993], che tratta marginalmente anche della voce [*ib.*: 41-2]. Salvo che per οὐδή, e con le dovute differenze fra Omero ed Esiodo, la ripartizione dei valori all'interno del campo semantico "voce" non è dissimile da quella qui proposta.

<sup>9</sup> Cfr. Laspia [1995].

misura invarianti. La voce è definita in primo luogo come prodotto articolatorio; e fin qui nulla di strano, data la sede. Quel che invece è singolare, è che la fonazione non è mai descritta in modo puramente meccanico, ma sempre in rapporto alla cognizione: l'organo della voce è o immediatamente identificato, o posto in diretta relazione, con l'organo del pensiero. Infine, la voce (φωνή) non è mai definita di per sé, ma sempre in relazione alla voce articolata (διάλεκτος).

La voce non è dunque, in Grecia, oggetto di uno studio meramente fisico o fisiologico: essa è vista, piuttosto, come elemento interno ed essenziale del linguaggio e della sua capacità di significare<sup>10</sup>. Per valutare il peso di queste affermazioni, occorre ora esaminare più da vicino le diverse definizioni di "voce" e "voce articolata".

## 2. Ippocrate

La prima definizione esplicita del binomio "voce"/"voce articolata" si trova in un trattato ippocrateo minore, il *De carnibus*. Si tratta di un'opera, oggi diremmo, *cross-cultural*, che coniuga le istanze della medicina ippocratica con le dottrine naturalistiche eraclitee<sup>11</sup>. Dopo aver individuato i principi dell'universo, l'autore li osserva all'opera nella costruzione del singolo organismo umano. Si giunge così alla trattazione dei cinque sensi, entro cui si inscrivono voce e linguaggio:

*De carn.* § 18: Διαλέγεται δὲ διὰ τὸ πνεῦμα ἔλκων ἔσω ἐς πᾶν τὸ σῶμα, τὸ πλεῖστον δὲ ἐς τὰ κοῖλα αὐτῶν ἑαυτῶν· αὐτὸ δὲ θύραζε ἀθεόμενον διὰ τὸ κενὸν ψόφον ποιεῖ· ἡ κεφαλὴ γὰρ ἐπεχέει. Ἡ δὲ γλῶσσα ἀρθροῦ προσβάλλουσα· ἐν τῷ φάρυγγι ἀποφράσσουσα καὶ προσβάλλουσα πρὸς τὴν ὑπερώην καὶ πρὸς τοὺς ὀδόντας ποιεῖ σαφηνίζειν· ἦν δὲ μὴ ἡ γλῶσσα ἀρθροῦ προσβάλλουσα ἐκάστοτε, οὐκ ἂν σαφῶς διαλέγοιτο, ἀλλ' ἢ ἕκαστα φύσει τὰ μονόφωνα. Τεκμήριον δὲ ἐστὶ τούτῳ, οἱ κωφοὶ οἱ ἐκ γενεῆς οὐκ ἐπίστανται διαλέγεσθαι, ἀλλὰ τὰ μονόφωνα μόνον φωνέουσιν, οὐδ' εἴ τις τὸ πνεῦμα ἐκπνεύσας πειρᾶτο διαλέγεσθαι. (...) Ἐἶδον δὲ ἤδη οἱ, σφάξαντες ἑαυτούς, ἀπέταμον τὸν φάρυγγα παντάπασιν· οὗτοι ζῶσι μὲν, φθέγγονται δὲ οὐδέν, εἰ μὴ τις συλλάβῃ τὸν φάρυγγα· (...) δῆλον δὲ καὶ τούτῳ, ὅτι τὸ πνεῦμα οὐ δύναται, διατετημένον τοῦ λάρυγγος, ἔλκειν ἔσω ἐς τὰ κοῖλα, ἀλλὰ κατὰ τὸ διατετημένον ἐκπνέει. Οὕτως ἔχει περὶ φωνῆς ἴσως καὶ διαλέξις. «Si parla attirando il respiro entro tutto il corpo, ma soprattutto entro le sue cavità. È il respiro infatti che, spinto fuori, a causa del vuoto produce suono: la testa infatti riecheggia. La lingua articola accostandosi: arretrando in direzione della laringe e poi lanciandosi contro il palato e contro i denti fa sì che ci si esprima distintamente. Se infatti la lingua non articolasse accostan-

<sup>10</sup> Non a caso, "voce" (φωνή) è, insieme a "lingua" (γλῶσσα), il termine con cui più frequentemente si esprime in greco la nozione di "linguaggio". Su questo tema si veda la dettagliata analisi di Gambarara [1984: 41-77].

<sup>11</sup> Il *De carnibus* rappresenta un analogo interamente conservato dei trattati presocratici *Sulla natura* (Περὶ φύσεως). Ciò avvalorava l'ipotesi, formulata per la prima volta da Deichgräber [1935: 27] ed oggi pressoché unanime, che ne colloca la redazione intorno alla fine del V sec. a. C. Contro la vecchia idea di una redazione tarda del *De carnibus* (cfr. Littré I, 384), si esprimono inoltre Diller [1973: 377], Joly [1978: 180-3], e infine, con argomenti assai convincenti, Spierri [1983] a cui rimandiamo per maggiori dettagli.



dosi di volta in volta, non si parlerebbe distintamente, se non per quanto attiene a ciascuno dei suoni di natura puramente vocale (τὰ μονόφωνα). Prova ne è che i sordi congeniti non imparano a parlare, ma emettono solo suoni vocali; né riuscirebbe nel suo intento chi provasse a parlare solo espirando il fiato (...). E ho visto anche di quelli che, nel tentativo di tagliarsi la gola, si recidono completamente la laringe; costoro sopravvivono sì, ma non fanno più udire suono, se qualcuno non provvede a ricucire la laringe (...). E anche in base a ciò è chiaro che, se la laringe è recisa, il respiro non può più essere attirato all'interno verso le cavità, ma fuoriesce dall'apertura. Così stanno probabilmente le cose su voce (φωνή) e voce articolata (διάλεξις).

Questa è la prima descrizione esplicita a noi conservata dei dispositivi fonetici di produzione del linguaggio. Si tratta dunque, in qualche modo, dell'atto di nascita della linguistica: e tuttavia, questa pagina è ancora in larga misura conforme all'omerica «sintassi dell'evento e dell'azione»<sup>12</sup> che descrive non schematizzando e astruendo, ma rappresentando i processi nel loro concreto svolgimento. Con una maggiore consapevolezza dei singoli ruoli e ingredienti, un simile atteggiamento è presente anche nella prosa scientifica di Aristotele. Già la sola preferenza per la descrizione dei processi dinamici piuttosto che per la classificazione astratta, è indice di una forte continuità fra mentalità omerica e naturalismo greco.

Ma torniamo al *De carnibus*. La fonazione linguistica è dapprima rappresentata come un tutto (διαλέγεται). A un esame più attento, diviene tuttavia chiaro che il processo si articola in due tappe. L'aria inspirata viene dapprima spinta attraverso la laringe in direzione della testa, che essendo cava risuona. Il suono così prodotto è successivamente modificato dalla lingua, che con i suoi movimenti fa assumere conformazioni differenziate al tratto vocale sopralaringeo. I movimenti della lingua non producono di per sé suono: servono solo a modificare la voce, trasformandola in una pluralità di differenze percettive. Ingrediente essenziale e base dell'intero processo di fonazione linguistica rimane dunque la voce.

Ricapitoliamo: la prima tappa del processo coinvolge unicamente gli organi respiratori, e corrisponde all'attivazione del dispositivo di produzione della voce. La seconda tappa include anche gli organi posti a livello del tratto vocale sopralaringeo, e consiste nella trasformazione dell'unica voce in molti suoni, vocali e non vocali. Ciò che all'inizio era rappresentato come un globale "si parla" (διαλέγεται), viene così infine analizzato in due ingredienti: "voce" e "voce articolata". Con i suoi movimenti, la lingua articola (άρθροῖ) la voce (φωνή): e il risultato è il linguaggio, che dal punto di vista fonetico è voce articolata (διάλεξις, poi διάλεκτος).

Dobbiamo ora esaminare più da vicino come si svolge il processo denominato "articolazione della voce". Se la lingua non si accostasse alle pareti del cavo orale, dice il *De carnibus*, «non si parlerebbe distintamente». Si produrrebbe tuttavia suono, anzi una varietà di suoni; questi suoni sono detti ἕκαστα φύσει τὰ μονόφωνα, «ciascuna delle unità per natura solo vocali». Sofferamoci ora sull'espressione τὰ μονόφωνα: essa suggerisce che l'unità di costruzione della

<sup>12</sup> Havelock [1963: 147].

voce articolata coincida a volte, ma non di norma, con il singolo suono vocale. Un'espressione come τὰ μονόφωνα ha infatti un senso se, e solo se, le unità minime della voce articolata sono nella maggioranza δίφωνα, o addirittura πολύφωνα: se esse sono, cioè, di norma composte da due o più fonemi.

L'unità minima di produzione della voce articolata non è dunque il singolo fonema, ma la sillaba. Dalle unità che constano di una sola vocale (sillabe di tipo V; τὰ μονόφωνα) sono derivate nuove unità, progettate modificando la voce con strategie articolatorie che implicano l'accostamento più o meno ravvicinato (προσβάλλειν)<sup>13</sup> della lingua alle pareti del cavo orale (sillabe di tipo CV, CCV, etc.). Alla base del progetto di costruzione della voce articolata sta la sillaba: e alla base del progetto di costruzione della sillaba sta una vocale<sup>14</sup>. Tutte le parti dell'organismo linguistico sono dunque fatte di voce. Resta ora da stabilire che cosa è la voce.

La voce viene prodotta quando l'aria inspirata, spinta in direzione della testa, riecheggia nella cavità cranica. Si tratta di un modello altamente controintuitivo delle attività respiratorie e fonatorie, che si spiega solo nel quadro dell'encefalocentrismo dominante alla fine del V a. C.<sup>15</sup>. L'encefalocentrismo è una dottrina biologica che vede nel cervello la sede del pensiero e di tutte le funzioni vitali. Il suo fondatore è il pitagorico Alcmeone di Crotona, pionieristico scopritore del collegamento tra cervello e sensori periferici. Perfezionato da Anassagora di Clazomene e Diogene di Apollonia, e adottato poi da Platone nel *Timeo*, l'encefalocentrismo trova la sua più compiuta espressione nel trattato ippocrateo *De morbo sacro*<sup>16</sup>.

Per l'autore del *De morbo sacro*, il cervello (ἑγκέφαλος) è l'organo verso cui in primo luogo si indirizza l'aria inspirata, vista come semovente e intelligente principio del cosmo<sup>17</sup>. Grazie alla forma cava del cranio il cervello è in grado di trattenere l'aria, appropriandosi così del principio in essa contenuto<sup>18</sup>. Per questo, il cervello è «primo interprete dell'intelligenza dell'aria», che trasmette poi, sotto

<sup>13</sup> Di questo verbo si ricorderà Aristotele, che nel XX cap. della *Poetica* (1456 b 26-7) fa del sostantivo derivato, προσβολή, uno dei termini-chiave delle sue descrizioni articolatorie. Si tratta di un'ulteriore prova a favore della diretta continuità fra fonetica ippocratea ed aristotelica.

<sup>14</sup> Una simile ricostruzione presenta notevoli, e a volte quasi impressionanti, somiglianze con la cosiddetta "teoria sorgente-filtro per la produzione del linguaggio"; cfr. Lieberman [1975: 19, 66-77].

<sup>15</sup> Per l'encefalocentrismo, e più in generale per il concetto di "monocentrismo biologico" si veda Manuli-Vegetti [1977].

<sup>16</sup> Cfr. Timpanaro-Cardini [1928], Wellmann [1929], Solmsen [1961] per Alcmeone, Lanza [1964] per Anassagora, Ehrard [1942] per Diogene di Apollonia. Sulla medicina in Platone, fondamentali i contributi di Vegetti [1966-9]. Per il *De morbo sacro*, infine, cfr. Miller [1948], Grenseman [1968].

<sup>17</sup> Cfr. *De morb. sacr.* §§ 13 sgg. (Litré VI, 384-96).

<sup>18</sup> *Ib.* § 16 (Litré VI, 390): Ἐς δὲ τὴν ξύνεσιν ὁ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ διαγγέλλων· ὁκόταν γὰρ σπᾶση τὸ πνεῦμα ἄνθρωπος ἐς ἑωυτόν, ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνέεται, καὶ οὕτως ἐς τὸ λοιπὸν σῶμα σκίδνεται ὁ ἀήρ, καταλιπὼν ἐν τῷ ἐγκέφαλῳ ἑωυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὁ τι ἂν ἦ φρόνιμον τε καὶ γνώμην ἔχον. «Il cervello è il messaggero della cognizione. Quando infatti l'uomo attira il respiro verso di sé, esso giunge in primo luogo al cervello; di lì l'aria si distribuisce poi alle varie parti del corpo, lasciando al cervello la sua parte migliore, e quanto in essa vi è di più intelligente e dotato di discernimento».

forma di movimento, alle varie parti del corpo<sup>19</sup>. Quando l'afflusso d'aria da verso il cervello viene bloccato, ogni attività vitale cessa, e l'uomo cade a terra «privo di voce e intelligenza»<sup>20</sup>. Tre sono dunque le funzioni del cervello: respirazione, fonazione e cognizione. Il cervello è organo del pensiero, in quanto è organo della respirazione e della voce<sup>21</sup>.

Torniamo ora al *De carnibus*. Come si è detto, la voce si produce attirando il respiro entro la cavità cranica; la teoria relativa ai processi respiratori è la stessa che nel *De morbo sacro*, e centrale è anche qui il ruolo assegnato alle cavità. Nel *De carnibus* i corpi cavi sono tuttavia funzionali alla produzione del suono; mentre nel *De morbo sacro* l'accento è posto sulla natura dei processi cognitivi. Con l'aiuto delle teorie acustiche allora a disposizione<sup>22</sup>, il *De carnibus* trasforma dunque in un modello meccanico una teoria in origine sorta per spiegare i rapporti fra voce e pensiero. Dunque:

1. nella produzione articolatoria del linguaggio, la materia prima è rappresentata dalla voce, prodotta solo mediante gli organi respiratori. I movimenti della lingua non producono di per sé suono: servono solo a differenziare percettivamente la voce, che diviene così voce articolata.

2. Le attività respiratorie sono presupposto essenziale delle attività cognitive: per le sue stesse condizioni di produzione, la voce è un suono naturalmente significativo. Tanto dal punto di vista fonetico, quanto dal punto di vista semantico, la voce è così origine e prerequisite essenziale del linguaggio. Nella tradizione ippocratea dunque, la voce proviene dal cervello e il cervello è l'organo che pensa<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *Ib.* § 16 (Littre VI, 390): Κατὰ ταῦτα νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν πλείστην ἔχειν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐστὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἥερος γινομένων ἐρμενεύς, ἦν ὑγιαίνων τυγχάνη· τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀήρ παρέχεται. Οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ καὶ τὰ οὖα καὶ ἡ γλῶσσα καὶ αἱ χεῖρες καὶ οἱ πόδες οἷα ἂν ὁ ἐγκέφαλος γινώσκη, τοιαῦτα πρήσσουσιν· γίνεται γὰρ παντὶ τῷ σώματι τῆς φρονήσεως, ὡς ἂν μετέχη τοῦ ἥερος. «Per questo ritengo che il cervello abbia la massima potenza dell'organismo umano: esso è infatti per noi l'interprete di ciò che proviene dall'aria, quando è sano; ed è l'aria che gli dà l'intelligenza. Occhi e orecchie, lingua, mani e piedi, quel che il cervello intende, questo fanno: l'intelligenza infatti si produce in tutto il corpo, ove esso partecipa dell'aria».

<sup>20</sup> *Ib.* § 7 (Littre VI, 372-3): ὥστε, ἐπειδὴν ἀποκλεισθῶσιν αἱ φλέβες τοῦ ἥερος ὑπὸ τοῦ φλέγματος καὶ μὴ παραδέχωνται, ἄφωνον καθιστᾶσι καὶ ἄφωνα τὸν ἄνθρωπον. «In modo tale che, quando le vene a causa del flegma si chiudono all'aria e non la lasciano più passare, l'uomo cade a terra privo di voce e intelligenza».

<sup>21</sup> Per maggiori particolari cfr. Laspia [1994].

<sup>22</sup> Le più antiche teorie acustiche greche assimilavano infatti ogni tipo di suono all'eco che si produce nei corpi cavi (cfr. Theoph. *De sens.* I, 25 per Alcmeone, *ib.* I, 9 per Empedocle). A partire da Anassagora (*De sens.* I, 27), ma soprattutto con Archita (47 B 1 DK), si afferma un nuovo modello teorico, che considera il suono come un urto prodotto in un mezzo elastico. I due modelli verranno poi riuniti da Aristotele nel *De anima* (§8, B 419 b 4-420 b 5), che rappresenta il *summum* dell'acustica e della fonetica greca. I principi fondamentali dell'acustica dei secoli successivi sono comunque già impliciti nel vocabolario omerico del suono; cfr. Laspia [1993: 189-251].

<sup>23</sup> Una variante di questo modello si trova nel § 56 del IV libro del *De morbis*: ὁ πλεύμων κοῖλος ἐστὶ, καὶ πρὸς αὐτῷ ἐστὶ σῦριγξ· ὁ δὲ πλεύμων εἰ μὴ κοῖλος ἦν καὶ οἱ σῦριγξ προσεῖχεται, οὐκ ἂν ἐφῶναι τὰ ζῶα· φθγγόμεθα γὰρ ἀπὸ τοῦ πλεύμονος ὅτι κοῖλος ἐστὶ καὶ ἡ σῦριγξ πρόσσει· διαρροὶ δὲ τὸν φθγγὸν τὰ χεῖλα καὶ ἡ γλῶττα. «Il polmone è cavo, e in prossimità di esso vi è un condotto tubolare; se il polmone non fosse cavo, e se esso non comunicasse con un condotto, gli animali

*I l'Opera complessiva il  
XX Cap. ...*

### 3. Aristotele

Aristotele definisce voce e voce articolata nel quarto libro dell'*Historia animalium*. Il paragrafo ottavo del secondo libro del *De anima* è inoltre dedicato specificamente alla voce, e alla sua differenza dal suono<sup>24</sup>. Pertinenti alla ricostruzione delle teorie fonetiche di Aristotele sono tuttavia anche il *De partibus* e il *De generatione animalium*, i *Problemata physica*, e in definitiva tutto il *corpus* delle opere biologiche. Ma ecco, innanzitutto, le definizioni:

*TURC. ...  
Ces. 46 32-37.*

*Hist. an.* Δ 535 a 27 sgg.: Φωνὴ καὶ ψόφος ἕτερόν ἐστι, καὶ τρίτον διάλεκτος. Φωνεῖ μὲν οὖν οὐδενὶ τῶν ἄλλων μορίων οὐδὲν πλὴν τῷ φάρυγγι· διὸ ὅσα μὴ ἔχει πλεύμωνα, οὐδὲ φθέγγεται· διάλεκτος δ' ἡ τῆς φωνῆς ἐστὶ τῇ γλῶττι (διάρθρωσις). Τὰ μὲν οὖν φωνήεντα ἢ φωνὴ καὶ ὁ λάρυγξ ἀφήσιν, τὰ δ' ἄφωνα ἢ γλῶττα καὶ τὰ χεῖλη· ἐξ ὧν ἡ διάλεκτός ἐστιν. Διὸ ὅσα γλῶτταν μὴ ἔχει ἢ μὴ ἀπολελυμένην, οὐ διαλέγεται. Ψοφεῖν δ' ἐστὶ καὶ ἄλλοις μορίοις. «Voce e suono sono cose differenti, e una terza è la voce articolata. La voce si produce esclusivamente per mezzo della laringe; e difatti chi non ha polmoni non fa udire voce; la voce articolata è articolazione della voce per mezzo della lingua. Voce e laringe emettono le vocali, lingua e labbra le non-vocali; e di queste si compone la voce articolata. Per questo chi non ha lingua, o chi non la ha sciolta, non articola la voce. Produrre suono si può invece anche con altri parti».

L'inserimento di questa digressione fonetica in un'opera che tratta di anatomia e fisiologia non è fortuita, ma corrisponde a una precisa scelta descrittiva. Voce e voce articolata sono definite innanzitutto come prodotti articolatori, e in quanto tali distinte dal suono. L'eterogeneità tra voce e suono dipende dai rispettivi mezzi di produzione. Il suono può essere prodotto da agenti animati e inanimati, e con qualunque parte del corpo; la voce è invece un suono prodotto esclusivamente dagli esseri viventi, e per mezzo dell'apparato respiratorio. Tra voce e voce articolata non c'è eterogeneità, ma solo aggiunta di nuovi mezzi di produzione: la voce articolata è infatti «articolazione della voce per mezzo della lingua».

La voce articolata si produce sottoponendo la voce, proveniente dall'apparato respiratorio, ad una serie di operazioni articolatorie effettuate dagli organi posti a

non produrrebbero voce. Il suono infatti si produce a partire dal polmone, perché è cavo e ha accanto un condotto; lingua e labbra articolano poi il suono». Questa variante va iscritta nella tradizione cardiocentrica, minoritaria ma pure rappresentata nel *Corpus hippocraticum*; l'esempio più estremo è il trattato *De corde* (Περὶ καρδίας), che infatti presenta numerose affinità stilistiche e concettuali con questo paragrafo.

<sup>24</sup> Su queste definizioni cfr. Ax [1978] e [1986], Zirin [1980], e Lo Piparo [1988], che rimane fondamentale per un corretto inquadramento della voce nella teoria aristotelica del linguaggio. Poco originale invece, almeno su questo tema, il recente contributo di Sadun Bordoni [1994].

<sup>25</sup> Cfr. *Part. an.* B 660 a 14-25: Ὑπὸ δὲ τὸν οὐρανὸν ἐν τῷ στόματι ἡ γλῶττα τοῖς ζῶοις ἐστὶ (...). Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπολελυμένην τε καὶ μαλακωτάτην ἔχει μάλιστα τὴν γλῶτταν καὶ πλατεῖαν (...), πρὸς τὴν τῶν γραμμῶν διάρθρωσις καὶ πρὸς τὸν λόγον ἢ μαλακὴ καὶ πλατεῖα χρήσιμος· συστέλλειν γὰρ καὶ προβάλλειν παντοδαπὴ τοιαύτη οὖσα καὶ ἀπολελυμένη μάλιστα' ἂν δύνατο. «Entro la cavità orale, sotto la volta del palato, gli animali hanno la lingua (...). L'uomo soprattutto ha la lingua sciolta, morbida e piatta (...), la lingua morbida e piatta è utile per il linguaggio e per l'articolazione dei fonemi: essendo così conformata, oltre che sciolta, potrà infatti ritirarsi ed avanzare in tutte le direzioni».

*Ces. 46 32-7  
+ Rhef Γ 8 1408 b 38-9 ὅδε καὶ ἀχρημαστος ἢ λέξεως  
ἰριδμοσ δὲ ἰριδμοσ ἐστὶν, οὐ καὶ σὺ μέτρ. πρὸς...*

livello del cavo orale: ossia, secondo Aristotele, lingua<sup>25</sup>, labbra<sup>26</sup>, e denti<sup>27</sup>. La voce, di per sé omogenea, viene così differenziata; l'impressione percettiva che ne risulta è quella dell'alternarsi di due tipi di elementi: vocali (φωνήεντα) e non vocali (ἄφωνα)<sup>28</sup>. Questa alternanza è il principio della scrittura alfabetica<sup>29</sup>; perciò i costituenti minimi della voce articolata sono detti "lettere" (γράμματα)<sup>30</sup>.

Che alla base di questo modello non stia però l'idea di una corrispondenza biunivoca tra singole posizioni articolatorie e qualità percettiva denotata da ciascun grafema, è già implicito nella definizione di διάλεκτος come διάρθρωσις τῆς φωνῆς, ma diviene ancor più evidente in alcuni *Problemata physica*<sup>31</sup>:

*Probl. X, 38-9: Διὰ τί μᾶλλον ἄνθρωπος πολλὰς φωνὰς ἀφήσιν, τὰ δὲ ἄλλα μίαν, ἀδιάφορα ὄντα τῷ εἶδει; ἢ καὶ τοῦ ἀνθρώπου μία φωνή, ἀλλὰ διάλεκτοι πολλαί; Διὰ τί δὲ αὕτη ἄλλη, τοῖς δὲ ἄλλοις οὐ; ἢ ὅτι οἱ μὲν ἄνθρωποι γράμματα πολλὰ φθέγγονται, τῶν δὲ ἄλλων τὰ μὲν οὐδέν, ἓνια δὲ δύο ἢ τρία τῶν ἀφώνων; ταῦτα δὲ ποιεῖ μετὰ τῶν φωνηέντων τὴν διάλεκτον. ἔστι δ' ὁ λόγος οὐ τὸ τῆς φωνῆς σημαίνειν, ἀλλὰ τοῖς πάθεσιν αὐτῆς, καὶ μὴ ὅτι ἀλγεῖ ἢ χαίρει. τὰ δὲ γράμματα πάθη ἐστὶ τῆς φωνῆς. «Perché l'uomo soprattutto emette molte voci, mentre gli altri animali una, indifferenziata per qualità fonica (εἶδος)? O forse anche l'uomo ha una voce sola, ma molte articolazioni? Perché la voce umana presenta differenze, mentre quella degli altri animali no? Forse perché gli uomini pronunciano molte lettere, mentre gli altri animali nessuna, o solo alcuni due o tre delle non-vocali? Queste infatti, insieme con le vocali, fanno la voce articolata. È linguaggio il significare non attraverso la voce, ma attraverso le sue alterazioni qualitative (πάθη), e non solo che si gode o che si soffre. Le lettere sono alterazioni qualitative della voce».*

Dal punto di vista dell'analisi linguistica, il passo è assai interessante: la differenza fonologica fra lingue viene infatti qui derivata dalla struttura stessa della voce articolata. Della voce articolata vengono quindi esplicitati i principi di formazione: e le sue unità minime, i γράμματα, sono definiti πάθη della voce

<sup>26</sup> *Ib.* B 659 b 30-3: οἱ δ' ἄνθρωποι μαλακὰ καὶ σαρκώδη καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι (sc. ἔχουσι τὰ χεῖλη), φυλακῆς τε ἕνεκα τῶν ὀδόντων ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, καὶ μᾶλλον ἐπι διὰ τὸ εὖ πρὸς γὰρ τὸ χρῆσθαι τῷ λόγῳ καὶ ταῦτα. «Gli uomini hanno labbra morbide, carnose e capaci di separarsi, per la protezione dei denti, come negli altri animali, ma anche per un fine superiore: anche le labbra servono infatti al linguaggio».

<sup>27</sup> *Ib.* Γ 661 b 13-5: Μάλιστα δὲ καὶ τούτους (sc. τοὺς τοῦ ἀνθρώπου ὀδόντας) τοιούτους καὶ τοσοῦτους πρὸς τὴν διάλεκτον· πολλὰ γὰρ πρὸς τὴν γένεσιν τῶν γραμμάτων οἱ πρόσθιοι τῶν ὀδόντων συμβάλλονται. «I denti umani sono così conformati e in tal numero per la voce articolata; i denti davanti concorrono infatti in larga misura alla produzione delle lettere».

<sup>28</sup> Salvo che nel XX cap. della *Poetica*, ove accanto a φωνήεντα ed ἄφωνα è introdotta una classe intermedia di ἡμίφωνα (consonanti continue), Aristotele classifica sempre i suoni linguistici in vocali e non-vocali (cfr. *Hist. an.* Δ 535 a 31-535 b 2, *Met.* Δ 1016 b 22, Z 1041 b 16, et passim). L'alternativa vocale/non vocale costituisce così la base per la classificazione fonetica, e rimane a fondamento di tutte le distinzioni successive. Ciò fa supporre che i cosiddetti ἡμίφωνα si comportino come ἄφωνα nel contesto-tipo della sillaba: quest'ipotesi è confermata, in particolare, da *Met.* Z 1041 b 11-32.

<sup>29</sup> Sull'organizzazione dell'alfabeto greco, che come è noto è il primo tipo di scrittura ad avere istituiti segni distinti per vocali e consonanti, e sulle conseguenze cognitive di una tale rivoluzione, cfr. Havelock [1976], Ong [1982]. Maggiori dettagli sulla storia in Pfohl [1968], Powell [1991].

<sup>30</sup> Cfr. Lo Piparo [1988: 93], Parret [1992].

<sup>31</sup> Per l'autenticità della maggior parte dei *Problemata physica*, cfr. Moraux [1951: 116-7], Flaschar [1962: 306]. Per la paternità aristotelica dei problemi di argomento fonetico in particolare cfr. Marengi [1962], [1981].

(φωνή)<sup>32</sup>. Sofferamoci ora sul significato di questa affermazione. In Aristotele, πάθος indica in primo luogo l'alterazione qualitativa propria di un sostrato, come ad esempio il colore<sup>33</sup>. Caratteristica fondamentale dei πάθη è di essere inseparabili<sup>34</sup> dal sostrato (ὑποκείμενον) che li esibisce, registrandoli come alterazioni della sua qualità propria<sup>35</sup>.

Una simile affermazione ha conseguenze notevoli per la teoria del linguaggio. Come πάθη vocali, i γράμματα sono inseparabili dalla voce: essi non sono altro che alterazioni della qualità propria del suono laringeo. Ma i γράμματα sono le differenze percettive registrate da un sistema di scrittura alfabetico: ossia, in definitiva, i fonemi. I fonemi non sono dunque, per Aristotele, le unità minime di produzione del linguaggio. L'unità minima di produzione della voce articolata è necessariamente costruita a partire dalla voce<sup>36</sup>: è, cioè, una sillaba<sup>37</sup>.

Il modello aristotelico di descrizione della voce articolata non differisce dunque, nelle sue linee essenziali, da quello del *De carnibus*, ma lo porta alle estreme conseguenze. Secondo Aristotele, anche i singoli fonemi vocalici sono infatti alterazioni della qualità percettiva propria della voce laringea. La varietà fonemica di una lingua -di tutte le lingue- è dovuta alle diverse conformazioni che il tratto vocale sopralaringeo può assumere durante l'atto di fonazione<sup>38</sup>. Alla base di tutte le differenze, rimane però la voce. La voce è dunque il sostrato invariante, e per così dire il materiale di fabbricazione, a partire da cui sono costruite le unità linguistiche di ogni ordine e grado<sup>39</sup>.

Non resta ora che spiegare come, secondo Aristotele, si produce la voce. Come si è già visto, la voce è prodotta dagli esseri viventi unicamente per mezzo

<sup>32</sup> Il merito della riscoperta di questo passo, e più in generale della riflessione fonetica di Aristotele, va a Pagliaro [1956: 140-5], poi seguito da Belardi [1972: 119-40], [1985: 90-5]. Pressoché inutilizzabile appare invece oggi Panconcelli-Calzia [1942], la prima -e ultima- monografia dedicata ad Aristotele fonetista.

<sup>33</sup> *Met.* Δ 1022 b 15: Πάθος λέγεται ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν. «Si dice πάθος la qualità in virtù di cui avviene un processo di alterazione, come ad esempio il bianco o il nero».

<sup>34</sup> *Phys.* A 188 a 6: τὰ γὰρ πάθη ἀχώριστα. L'argomento è diffusamente trattato in *Phys.* A §§5-9, 188 a 20 sgg.

<sup>35</sup> *Phys.* H 244 b 6: ταῦτα γὰρ ἐστὶ πάθη τῆς ὑποκειμένης ποιότητος.

<sup>36</sup> Anche su questo punto, Platone e Aristotele concordano. Per Platone le vocali differiscono da tutti gli altri elementi perché «scorrono fra di essi come un legame», costituendo il presupposto della loro associazione (*Soph.* 253 a); mentre Aristotele definisce la vocale addirittura «elemento primo», come unità di misura assoluta del suono linguistico (*Met.* I 1054 a 1-2: τὸ ἐν στοιχείῳ φωνῆεν). ←

<sup>37</sup> Che la sillaba, e non il fonema, sia l'unità minima di produzione/percezione della voce articolata è sostenuto anche da Platone: i bambini apprendono infatti i γράμματα «quando percepiscono correttamente ciascun elemento entro le sillabe più brevi e semplici» (*Pol.* 277 e). Ancor più categorico Aristotele secondo cui la sillaba non è riducibile alla somma dei suoi componenti fonici, ed è per questo modello della definizione linguistica e dell'organismo vivente: perché solo l'organismo è autosufficiente, non le sue parti (*Met.* Z 1041 b 11-32). Su questo paragone si veda Lo Piparo [1989].

<sup>38</sup> Cfr. *Poet.* 1456 b 31-2: ταῦτα δὲ διαφέρει σχήμασιν τε τοῦ στόματος καὶ τόποις.

<sup>39</sup> Non solo elemento e sillaba, ma anche nome, verbo e proposizione sono infatti da Aristotele definiti in primo luogo come voce: cfr. *De int.* 16 a 19, b 26; *Poet.* 1456 b 22, 35; 1457 a 10, 14, 24, e, sul tema, Lo Piparo [1988]. ←

del loro apparato respiratorio, e in particolare dall'azione congiunta di polmoni e laringe. I movimenti della laringe sono governati dal polmone, organo della respirazione<sup>40</sup>; ma il principio dei movimenti del polmone è nel cuore<sup>41</sup>, e la respirazione è, nel suo complesso, un fenomeno cardiaco<sup>42</sup>. Già da un punto di vista puramente meccanico, il cuore è dunque principio della voce<sup>43</sup>.

La voce non è tuttavia da Aristotele definita da un punto di vista puramente meccanico, ma come necessario correlato della significazione:

*De an.* B 420 b 25-33: Δεῖται δὲ τῆς ἀναπνοῆς καὶ ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος πρῶτος, διὸ ἀναγκαῖον εἶσω ἀναπνεόμενον εἰσιέναι τὸν ἀέρα. ὥστε ἡ πληγὴ τοῦ ἀναπνεόμενου ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς πρὸς τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν φωνὴ ἐστίν. οὐ γὰρ πᾶς ζῶος ψόφος φωνή, καθάπερ εἶπομεν (ἔστι γὰρ καὶ τῆ γλώττη ψοφεῖν, καὶ ὡς οἱ βήττοντες), ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστίν ἡ φωνή. «Necessita della respirazione anche la regione che circonda immediatamente il cuore: per questo è necessario, inspirando, inalare l'aria all'interno dell'organismo. È dunque voce l'urto dell'aria inspirata contro la cosiddetta trachea-arteria ad opera del principio vitale sito in quelle parti. Non ogni suono prodotto da un animale è voce - è infatti possibile produrre suono con la lingua, e come chi tossisce - ma chi produce l'urto dev'essere animato, (e deve produrlo) insieme con una rappresentazione mentale; la voce è infatti un suono capace di significare».

La voce è dunque, secondo Aristotele, un atto fisiologico naturalmente correlato ad una rappresentazione mentale: vediamo perché. Dal punto di vista delle sue dinamiche di produzione, la voce è descrivibile come urto dell'aria inspirata contro le parti della trachea-arteria; agente è «l'anima sita nelle regioni del cuore». Ora, nella biologia cardiocentrica di Aristotele il cuore è principio non solo della respirazione, ma anche della nutrizione, dell'ematopoiesi<sup>44</sup>, della riproduzione sessuale<sup>45</sup>, del movimento locale<sup>46</sup>, e con ciò della vita biologica nel suo complesso. «Principio della natura per gli esseri dotati di sangue»<sup>47</sup>, «il cuore è come un vivente in coloro che lo posseggono»<sup>48</sup>. È il cuore, dunque, il vivente

<sup>40</sup> *De an.* B 420 b 13 sgg.: φωνὴ δ' ἐστὶ ζῶος ψόφος, καὶ οὐ τῶ τυχόντι μορίῳ (...) ὄργανον δὲ τῆ ἀναπνοῆς ὁ φάρυγξ· οὐ δ' ἕνεκα τὸ μόριον ἐστὶ τούτο, πνεύμων. «La voce è suono prodotto da un animale, ma non con una qualunque parte del suo corpo... Organo della respirazione è la laringe; ciò a cui quest'organo è finalizzato è il polmone»; cfr. *Part. an.* Γ 664 a 19-b 2.

<sup>41</sup> *Part. an.* Γ 669 a 13-4: Τοῦ δ' ἀναπνεῖν ὁ πλεῦμων ὄργανόν ἐστι, τὴν μὲν ἀρχὴν τῆς κινήσεως ἔχων ἀπὸ τῆς καρδίας. «Organo della respirazione è il polmone, che riceve il principio di movimento dal cuore».

<sup>42</sup> *De resp.* 479 b 17-9: Τρία δ' ἐστὶ τὰ συμβαίνοντα περὶ τὴν καρδίαν (...) πῆδησις καὶ σφυγμὸς καὶ ἀναπνοή. «Tre sono i fenomeni che riguardano il cuore (...): la contrazione, il battito e la respirazione».

<sup>43</sup> *Gen. an.* Δ 776 b 12-7: Τούτου δ' ἀρχὴ καὶ τῶν φλεβῶν ἡ καρδία (...) ἡ γὰρ ἀρχὴ τῆς φωνῆς ἐντεῦθεν. «Principio di questo (ossia del seme) e delle vene è il cuore (...) nel suo interno è il principio della voce». *Ib.* E 787 b 27-8: (...) ἐκ τῆς φλεβός, ἧς ἡ ἀρχὴ ἐκ τῆς καρδίας πρὸς αὐτῶ τῶ κινουμένη τὴν φωνήν. «(...) dalla vena il cui principio è nel cuore, proprio accanto a ciò che muove la voce».

<sup>44</sup> Cfr. *Part. an.* Γ 665 b 7-8.

<sup>45</sup> Cfr. *Gen. an.* Δ 776 a 12-3.

<sup>46</sup> Cfr. *Part. an.* Γ 666 a 13-6; *De motu*, 702 b 14-6 *et passim*.

<sup>47</sup> *Part. an.* Γ 665 b 22: ἡ καρδία (...) ἀρχὴ τῆς φύσεως τοῖς ἐναίμοις οὖσα.

<sup>48</sup> *Ib.* 666 b 17: ἡ δὲ καρδία (...) οἷον ζῶόν τι πέφυκεν ἐν τοῖς ἔχουσιν.

(ἔμψυχον) responsabile dell'urto dell'aria inspirata contro le pareti della trachea-arteria: e l'«anima sita nelle regioni del cuore» è il principio vitale insito nel cuore stesso. Principio della vita biologica, il cuore è anche agente primo della sensazione<sup>49</sup>, delle emozioni<sup>50</sup>, della volizione<sup>51</sup>, e del pensiero<sup>52</sup>. Più in particolare, il cuore è responsabile dell'atto cognitivo denominato «rappresentazione» (φαντασία), che secondo Aristotele si accompagna per definizione alla voce.

In conclusione: il cuore è primo motore dei processi di fonazione, perché può produrre un'anomalia respiratoria in corrispondenza di una rappresentazione mentale. Con un unico atto fisiologico, il cuore produce insieme la voce e la rappresentazione mentale che ne costituisce il potenziale significato. Voce e significato sono così rappresentati come il *recto* e il *verso* di un foglio, o come i due versanti di un medesimo processo. La voce è dunque un suono per sua natura significativo: e in quanto tale, essa è «materia prima (ύλη) del linguaggio (λόγος)»<sup>53</sup>. Per Aristotele dunque (seguito dagli Stoici, che passarono poi impropriamente per gli inventori della teoria)<sup>54</sup> la voce proviene dal cuore, e il cuore è l'organo che pensa.

#### 4. Galeno

In tutte le fasi della biologia monocentrica greca, l'organo della voce è costantemente identificato con l'organo del pensiero. Vediamo ora, in breve, che cosa accade nel modello policentrico di Galeno. Inserendosi a pieno titolo nella tradizione fin qui delineata, Galeno riprende alla lettera la definizione di voce articolata formulata da Aristotele; l'unico elemento di novità è rappresentato dall'aggiunta delle fosse nasali tra gli operatori di formazione della διάλεκτος:

*De locis affectis* (Kühn VIII, 266-72): Οὐ ταυτόν ἐστὶ φωνὴ καὶ διάλεκτος, ἀλλ' ἡ μὲν φωνὴ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων ἔργον, ἡ διάλεκτος δὲ τῶν διαλεκτικῶν, ὧν τὸ μὲν κυριώτατόν ἐστὶ ἡ γλῶττα, συντελεῖ δ' οὐ σμικρὸν ἢ τε ῥίς καὶ τὰ χεῖλη καὶ οἱ ὀδόντες (...). ἡ δὲ γλῶττα, διαρθροῦσα τὴν φωνήν, εἰς τὸ διαλέγεσθαι χρήσιμος ὑπάρχει, συντελούντων δ' εἰς τοῦτο καὶ τῶν ὀδόντων καὶ τῶν χειλῶν, ἔτι τε τῶν κατὰ τὴν ῥίνα συντρήσεων. «Voce e voce articolata non sono lo stesso; la voce è infatti

<sup>49</sup> Cfr. *Part. an.* Γ 665 b 11-3; 666 a 36-b 1 *et passim*.

<sup>50</sup> *Part. an.* Γ 669 a 18-20, *et passim*.

<sup>51</sup> *De motu* 700 a 17-9.

<sup>52</sup> *De motu* 700 a 19-20: καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῶ νῶ χάραν ἔχουσιν.

«Tanto la rappresentazione quanto la sensazione coincidono localmente con l'intelletto». In quanto principio della sensazione (αἴσθησις) dunque, il cuore è anche principio del pensiero (νοῦς) e della rappresentazione (φαντασία). *Ἡ φωνὴ οὖν ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ νοῦ καὶ τῆς φωνῆς, καὶ τῆς φωνῆς.*

<sup>53</sup> *Gen. an.* E 786 b 19-22: μάλιστα τούτοις (sc. τοῖς ἀνθρώποις) ταύτην τὴν δύναμιν (sc. τῆς φωνῆς) ἀποδέδωκεν ἡ φύσις διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους τῶν ζῶων, τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν. «E soprattutto agli uomini la natura ha dato la facoltà di produrre voce, perché essi soli si servono del linguaggio: e la voce è materia prima del linguaggio».

<sup>54</sup> Galeno è il nostro principale informatore per le teorie fonetiche più antiche. Nel *De placitis Hippocratis et Platonis* (Kühn V, 255 sgg.) egli discute e confuta l'encefalocentrismo e il cardiocentrismo fonetico, attribuendo il primo a Ippocrate e il secondo agli Stoici. Delle due, dunque, una: o Galeno non ha tenuto in sufficiente conto la fonetica di Aristotele, oppure non aveva sottomano tutte le sue opere.

opera degli organi fonatori, mentre la voce articolata è opera degli organi articolatori, di cui il più importante è la lingua, ma concorrono non poco anche il naso, le labbra e i denti (...). La lingua, articolando la voce, è utile per il linguaggio; ma concorrono alla sua produzione anche i denti e le labbra, ed inoltre anche le fosse nasali».

La differenza essenziale rispetto ai due modelli precedenti riguarda invece la definizione di voce. Principale revisore critico del monocentrismo biologico, Galeno non crede che la voce sia emessa direttamente dall'organo del pensiero. Terminazione ultima dei nervi, il cervello è la sede del pensiero e di tutte le attività cognitive<sup>55</sup>; mentre la voce è prodotta dalla laringe e dagli organi respiratori<sup>56</sup>.

Per la prima volta ci troviamo di fronte ad un modello biologico in cui la voce non è direttamente prodotta dall'organo del pensiero. E tuttavia, neppure questo notevole mutamento di rotta è in grado di invalidare il paradigma di descrizione linguistica messo a punto da Ippocrate e da Aristotele. Il principale organo fonatorio è per Galeno la laringe<sup>57</sup>, che con le sue contrazioni accompagnate dai movimenti dell'epiglottide<sup>58</sup> produce la voce. Ora, una serie di nervi, detti "nervi vocali", congiungono direttamente la laringe al cervello<sup>59</sup>; e poiché la conduzione degli impulsi nervosi è istantanea, altrettanto istantanea risulta la traduzione del pensiero in stimoli vocali. Anche nell'unico modello fisiologico in cui voce e pensiero sono prodotti da organi differenti, la traduzione dell'uno nell'altra è prevista esplicitamente, e postulata istantanea.

## 5. Un bilancio

Al di là delle pur notevoli differenze, le teorie della voce di Ippocrate, Aristotele e Galeno condividono un nucleo teorico comune. In ciascuno dei tre modelli, la voce articolata è infatti ottenuta a partire dalla voce. Le diverse

<sup>55</sup> *De usu part.* (Kühn III, 243): αἰσθήσεως ἀρχὴ καὶ νευρῶν ἀπάντων ἐν ἐγκεφάλῳ. «Il principio della sensazione e dei nervi tutti è nel cervello»; cfr. V 520 *et passim*. *Ib.* (Kühn III, 700): τὴν λογιστικὴν ψυχὴν οἰκεῖν ἐν ἐγκεφάλῳ. «L'anima razionale dimora nel cervello»; cfr. V 288, 521 *et passim*.

<sup>56</sup> *Comm. in Hipp. de hum.* (Kühn XVI 175): οὖσης γὰρ τῆς φωνῆς κινήσεως τῶν ἀναπνευστικῶν ὀργάνων. «Essendo il movimento della voce (opera) degli organi respiratori»; cfr. Kühn III 525 *et passim*.

<sup>57</sup> *De usu part.* (Kühn III 525): οὗτος (scil. ὁ λάρυγξ) αὐτὸ τὸ πρῶτον τε καὶ κυριώτατον ἐστὶ τῆς φωνῆς ὄργανον. «Questa (ossia la laringe), è il primo e di gran lunga il più importante organo della voce». Cfr. IV 278, V 231 *et passim*.

<sup>58</sup> Cfr. Kühn III, 553; VIII, 50. A detta di Galeno stesso, maggiori particolari sul ruolo dell'epiglottide nei processi di fonazione erano forniti nel suo perduto *De voce*. Ampia documentazione in August [1962].

<sup>59</sup> *De usu part.* (Kühn IV 277-8): ἡ φωνὴ δὲ ὅτι κυριώτατον ἀπάντων ἐστὶ τῶν ψυχικῶν ἐνεργειῶν, ἀγγέλλουσα τοῖς τοῦ λογισμοῦ νοήσεις, ἐχρῆν δῆπου καὶ ταύτην δημιουργεῖσθαι δι' ὀργάνων ἐξ ἐγκεφάλου νεῦρα δεχομένων. «La voce, che è la più importante di tutte le attività psichiche perché manifesta i pensieri della facoltà razionale, era certo necessario che venisse prodotta da organi collegati ai nervi cerebrali». *Comm. in Hipp. de hum.* (Kühn XVI 204): ἡ μὲν φωνὴ ἔργον ἐστὶ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων (...) φωνητικὰ δὲ ὄργανα ἐστὶ λάρυγξ καὶ οἱ κινεῦντες αὐτὸν μύες καὶ νεῦρα, ὅσα τὴν ἐξ ἐγκεφάλου παρακομίσει τούτοις δύναμιν. «La voce è opera degli organi fonatori (...) organi fonatori sono la laringe ed i muscoli e i nervi che la muovono, e la cui potenzialità procede dal cervello».

conformazioni assunte dal tratto vocale sopralaringeo durante la fonazione servono solo a modificare la voce, trasformandola in una pluralità di unità fonetiche strutturate: le sillabe. Le unità linguistiche sono così interamente fabbricate a partire dalla voce. La centralità della voce nei dispositivi di produzione del linguaggio è inoltre dovuta alla sua inseparabilità dalla cognizione. Nei modelli biologici monocentrici, voce e pensiero sono prodotti da un unico organo; e quando, con Galeno, il monocentrismo biologico tramonta a favore del policentrismo, fra i due organi è postulato un diretto collegamento.

Con la definizione di voce nasce dunque, in Grecia, non la fonetica specialistica ma la teoria generale del linguaggio. Non esiste sapere fonetico che consideri la voce facendo astrazione dalla sua capacità di significare, né sapere linguistico che consideri il significato come indipendente dalla sua realizzazione vocale. Le teorie di Ippocrate, Aristotele e Galeno fanno parte di un unico paradigma, che considera il linguaggio un fenomeno essenzialmente vocale, e ne spiega la natura postulando un collegamento diretto fra fonazione e dinamiche cognitive.

È venuto ora il momento di domandarsi qual è l'origine di questo paradigma, e dove affonda le sue radici la riflessione sul linguaggio.

che è il cervello

## I NOMI DELLA VOCE IN OMERO

Il panorama degli studi di questo secolo è tacitamente orientato da due paradigmi di valutazione del linguaggio di Omero. Secondo il primo, che porta l'autorevole firma di B. Snell, il lessico omerico differisce da quello del greco classico in primo luogo per l'assenza di parole atte a esprimere i concetti della scienza. All'unità della funzione fisiologica "vedere" corrisponderebbe dunque, in Omero, un'irrisolta molteplicità di denominazioni; e lo stesso avverrebbe per il corpo, per la mente, e così via. La ricchezza del vocabolario epico è, insomma, presa come indizio di assoluta disunità concettuale; e ciò fa di Omero l'antitesi del pensiero scientifico.

Apparentemente antitetica a questa lettura è quella inaugurata da M. Parry, e portata alle estreme conseguenze dagli odierni specialisti di Omero. Secondo questi studiosi molte caratteristiche del linguaggio epico, come la formularità, la fissità degli epiteti e la stessa varietà lessicale, sono unicamente dovute ad esigenze metriche. Formule ed epiteti non hanno dunque alcuna funzione, se non quella di servire da ausilio per la memoria; mentre la ricchezza del vocabolario mette a disposizione dell'aedo una comoda scelta di sinonimi che possono facilmente essere inseriti in tutte le posizioni dell'esametro.

In apparenza così diversi, i due paradigmi non sono tuttavia inconciliabili e portano, sotto certi aspetti, alle medesime conseguenze. In particolare, da essi risulta che: 1. le parole omeriche funzionano tutte nello stesso modo e hanno tutte la medesima ampiezza di significato, minima o massima. 2. Esiste una totale frattura concettuale ed epistemologica fra Omero e la tradizione scientifica posteriore. 3. Le condizioni di funzionamento e di trasmissione del testo omerico sono così particolari da richiedere uno studio rigorosamente specialistico: di Omero devono, insomma, occuparsi solo gli addetti ai lavori.

Simili presupposti hanno avuto, specie negli ultimi anni, la conseguenza di relegare gli studi omerici in una sorta di splendido isolamento. Nonostante la compatta adesione della comunità scientifica, essi non appaiono tuttavia inattaccabili: e sono, in particolare, contraddetti da uno studio sistematico del campo semantico "voce".

Il vocabolario omerico della voce comprende un numero di lessemi che per stima approssimativa si aggira intorno al centinaio. Una prima grande distinzione

al suo interno è stabilita tra lessico relativo alla voce inarticolata, e lessico relativo al "dire" e alla "parola". Il lessico della voce inarticolata è ulteriormente suddivisibile in lessico della voce animale, lessico della voce inarticolata umana (grido e lamento) e denominazioni della voce collettiva<sup>1</sup>. Le suddivisioni relative al "dire" e alla "parola" sono molto complesse<sup>2</sup>; non costituendo il tema specifico della nostra indagine, riteniamo inessenziale riportarle qui in dettaglio.

Voce inarticolata e parola non ripartiscono tuttavia il vocabolario fonetico di Omero in due sottoinsiemi esaustivi ed esclusivi. Esiste infatti un terzo gruppo di parole che non rientra in nessuna delle distinzioni sopra indicate. Le unità lessicali appartenenti a questo gruppo sono contraddistinte dalle seguenti proprietà:

1. Si riferiscono ad una classe ampia o addirittura potenzialmente illimitata di fenomeni vocali.
2. Occorrono all'interno di descrizioni acustiche e/o articolatorie della voce e del linguaggio.

Tali proprietà sono in Omero possedute unicamente da quattro famiglie di lessemi, riconducibili, rispettivamente, al verbo φθέγγομαι e ai sostantivi \*ὄψ, φωνή e αὐδή. La prima cosa da osservare, è che di questi vocaboli non esiste ancora un'interpretazione, e neppure una traduzione, soddisfacente. I sostantivi sopra elencati sono infatti solitamente tutti tradotti con "voce", mentre i verbi corrispondenti vengono resi ora "parlare", ora con "gridare". Si perviene così all'indesiderabile conseguenza di proporre interpretazioni diverse per parole appartenenti alla medesima famiglia lessicale; e sfuggono, al contempo, le linee di forza intorno a cui si organizza il campo semantico "voce".

È venuto, dunque, il momento di porre sul tappeto la questione relativa alle denominazioni omeriche della voce, e di rispondere alle seguenti domande: αὐδή, \*ὄψ, φωνή e i sostantivi derivati da φθέγγομαι significano tutti allo stesso modo "voce"? I verbi corrispondenti sono davvero sinonimi dei verbi di "dire"? E se sì, lo sono tutti nella stessa misura? Quali referenti vocali individuano i quattro gruppi di lessemi? Esiste infine, all'interno del vocabolario omerico, una distinzione equivalente a quella, successiva, fra "voce" e "voce articolata"?

Per procedere in maniera sistematica sarà in primo luogo opportuno confrontare il comportamento delle quattro famiglie rispetto a un insieme di dieci parametri, relativi all'etimologia, alla morfologia, alla storia della lingua, ai rispettivi

<sup>1</sup> Studi di insieme sul vocabolario omerico del suono e della voce in Krapp [1966], Granero [1968-9], i cui risultati si discostano però raramente da quelli riportati nei lessici di uso corrente; utile invece, anche se non specificamente dedicato ad Omero, Kaimio [1977]. Nessuno di questi contributi stabilisce tuttavia una differenza sistematica fra "suono" e "voce". Non risulta, inoltre, approfondita la funzionalità della voce all'interno dei processi linguistici; mentre il confronto fra Omero e le teorie fonetiche successive non è stato fino ad oggi oggetto di esame. In un panorama così povero, si dimostrano ancora di qualche utilità le vecchie lessicografie del secolo scorso; qui faremo, in particolare, riferimento alla *Synonymik der griechischen Sprache* dello Schmidt.

<sup>2</sup> Cfr. Martin [1989]; Barck [1976]. Affronta in modo più centrale il tema un interessante studio di Cozzo [1996].

ambiti di applicazione e di pertinenza descrittiva, alla cooccorrenza con particolari aggettivi, alla dipendenza da particolari verbi o costrutti nominali, e infine al confronto con altre classi significative di espressioni. Si delinea così un quadro d'insieme a partire dal quale avanzare le singole proposte interpretative, che dovranno poi essere valutate in base a un confronto diretto col testo.

#### a) Struttura morfologica

I vocaboli appartenenti alla famiglie di φθέγγομαι, αὐδή e φωνή appartengono ad uno stadio omogeneo di formazione della lingua greca, mentre \*ὄψ, nome-radice, rimanda ad uno strato linguistico più antico. L'antichità di \*ὄψ è inoltre confermata dal fatto che, anche in Omero ed Esiodo, il sostantivo è attestato solo in alcuni casi grammaticali (genitivo, dativo e accusativo).

#### b) Derivazione etimologica

I vocaboli appartenenti alle famiglie di αὐδή, \*ὄψ e φωνή sono tutti derivati da radici indoeuropee con esiti denotanti il "dire" e la "parola"; la famiglia di φθέγγομαι è invece di origine oscura, e non sembra in alcun modo imparentata con il vocabolario delle attività linguistiche.

#### c) Evoluzione storica

Mentre \*ὄψ è un epicismo e i derivati di αὐδή sono attestati quasi esclusivamente in poesia, i vocaboli appartenenti alle famiglie di φθέγγομαι e di φωνή occorrono invece in prosa e nel linguaggio della scienza. I derivati di φθέγγομαι estendono però progressivamente il loro riferimento in direzione del suono non-vocale. Il sostantivo φωνή rimane invece vincolato al significato di "voce", e diviene in questa accezione un termine-chiave della teoria del linguaggio.

α) \*ὄψ. Dopo Omero ed Esiodo, l'uso di \*ὄψ nella poesia greca si fa sempre più sporadico. Qua e là attestato nella lirica arcaica<sup>3</sup>, \*ὄψ è frequente solo in Pindaro<sup>4</sup>, la cui lingua è notoriamente ricca di epicismi desueti<sup>5</sup>. Anche nella tragedia \*ὄψ è usato esclusivamente come glossa epica. Raro in Eschilo (*Suppl.* 60) e Sofocle (*El.* 1068), \*ὄψ è più frequente, ma solo per il numero di testi a noi conservati, in Euripide, ove si incontra in relazione a personaggi omerici (*Hel.* 1596; *Or.* 1669; *Hec.* 555) o nel contesto di invocazioni solenni (*Hipp.* 602, 1321). In un'unica occasione \*ὄψ è usato, con γλῶσσα, per indicare la voce

<sup>3</sup> Cfr. *Alcm.* 3, 4; 39, 3; *Bacch.* 1, 77; 17, 129; etc.

<sup>4</sup> Cfr. *Pyth.* IV, 283; X, 6; *Nem.* III, 5, 66; VII, 87; *et passim*.

<sup>5</sup> Oltre ad \*ὄψ, sono attestati ὄσσα, *Ol.* VI, 62; θρόος, *Nem.* VII, 81; e γηρύομαι, *Pyth.* V, 72, *Ol.* I, 3; II, 87, *et passim*.

come base del processo di articolazione linguistica<sup>6</sup>; il confronto con un'analoga espressione di Senofonte<sup>7</sup> prova che \*ὄψ è ormai un arcaismo per φωνή. In Aristofane, infine, \*ὄψ è usato per parodiare lo stile dell'epica e della tragedia (cfr. ad esempio *Pax* 805). Pare a questo punto quasi superfluo aggiungere che \*ὄψ e i suoi derivati non ricorrono mai in prosa. β) αὐδή. Frequenti nel linguaggio della lirica, della tragedia e della commedia, i derivati omerici di αὐδή non sono attestati in prosa. Unica eccezione Erodoto, in cui si ritrova un uso, invero assai sporadico, di αὐδάω (1, 85; 2, 57). Scarsamente produttiva appare, infine, la radice αὐδ- nel greco classico (unici derivati postomerici i rari αὐδάζω e ἀπαυδάω). Si tratta dunque, anche qui, di parole che tendono a scomparire dall'uso linguistico. γ) φθέγγομαι. La famiglia dei derivati di φθέγγομαι è frequentemente attestata (Alcmane, Teognide, Simonide, Pindaro, Bacchilide, ecc.; Eschilo, Sofocle, Euripide, Aristofane) e produttiva (φθέγμα, φθεγγώδης, φθογγάζομαι ecc.) nella poesia e nella prosa postomerica. In poesia il significato più comune è quello di "voce", ma le differenze con gli altri sostantivi qui studiati non sono più così nette come in Omero. A partire dal V sec. a. C. i derivati di φθέγγομαι cominciano ad essere impiegati anche a proposito del suono non vocale, in poesia<sup>8</sup>, ma soprattutto in prosa. Secondo le classificazioni fonetiche del *Cratilo* (424 c) e del *Filebo* (18 b-c) il linguaggio è composto da posizioni articolatorie vocaliche (τὰ φωνήεντα), posizioni articolatorie non vocaliche, ma autonomamente in grado di produrre suono (φωνῆς μὲν οὐ, φθόγγου δὲ μέτεχοντά τινος) e posizioni articolatorie non vocaliche e non autonomamente in grado di produrre suono (ἀφωνα καὶ ἀφθογγα); confrontando questo passo con *Teeteto* 203 b<sup>9</sup> si ha la prova che Platone usa già φθόγγος nel senso di ψόφος. Un'altra importante applicazione dei derivati di φθέγγομαι riguarda il suono degli strumenti musicali. Quest'uso di φθέγγομαι e φθόγγος comincia con *Inno ad Hermes* (484), e appare già largamente stabilizzato in Platone<sup>10</sup>; esso si cristallizzerà definitivamente con Aristosseno, in cui φθόγγος è il termine tecnico per la nota musicale<sup>11</sup>. Φθέγγομαι è inoltre regolarmente usato a proposito della voce inintelligibile, non significativa, o considerata facendo astrazione dal suo significato. In Erodoto (2, 57) φθέγγομαι è ad esempio usato a proposito di una lingua straniera e incomprensibile, mentre il parlare significativo è indicato da αὐδάω. In Platone φθέγγομαι indica il suono della voce in opposizione ai suoi contenuti significativi<sup>12</sup>; un simile uso si ritrova anche in Aristotele<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> *Suppl.* 203-4: πρῶτον μὲν ἐνθεὶς σύνεσιν, εἶτα δ' ἄγγελον/γλῶσσαν λόγων δούς, ὥστε γινώσκειν ὅσα. Il passo è inserito in un ringraziamento al dio, «che in primo luogo pose nell'uomo la capacità di intendere il linguaggio (σύνεσις), poi fornì la lingua, messaggera dei discorsi, affinché rendesse intelligibile la voce».

<sup>7</sup> *Mem.* 1. 4. 12: καὶ μὴν γλῶτταν γε πάντων τῶν ζῶων ἐχόντων, μόνην τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησαν οἷαν ἄλλοτε ἀλλαχῆ ψαύουσαν τοῦ στόματος ἀρθροῦν τε τὴν φωνὴν καὶ σημαίνειν πάντα ἀλλήλοις ἃ βουλόμεθα. «E mentre tutti gli animali hanno una lingua, solo quella degli uomini (gli dei) la fecero in modo che, toccando in punti e in momenti differenti le pareti del cavo orale, articolasse la voce e permettesse di significarci l'un l'altro tutto quel che vogliamo».

<sup>8</sup> *Soph. Oed. Col.* 1609; *Eur. Iph. Aul.* 9; *Ar. Av.* 1198.

<sup>9</sup> τὸ τε σῖγμα τῶν ἀφώνων ἐστὶ, ψόφος τις μόνον, οἷον συριττούσης τῆς γλῶττης· τοῦ δ' αὐτῶν οὔτε φωνὴ οὔτε ψόφος, οὐδὲ τῶν πλείστων στοιχείων. «Ed il "sigma" fa parte delle non-vocali: è, infatti, solo un rumore, come di lingua che sibili; il "beta", invece, di per sé non ha né voce né suono, e così pure la maggior parte degli altri elementi».

<sup>10</sup> *Cfr. Resp.* Γ 399 a 7, c 3; 400 a 6 *et passim*.

<sup>11</sup> Definizione in *El. harm.* A 15.

<sup>12</sup> *Crat.* 434 e: ἢ ἄλλο τι λέγεις τὸ ἔθος ἢ ὅτι ἐγώ, ὅταν τοῦτο φθέγγομαι, διανοοῦμαι ἐκείνο, σὺ δὲ γινώσκεις ὅτι ἐκείνο διανοοῦμαι; «O altro dici essere la convenzione, se non che io, quando produco quel suono, penso a quella cosa, e tu, dal canto tuo, intendi che io penso proprio a quello?».

<sup>13</sup> *Cfr. Met.* Γ 1008 a 9-10, *et passim*.

Confrontando questi passi con *Rhet.* Γ 1405 b 7<sup>14</sup> si ha, ancora una volta, la prova che φθέγγομαι/φθόγγος sono usati con le stesse valenze di ψόφος. La voce è dunque, in Grecia, immediatamente solidale con i suoi contenuti significativi: ove si faccia astrazione dal significato, viene, di fatto annullata la differenza fra voce e rumore<sup>15</sup>.

#### d) Frequenza delle unità lessicali

##### α) Frequenza dei sostantivi

φθογγή: tre attestazioni nell'*Iliade*, due nell'*Odissea*. Non attestato negli *Inni omerici*.

φθόγγος: una attestazione nell'*Iliade*, cinque nell'*Odissea*. Non attestato negli *Inni omerici*.

αὐδή: sette attestazioni nell'*Iliade*, quattordici nell'*Odissea*, due negli *Inni omerici*.

\*ὄψ: quindici attestazioni nell'*Iliade*, dodici nell'*Odissea*, tre negli *Inni omerici*.

φωνή: sedici attestazioni nell'*Iliade*, dieci nell'*Odissea*, undici negli *Inni omerici*<sup>16</sup>.

##### β) Frequenza dei verbi (approssimativa)

φθέγγομαι: meno di venti attestazioni in totale (sedici nei poemi più due negli *Inni*), a cui deve aggiungersi un'unica occorrenza del composto ἐκφθέγγομαι.

αὐδάω e derivati: quasi trecento attestazioni in totale nei poemi, contro quindici circa negli *Inni*. Tra i verbi appartenenti a questo gruppo ἐξαυδάω (3), παραυδάω (4) e μεταυδάω (25) sono i meno ricorrenti. Frequentissimi sono, invece, αὐδάω con le sue quasi cento (96) attestazioni, e soprattutto προσαυδάω, che da solo ricorre quasi duecento volte (182) in Omero.

φωνέω e derivati: centocinquanta-duecento attestazioni in totale nei poemi contro le sette degli *Inni*. Al contrario di quanto avviene per αὐδάω, la forma semplice φωνέω è notevolmente più diffusa (163) dei suoi composti con preposizioni (προσφωνέω 39, μεταφωνέω 8)<sup>17</sup>.

#### e) Referente fonetico

α) αὐδή: solo voce linguistica (di uomini, dei o animali parlanti). L'unico controesempio è in *Od.* φ 411, ove l'αὐδή è attribuita a un uccello.

<sup>14</sup> κάλλος δὲ ὀνόματος (...) ἐν τοῖς ψόφοις ἢ τῶ σημανομένῳ. «La bellezza del nome (...) sta nei suoni o nel significato».

<sup>15</sup> La produzione di discorsi privi di significato è esplicitamente equiparata al rumore in *Crat.* 430 a: ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην αὐτὸν ἑαυτὸν κινεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις χαλκίον κινήσειε κρούσας. «A me sembra che costui faccia solo rumore, muovendo invano se stesso, come se qualcuno stimolasse, percuotendolo, un vaso di bronzo».

<sup>16</sup> Per nessuno di questi lessemi è attestata, in Omero, la forma plurale; essa compare, limitatamente a φωνή, solo nell'*Inno ad Apollo* (162-3).

<sup>17</sup> Più precisamente si ha: φθέγγομαι (8 *Iliade*, 8 *Odissea*, 2 *Inni*); αὐδάω (36 *Iliade*, 60 *Odissea*, 5 *Inni*); ἐξαυδάω (3 *Iliade*); μεταυδάω (11 *Iliade*, 14 *Odissea*, 1 *Inni*); παραυδάω (4 *Odissea*); προσαυδάω (92 *Iliade*, 90 *Odissea*, 9 *Inni*); φωνέω (80 *Iliade*, 83 *Odissea*, 7 *Inni*); μεταφωνέω (3 *Iliade*, 5 *Odissea*); προσφωνέω (16 *Iliade*, 23 *Odissea*).



β) φωνή: voce, come caratteristica speciespecifica di uomo e animali, e come fondamento di ogni ulteriore capacità espressiva e comunicativa, ivi compreso il linguaggio; i verbi della famiglia sono usati esclusivamente per la descrizione delle attività linguistiche.

γ) \*ὄψ: voce inarticolata, linguaggio (con particolare riferimento alle capacità significative della voce e della parola).

δ) φθέγγομαι/φθόγγος/φθογγή: voce inarticolata, linguaggio (con particolare riferimento agli aspetti acustico-percettivi della voce).

#### f) Dipendenza dai verbi di "udire"

Alcuni fra i sostantivi qui analizzati possono occorrere come oggetto di verbi denotanti i vari aspetti della percezione uditiva. Le corrispondenze che così si stabiliscono sono di grande interesse, perché permettono di individuare meglio il referente fonetico proprio di ciascun sostantivo. Per valutare in maniera adeguata questi dati, è ora necessario dedicare alcune osservazioni all'organizzazione del campo semantico "udire", e più in generale alla rappresentazione omerica della percezione.

In Omero, ed ancora fino a Parmenide ed Empedocle, la percezione non è chiaramente distinta dal pensiero. Ciò ha un'immediata ripercussione sull'organizzazione dei campi semantici corrispondenti: verbi in epoca classica denotanti attività cognitive, sono infatti, in Omero riferiti ad attività percettive<sup>18</sup>. I verbi di "udire" possono così essere divisi in due grandi gruppi, il primo dei quali comprende verbi che mantengono il riferimento alla sfera della percezione; mentre il secondo comprende verbi che in epoca classica saranno riferiti alla cognizione. Del primo gruppo fanno parte ἄνω, ἀκούω e κλύω, del secondo πυνθάνομαι, συνίημι e συντίθημι. Mentre πυνθάνομαι significa genericamente "apprendere qualcosa attraverso il canale dell'udito"<sup>19</sup>, συνίημι (letteralmente "fare andare insieme") e συντίθημαι (letteralmente "porsi insieme") sono verbi in accezione metaforica esclusivamente riferiti alla comprensione verbale<sup>20</sup>. Il problema è ora quello di ricostruire l'immagine metaforica soggiacente, nei due casi, al significato di "comprensione uditiva della parola"<sup>21</sup>. Alla base di entrambi gli usi sta, secondo noi, una rappresentazione del processo di

<sup>18</sup> Ciò è da tempo noto per quanto riguarda le determinazioni del "vedere"; cfr. ad esempio Bickel [1925: 120], Böhme [1929: 24-5], Luther [1966: 13-29].

<sup>19</sup> Πυνθάνομαι, che in epoca postomerica significherà "informarsi", indica in Omero ogni tipo di apprendimento uditivo, dalle informazioni ottenute in base alla regolare formulazione di una domanda fino alla comprensione del significato delle parole (*Od.* γ 187). A differenza di συνίημι o συντίθημι, πυνθάνομαι può essere tuttavia riferito anche al suono o alla voce inarticolata, ma non significa mai semplicemente "udire"; l'accento è posto, in ogni caso, sulle eventuali informazioni dedotte da ciò che si è udito. In *Il.* O 379 i Troiani non si limitano ad esempio ad "udire" un tuono, ma deducono da esso il favore di Zeus; analogamente in *Od.* κ 147 Odisseo deduce da un suono di voci di essere giunto in una terra abitata.

<sup>20</sup> Cfr. Snell [1924]. Oggetto di questi verbi sono solo denominazioni della voce significativa e del linguaggio, (μῦθος, βουλή, \*ὄψ e ἀοιδή).

<sup>21</sup> Hanno affrontato il tema Schmidt [*Syn.* I: 293], che vede nei due verbi un'allusione alle leggi combinatorie del pensiero in Omero ancora improponibile, e Snell [1924: 40-6], che parte da un significato fondamentale di «geistlich folgen», sostenendolo, tuttavia, con argomenti così deboli che egli stesso li ritratterà in un'opera successiva [1979: 35-6].

comprensione verbale che prevede una identificazione fra parola detta e ascoltatore. In συντίθημαι, è l'ascoltatore che "si pone insieme" alla parola detta (ἐμεῖο δὲ σύνθεο μῦθον: *Od.* ρ 153). Più difficile è il caso di συνίημι, "fare andare insieme". La nostra interpretazione è: "fare andare (la parola) all'unisono con (l'organo cognitivo)"; e l'ipotesi è confermata da altre e più esplicite descrizioni omeriche dell'atto di comprensione linguistica<sup>22</sup>. Dei verbi appartenenti al primo gruppo, il solo συνίημι contrae solidarietà con le parole qui studiate. Ben diversamente stanno le cose per il secondo gruppo, i cui membri presentano tutti e tre solidarietà con i nomi della voce. Il più diffuso fra i tre verbi, ἀκούω, indica per noi l'udire in senso generico, come funzione fisiologica propria dell'orecchio<sup>23</sup>; allo stesso modo ὄρω ed εἶδον rappresentano il vedere come funzione propria dell'occhio<sup>24</sup>. I due verbi rimanenti, αἶω e κλύω, descrivono invece due specifiche, e in qualche modo opposte, attualizzazioni della generica capacità uditiva rappresentata in ἀκούω. Imparentato con αἰσθάνομαι, che in epoca postomerica circoscrive l'intera gamma delle percezioni sensoriali, αἶω indica lo stabilirsi di un contatto percettivo immediato con il mondo esterno, che non implica di per sé alcuna partecipazione attiva e intelligente del soggetto<sup>25</sup>. Κλύω indica invece, al contrario, una partecipazione dell'intelligenza all'ascolto<sup>26</sup> che costituisce il necessario retroterra della comprensione linguistica<sup>27</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, esaminiamo ora quali corrispondenze si stabiliscono con i nomi della voce:

αἶω: φθογγή (1), \*ὄψ (1);  
ἀκούω: φθόγγος (2), \*ὄψ (8);  
κλύω: αὐδή (5), \*ὄψ (1, solo nel contesto ὁπὸς ἔκλυον αὐδήσαντος);  
συνίημι: \*ὄψ (3).

<sup>22</sup> Cfr. *Il.* Δ 39: ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν «altro ti dico, e tu ficcatelo nelle φρένες» (formulare); *Il.* T 121: ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω «ti porrò nelle φρένες un detto» (formulare); *Il.* T 220: τῷ τοι ἐπιτήτω κραδίη μῦθοισιν ἐμοῖσιν «si adatti il tuo cuore ai miei detti». Si ricava così per altra via quell'idea di "geistlich folgen" che Snell [1924] riteneva con ragione essere alla base del significato metaforico dei due verbi.

<sup>23</sup> In Omero ἀκούω è usato in corrispondenza dei più disparati oggetti percettivi (tutti i tipi di suono e rumore, voce inarticolata, parola); ed è attestato in espressioni del tipo "udire con le orecchie" (cfr. *Il.* M 442; *Il.* O 128-9), che descrivendo l'atto percettivo come funzione propria di un organo, sono un diretto controesempio alla tesi di Snell [1946].

<sup>24</sup> "Vedere con gli occhi" (ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν, ὄραν) è una diffusissima espressione del linguaggio omerico. Cfr. *Il.* Γ 28, 198, E 770, P 646 et passim (per εἶδον); N 99, O 286, Y 344 et passim (per ὄρω).

<sup>25</sup> Non molto diffuso (quindici attestazioni appena, contro le centinaia di ἀκούω e κλύω) αἶω è, in percentuale, il verbo più frequentemente usato per la percezione momentanea del rumore (tre attestazioni su quindici), ed è inoltre parafrasato dalla locuzione "colpire le orecchie" (οὖρατα βάλλειν; *Il.* K 535). In relazione al linguaggio αἶω è usato solo per sottolineare la momentaneità di un evento, come una notizia inaspettata (*Od.* ω 48) o l'antiorità rispetto alla narrazione (*Il.* Σ 222; Λ 532). La maggior parte delle attestazioni è infine rappresentata dall'espressione οὐκ αἶεις «non ti rendi conto che» (*Il.* O 129 et passim), che illustra proprio il mancato stabilirsi di un ricordo percettivo elementare con il mondo esterno.

<sup>26</sup> Il verbo era già dagli antichi interpretato come un "prestare orecchio", che non è altro che udire comprendendo. Cfr. *Schol.* B a *Il.* Π 527: ἀντὶ τὸ ἐπακούειν· οὐδέποτε γὰρ ἐπὶ ψιλῆς ἀκοῆς τάσσει τὸ ῥῆμα.

<sup>27</sup> Delle oltre cento (105) attestazioni di κλύω in Omero, una sola (*Il.* Δ 455) non concerne la percezione del linguaggio; tutte le rimanenti si riferiscono alla comprensione uditiva della parola. Il verbo, la cui intrinsecità al linguaggio è confermata, fra l'altro, dalla parentela con κλέος, indica dunque l'atteggiamento percettivo che sta alla base della comprensione verbale. Sui verbi omerici della percezione si è espresso recentemente De Mauro [1994: 70].

Da tutto ciò si deduce che:

α) I sostantivi derivati da φθέγγομαι sono oggetti solo di αἶω e ἀκούω, ossia di verbi che non indicano di per sé la comprensione linguistica, né alcuna predisposizione intelligente all'ascolto.

β) αὐδή è oggetto solo di κλύω, che a sua volta regge solo αὐδή, salvo che nell'espressione ὅπως ἔκλυον αὐδήσαντος, dove compare anche αὐδάω. Si stabilisce così una corrispondenza biunivoca tra αὐδή come voce articolata e κλύω come retroterra percettivo delle attività linguistiche.

γ) \*ὄψ è retto tanto da αἶω, che indica la percezione momentanea, quanto da συνίημι, che indica il comprendere linguistico, passando per tutte le gamme intermedie (ἀκούω, κλύω). Da ciò si evince che \*ὄψ è neutrale rispetto all'opposizione "voce inarticolata"/"linguaggio".

δ) φωνή infine è l'unico tra i sostantivi qui esaminati che non occorra mai in dipendenza di verbi di "udire"<sup>28</sup>. Tra i sostantivi qui esaminati φωνή sembra dunque il più adatto a descrivere la voce come processo fisiologico, il meno adatto a descrivere la voce come oggetto della percezione uditiva.

g) Frequenza ed ambito semantico di aggettivi ed avverbi cooccorrenti

α) I derivati di φθέγγομαι sono di rado accompagnanti da aggettivi od avverbi; essi sono sempre riferiti alle qualità acustico-percettive del suono vocale (φθόγγον βαρύν, *Od.* 1 267; τυτθὸν φθεγξαμένη, *Il.* Ω 170).

β) αὐδή è accompagnato da aggettivi solo in *Il.* A 249, in cui l'αὐδή di Nestore è definita «più dolce del miele». Qui come altrove, la dolcezza allude metaforicamente alla capacità di persuasione propria della parola. Gli attributi di αὐδή servono dunque esclusivamente a descrivere gli aspetti significativi del linguaggio.

γ) Tra i sostantivi qui studiati, \*ὄψ è quello che più frequentemente si accompagna ad aggettivi di varia specie. In cooccorrenza con φθέγγομαι, \*ὄψ si trova insieme ad aggettivi che descrivono le qualità acustico-percettive del suono vocale (φθεγξάμενος ὀλίγη ὀπί). Da solo, il sostantivo è accompagnato da aggettivi che alludono alla fisiologia della fonazione, come per φωνή, (χάλκεον ὄπα; cfr. l'aggettivo χαλκεόφωνος), o da aggettivi riferiti al significato delle espressioni verbali, come per αὐδή (ἀμείλικτον ὄπα). Ma gli aggettivi di gran lunga più frequenti in relazione ad \*ὄψ sono quelli riferiti alla sfera dei valori e delle reazioni emotive. Prototipo del gruppo è l'aggettivo κολός, l'unico formulare in relazione ad \*ὄψ.

δ) Numerosi e vari sono anche gli attributi di φωνή. A differenza di quanto avviene per \*ὄψ, essi riguardano nella quasi totalità la fisiologia della fonazione (ἀτειρής, θαλερή, entrambi formulari, ἄρρηκτος e l'aggettivo composto χαλκεόφωνος)<sup>29</sup>. Un altro importante gruppo qualifica l'organizzazione interna

<sup>28</sup> Solo negli *Inni omerici* φωνή sarà usato in dipendenza da ἀκούω. Cfr. *Hymn. Dem.* 23, 57, 284.

<sup>29</sup> Per il riferimento di questi aggettivi alla fisiologia della fonazione cfr. oltre, il capitolo su φωνή.

della voce, (πολυηχέα φωνήν "voce dai molti suoni", cioè voce articolata; βροτή φωνή, "voce umana", detto della parola accordata a un animale). Gli aggettivi composti con φωνή possono inoltre qualificare un intero idioma (ἀγριόφωνος, βαρβαρόφωνος). Si inizia così, già in Omero, il processo che porterà all'uso di φωνή come "lingua".

h) Particolari costruzioni sintattiche

Tra i sostantivi qui esaminati, solo \*ὄψ e φωνή possono occorrere nel particolare tipo di costruzione sintattica in cui una denominazione della voce accompagna, al dativo di mezzo, un verbo indicante una particolare espressione vocale, linguistica o inarticolata: «gridò con la voce» (ἤυσε φωνῆ), «chiamò con la voce» (ἐκαλέσσατο φωνῆ), «cantando con (bella) voce» (ἀειδομένη ὀπι καλῆ). Gli unici possibili candidati al significato di "voce" come base di tutte le capacità espressive e comunicative, ivi compreso il linguaggio, sono dunque \*ὄψ e φωνή.

i) Approssimazione all'ambito semantico dei verbi di "dire"

α) φθέγγομαι. Tra i verbi qui esaminati, φθέγγομαι è senz'altro il più estraneo alla sfera del "dire". Il verbo infatti: 1. non è usato solo a proposito del linguaggio, ma anche della voce inarticolata; 2. non può aprire né chiudere il discorso diretto, e non occorre, in generale, all'interno delle formule di colloquio; 3. non regge i derivati nominali dei verbi di "dire" come accusativi dell'oggetto interno.

β) φωνέω. Con φωνέω ci approssimiamo già di più al comportamento dei verbi di "dire". I derivati verbali di φωνή sono infatti riferiti esclusivamente alle attività verbali, occorrono all'interno delle formule di colloquio, e chiudono, anche da soli, il discorso diretto. Per introdurre il discorso diretto questi verbi devono però appoggiarsi ad αὐδάω o ai verbi di "dire". Inoltre, né φωνέω né i suoi derivati reggono i derivati nominali dei verbi di "dire" come accusativi dell'oggetto interno.

γ) αὐδάω. I derivati verbali di αὐδή sono usati esclusivamente a proposito del linguaggio, occorrono all'interno delle formule di colloquio, possono aprire il discorso diretto e reggono le denominazioni della parola all'accusativo dell'oggetto (ἔπος ἠύδα). I verbi appartenenti a questo gruppo sono, dunque, gli unici le cui funzioni si approssimano notevolmente a quelle dei verbi di "dire".

l) Incidenza dei parametri di descrizione acustico-articolatoria

Per "descrizioni acustiche della voce e del linguaggio" si intende qui la cooccorrenza con attributi riferiti alle qualità acustiche del suono vocale. Per "descrizioni articolatorie della voce e del linguaggio" si intende invece la descrizione degli organi e dei processi di fonazione.

|              |        |       |
|--------------|--------|-------|
| α) αὐδή      | + art. | - ac. |
| β) *ὄψ       | + art. | + ac. |
| γ) φωνή      | + art. | + ac. |
| δ) φθέγγομαι | - art. | + ac. |

### Osservazioni conclusive

Dall'indagine fin qui svolta possono trarsi le seguenti conclusioni:

1. I lessemi definiti dal solo parametro +articolatorio (αὐδή) sono tutti e soli quelli il cui referente fonetico sia esclusivamente costituito dalla voce linguistica. I sostantivi appartenenti a questa famiglia sono inoltre oggetto solo di verbi che indicano il retroterra percettivo delle attività linguistiche, e gli attributi che ad essi si accompagnano si riferiscono esclusivamente alle proprietà significative delle espressioni verbali. I verbi appartenenti a questo gruppo possono, infine, ricoprire la maggior parte delle funzioni proprie dei verbi di "dire".

2. I lessemi che presentano valori positivi su entrambi i parametri, acustico e articolatorio (\*ὄψ, φωνή), sono gli unici che, occorrendo al dativo di mezzo in corrispondenza di verbi denotanti attività vocali o verbali, sono possibili candidati al significato di "voce". Si tratta inoltre di vocaboli dotati di un ambito di significato molto vasto, comprendente tutte le possibili manifestazioni vocali animali e umane; e il significato degli attributi che li accompagnano varia entro un'ampia gamma. La sfera delle attività percettive individuate dai corrispondenti verbi di "udire" (limitatamente ad \*ὄψ) è anche essa molto varia, e va dalla percezione momentanea e priva di intelligenza (ἀίω) alla comprensione linguistica (συνίημι).

3. Infine, i vocaboli definiti dal solo parametro +acustico sono gli unici che non occorrono all'interno di descrizioni articolatorie (φθέγγομαι e derivati). Inoltre essi sono tutti e soli quelli: a) non etimologicamente imparentati con il vocabolario del "dire"; b) retti da verbi che indicano la percezione uditiva senza riferimento alla cognizione (ἀίω, ἀκούω); c) accompagnati solo da attributi riferiti alle qualità acustiche del suono vocale; d) i cui verbi presentano il grado più basso di approssimazione al comportamento dei verbi di "dire"; e) che nella successiva evoluzione linguistica passeranno a denotare il suono non vocale.

Si delineano così le seguenti interpretazioni, che andranno ora approfondite in base a un confronto diretto col testo:

αὐδή: "voce linguistica", "voce articolata";

φωνή: "voce";

\*ὄψ: "voce"/"linguaggio";

φθέγγομαι, φθόγγος, φθογγή: "suono della voce".

### 1. Sguardo di insieme

I vocaboli appartenenti alla famiglia di αὐδή sono derivati da una radice \*wed- che ha dato esiti denotanti il "dire" ed il "parlare" in varie lingue indoeuropee<sup>1</sup>. In greco, questa radice ha prodotto parole riferite soprattutto agli aspetti ritmico-melodici del linguaggio. Già in Omero sono presenti, oltre αὐδή e derivati, il verbo ἀείδω, "cantare", e il nome dell'usignolo, ἀηδών. Nonostante l'apparente diversità tra le nozioni di "parlare" e "cantare", gli esiti greci e indoeuropei della radice \*wed- non sono da ricondurre ad un diverso valore fondamentale<sup>2</sup>. In Grecia il canto, e la musica stessa, sono infatti storicamente nati, ed a lungo concepiti e rappresentati, come tratti aggiuntivi della parola<sup>3</sup>. In Omero con "cantare" (ἀείδειν, ἀοιδιάειν) e "canto" (ἀοιδή) si intende in primo luogo la performance di un testo poetico<sup>4</sup>; ed ἀοιδός è il nome del poeta. Tutto ciò avrà immediate ripercussioni sulla teoria del linguaggio. Secondo Aristotele, seguito poi dal suo discepolo Aristosseno, i metri poetici, e le leggi dell'intera armonia musicale, sono derivati dalla prosodia del parlare quotidiano<sup>5</sup>. L'organizzazione fonetica delle lingue comincia dunque, per i Greci, dalla prosodia e dal ritmo: la struttura ritmico-melodica è il primo tratto costitutivo interno alla voce articolata.

Fortemente controversa fin dall'antichità è l'interpretazione delle parole afferenti alla famiglia di αὐδή. Secondo un'opinione risalente agli antichi commentatori di Omero, e che gode ancor oggi di largo credito<sup>6</sup>, il valore fondamentale di αὐδή sarebbe quello di "voce umana", vista in contrapposizione alla voce degli dei. Già nel secolo scorso lo Schmidt

<sup>1</sup> Cfr. Chantraine, *DELG* I: 137-8; Frisk, *GEW* I: 184; Fournier [1946: 229].

<sup>2</sup> Ciò è reso evidente dalla presenza, in sanscrito, degli esiti *vādati* ("parlare"), *vādajati* ("produrre voce", "cantare", "suonare"); *vaditram* ("musica", "strumento musicale"). Cfr. Pokorny *IEW* I: 76.

<sup>3</sup> Cfr. Franchi [1979: 619].

<sup>4</sup> Cfr. Havelock [1963: 124], Gentili [1984: 3].

<sup>5</sup> Secondo Aristotele, i metri poetici hanno a loro fondamento la λεκτικὴ ἁρμονία, ossia l'organizzazione ritmica propria del linguaggio comune (*Rhet.* Γ 1408 b 33). Questa nozione verrà sviluppata da Aristosseno, che parlerà di "melodia linguistica" (λογῶδες τι μέλος; *El. harm.* A §18), e definirà gli intervalli fra le note musicali per differenza dalla continuità dell'emissione fonica nel parlato (*ib.* A §8). Su questi temi cfr. Stanford [1967: 28-9].

<sup>6</sup> Cfr. Chantraine, *DELG* I: 137, Clay [1974], Hainsworth [1982: 175].

vedeva tuttavia in una simile interpretazione un parto della fantasia degli scolasti<sup>7</sup>, e proponeva di ridefinire αὐδή come “linguaggio umano osservato dal punto di vista del suono”<sup>8</sup>. L’interpretazione di Schmidt ha il merito di mettere in luce la funzionalità fonetica di parole come φθέγγομαι, \*ὄψ, φωνή o αὐδή; ed un suo ulteriore pregio è di intendere αὐδή non come “voce” ma come “linguaggio”<sup>9</sup>. La rappresentazione fonetica del linguaggio sembra tuttavia, per l’autore, limitata solo ai tratti acustico-percettivi: αὐδή sarebbe così il linguaggio osservato dal punto di vista del suono, αὐδάω significherebbe “parlare con voce forte”, ed αὐδήεις alluderebbe infine al possesso di una voce melodiosa. Si perviene così all’ indesiderabile conseguenza di ipotizzare accezioni diverse per vocaboli appartenenti alla stessa famiglia lessicale. Il tratto distintivo fondamentale dell’αὐδή pare inoltre individuato a volte nella linguisticità, a volte nella considerazione dei tratti acustici della voce. A conclusioni non diverse, e a non dissimili oscillazioni interpretative, è giunto, in anni più recenti, Fournier. D’accordo con gli scolasti antichi, lo studioso definisce dapprima αὐδή come “voce umana”: vista «come facoltà di emettere un suono forte, armonioso, e soprattutto dotato di senso»<sup>10</sup>. Come già per Schmidt, anche per Fournier l’idea di “voce forte” sarebbe prevalente in αὐδάω<sup>11</sup>; mentre in αὐδή prevarrebbe l’idea di linguaggio visto come «voce dotata di senso e articolata»<sup>12</sup>. Ci aspetteremmo a questo punto una definizione di αὐδή come “voce linguistica”, e una conseguente differenziazione da φωνή, che copre l’intera area semantica della voce. Secondo Fournier, invece, «αὐδή è soprattutto la voce emessa, φωνή la voce percepita»<sup>13</sup>. Il tratto “voce linguistica” non diviene dunque, neppure qui, la base per una coerente individuazione del significato di αὐδή, ma viene utilizzato in maniera saltuaria, in concorrenza con altri parametri di definizione. Si rimane così sospesi fra una molteplicità di interpretazioni: “voce umana”, “voce significativa”, “linguaggio”, “voce forte”, e infine “voce armoniosa”.

In quanto segue, manterremo fisso il riferimento di αὐδή agli aspetti fonetici del linguaggio, ma sostituiremo la prospettiva di osservazione acustica con una prospettiva di osservazione articolatoria. Per noi, αὐδή è la voce linguistica osservata nel suo farsi e dal punto di vista dei suoi dispositivi di produzione: cioè la *voce articolata*.

## 2. αὐδή

### 2.1. αὐδή non significa “voce umana”

Secondo un’opinione ancor oggi accreditata, αὐδή significa, in Omero, “voce umana”. Se così fosse, in tutte e venti le sue occorrenze il sostantivo dovrebbe

<sup>7</sup> «Phantastische Erklärung der Scholiasten» (Schmidt, *Syn.* I: 46). L’interpretazione di αὐδή come “voce umana” è insostenibile anche per Ebeling: «deorum vox non differt ab humana nisi gradibus» (*Lex. hom.* I: 193), e per Voigt (in *LFGE*, s. v. αὐδή).

<sup>8</sup> «Die menschliche Sprache von ihrer wohltonende Seite aus betrachtet» (*Syn.* I: 44).

<sup>9</sup> *Ib.*: 53. Ciò ha riscontro nelle posizioni dei redattori del *Lexicon des frühgriechischen Epos*; cfr. *ib.* s. v. αὐδή («Rede, Fähigkeit zu sprechen») αὐδάω («rufen, sprechen, sagen») αὐδήεις («redend, mit menschlicher Sprache begabt»).

<sup>10</sup> «αὐδή c’est la voix humaine, envisagée comme une faculté d’émettre un son harmonieux, puissant et surtout doué de sens» [1946: 229].

<sup>11</sup> *Ib.*: 46.

<sup>12</sup> «αὐδή est aussi la “parole” articulée, la “voix douée de sens”, le “langage»» (*ib.*: 229).

<sup>13</sup> «αὐδή est surtout la voix émise, φωνή la voix perçue» (*ib.*: 230).

essere riferito alla voce degli uomini: mai alla voce degli dei o degli animali. A normali situazioni di colloquio tra due o più esseri umani, αὐδή si riferisce tuttavia in un solo passo, *Il.* N 757<sup>14</sup>. In *Od.* κ 311<sup>15</sup> il sostantivo indica invece una voce umana sì, ma rivolta a un interlocutore divino; i due passi sono spesso citati a sostegno dell’ipotesi secondo cui αὐδή significa “voce forte”.

Il presunto riferimento alla voce forte è dedotto nel primo caso dalla cooccorrenza con κεκλήγων, nel secondo caso dalla cooccorrenza con ἐβόησα. Dato che la solidarietà con vocaboli afferenti all’area semantica del “gridare” si presenta solo in due casi su venti (e la percentuale, lo anticipiamo, non aumenta se consideriamo le centinaia di occorrenze di αὐδάω e dei suoi derivati) ci sembra di poter concludere che una simile coincidenza è del tutto casuale. Da queste occorrenze non si può dunque in alcun modo dedurre per αὐδή un significato di “voce forte”. È invece il caso di osservare che in entrambi i casi il sostantivo si riferisce a un’espressione linguistica. In *Il.* N 754-7 l’intero passo occorre infatti a chiusura di un discorso diretto; e in *Od.* κ 311 il contesto impone di interpretare ἐβόησα nel senso di “chiamare”<sup>16</sup>. In entrambi i passi inoltre, αὐδή dipende da κλύω<sup>17</sup>. Piuttosto che “voce forte” o “voce umana”, αὐδή significa dunque qui “voce linguistica”.

In una formula che ricorre cinque volte nell’*Odisea*<sup>18</sup>, αὐδή è usato a proposito di una divinità in sembianze umane. Si tratta, per la precisione, di Atena che con Odisseo e Telemaco si finge Méntore (*Od.* β 268):

Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδήν.  
«Simile a Mentore nella figura e nel modo di parlare».

Che una divinità prenda voce e sembianze umane è in Omero una situazione ricorrente, cui corrisponde una ricca scelta di stilemi formulari: le formule prevedono, oltre αὐδή, anche φθογγή e φωνή. L’analisi di queste espressioni sarà dunque un buon banco di prova per valutare se formule usate in contesti simili sono davvero in ogni caso, come alcuni vogliono, equivalenti<sup>19</sup>. Cominciamo innanzitutto con l’osservare che in questo tipo di formule αὐδή è usato solo a proposito di Atena,

<sup>14</sup> *Il.* N 754-7: Ἡ ῥα, καὶ ὀρμήθη ὄρει νιφόνετι εἰκώς/κεκλήγων, διὰ δὲ Τρώων πέτετ’ ἠδ’ ἐπικούρων./οἱ δ’ ἐς Πανθοσίδην ἀγαπήνορα Πουλυδάμαντα/πάντες ἐπεσεύοντ’, ἐπεὶ Ἐκτορος ἔκλυον αὐδήν. «Così disse e si slanciò, strillando, simile a una valanga di neve: volò in mezzo a Troiani e alleati. E quelli in direzione di Polidamante, valoroso figlio di Pantoo, tutti si affrettarono; poiché intendevano la parola di Ettore».

<sup>15</sup> ἔνθα στάς ἐβόησα, θεὰ δέ μευ ἐκλυεν αὐδῆς. «Là fermo chiamai forte, e la dea prestò orecchio al mio dire».

<sup>16</sup> A differenza di αὐά, e soprattutto di ἰάχω, βοάω indica quasi sempre in Omero il registro forte, gridato, della voce linguistica (richiami, trasmissione di ordini etc.). Il senso di “chiamare” si deduce qui anche dalla formula οἱ δ’ ἐφθέγγοντο καλεῦντες, usata per descrivere la medesima situazione ai vv. 229 e 254.

<sup>17</sup> Osserva Ebeling a proposito dell’uso di κλύω in *Il.* N 757: «non tantum sonum audiverunt, sed etiam verba intellexerunt» (*Lex. hom.* I: 194).

<sup>18</sup> *Od.* β 268, 401; γ 206; ω 503, 548.

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio Janko [1981]. Dalla presunta equivalenza fra queste formule Bartonek [1959] crede di poter dedurre una sinonimia fra αὐδή e φωνή.

divinità saggia, nei panni di Mentore, consigliere di Telemaco e Odisseo. In queste sembianze Atena fornirà a Telemaco le direttive per il suo viaggio, e a Odisseo consiglio durante la strage dei pretendenti e la successiva stipulazione dei patti di pace. Nelle formule riferite a divinità in sembianze umane, il referente di ἀυδῆ non è dunque la voce, ma il modo e la capacità di parlare, ossia la voce linguistica.

Nei passi finora esaminati riferito alla voce umana, o alla voce di una divinità in sembianze umane, ἀυδῆ indica tuttavia non di rado la voce di una divinità *tout court*. Ciò avviene, ad esempio, nella clausola formulare ἐπει θεοῦ ἔκλυεν ἀυδῆς, attestata, con alcune varianti, sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*<sup>20</sup>. I sostenitori dell'interpretazione tradizionale giustificano simili occorrenze ipotizzando che la divinità assuma qui voce umana per comunicare con un mortale<sup>21</sup>. Tale spiegazione non è tuttavia in alcun modo suggerita dal testo; e la sua adozione è, soprattutto in alcuni casi, difficilmente giustificabile. In *Od.* ξ 89 l'«ἀυδῆ di un dio» è ad esempio strumento di rivelazione profetica<sup>22</sup>. Si tratta di un sapere di norma inaccessibile agli uomini, e noto solo alla divinità e a chi intrattiene con essa rapporti privilegiati: i profeti e i poeti. In un simile contesto, è impossibile che ἀυδῆ significhi "voce umana": mentre è evidente il riferimento alla capacità di narrare situazioni ed eventi, propria solo della voce linguistica.

E veniamo ora alla formula θεῶ (θεοῖς) ἐναλίγκιος ἀυδῆν, «simile a un dio (o agli dei) per ἀυδῆ», riferita nell'*Iliade* (T 250) al messaggero Taltibio, nell'*Odissea* (α 371; ι 4) agli aedi Femio e Demodoco. Che ἀυδῆ possa qui significare "voce umana" è a dir poco un nonsenso: se infatti gli dei sono privi di ἀυδῆ per definizione, è evidente che nessun uomo può essere «simile agli dei per ἀυδῆ». È invece da sottolineare che la formula è riferita a messaggeri e cantori<sup>23</sup>, ossia a due categorie di professionisti della parola. Ciò che rende un uomo «simile agli dei per ἀυδῆ», è dunque il possesso e l'esercizio di una capacità linguistica. Ciò è particolarmente evidente in riferimento agli aedi professionali, che non a caso in più luoghi sono definiti "divini"<sup>24</sup>. Gli aedi sono infatti «amati dalla musa»<sup>25</sup>, e il loro canto è ispirato direttamente dagli dei<sup>26</sup>. In virtù della memoria e del metro i poeti sono infatti in

<sup>20</sup> *Il.* O 270 (Apollo ed Ettore); *Od.* β 297 (Atena e Telemaco), e *Od.* ξ 89 discusso oltre. Una variante (*Od.* δ 160: τοῦ νοῦ θεοῦ ὡς τερπόμεθ' ἀυδῆ: «godiamo della tua voce come di quella di un dio») esprime l'apprezzamento di Telemaco per i saggi consigli di Menelao.

<sup>21</sup> Questa è, ad esempio, la posizione sostenuta in Clay [1974].

<sup>22</sup> *Od.* ξ 89: οἶδε δὲ τοι ἴσασιν, θεοῦ δὲ τιν' ἔκλυον ἀυδῆς/κείνου λυγρὸν ὄλεθρον. «E questi invece sanno- udirono infatti parola di un dio- la sua (di Odisseo) triste sorte (...)».

<sup>23</sup> L'accostamento "messaggero/cantore" non è isolato in Omero: dalla strage dei pretendenti verranno infatti simbolicamente preservati solo Femio e Medonte, ossia l'araldo e il cantore di Odisseo (cfr. *Od.* χ 330-77). È inoltre da sottolineare che il greco κῆρυξ, "messaggero", corrisponde al sanscrito *karu-* "poeta, cantore": cfr. Pokorny, *IEW* I: 530; Chantraine, *DELG* I: 527. Per la funzione sociale del κῆρυξ, cfr. Mondì [1978].

<sup>24</sup> θεῖον ἀοιδόν: *Od.* θ 43, 47, 87, et passim.

<sup>25</sup> *Od.* θ 63, 480-1.

<sup>26</sup> *Od.* θ 44, 64, 73, 481, 499. Anche in Esiodo, le Muse ispirano «divina ἀυδῆ» al poeta perché egli divenga in grado di immortalare gli eventi passati e futuri (*Theog.* 97-8: ἐνέπνευσαν ἀυδῆν/θείην, ὡς κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα).

grado di accedere a un sapere illimitato, e di trasmetterlo agli uomini<sup>27</sup>. Come le Muse e i profeti, i poeti sono in grado di «vedere il presente, il passato e il futuro»<sup>28</sup>, e di «raccontare gli eventi passati come se fossero presenti»<sup>29</sup>. Essere «simili agli dei per ἀυδῆ» significa dunque, nel mondo omerico, essere in possesso di una tecnica della parola, e degli strumenti cognitivi ad essa correlati. Da ciò risulta, ancora una volta, che ἀυδῆ significa non "voce umana" ma "voce linguistica".

L'interpretazione tradizionale di ἀυδῆ esce piuttosto male dal confronto con i dati fin qui esaminati: mostremo ora che essa è priva di ogni fondamento. Perché ἀυδῆ possa significare "voce umana", come strumento di comunicazione fra uomini e uomini, o fra uomini e dei, il sostantivo non deve mai, come è ovvio, riferirsi al colloquio fra due o più divinità. Si consideri ora il seguente passo, in cui Penelope supplica Atena di rivelargli le sorti di Odisseo (*Od.* δ 831-4):

εἰ μὲν δὴ θεός ἐσσι, θεοῖο τε ἔκλυες ἀυδῆς,  
εἰ δ' ἄγε μοι καὶ κείνον οἴζυρον κατάλεξον,  
ἢ που ἐτι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἡελίοιο,  
ἢ ἤδη τέθνηκε καὶ εἶν' Αἴδαο δόμοισι.  
«Ma se per caso sei un dio, e del dio intendi parola,  
suvvia a me anche di quel misero narra tutto con ordine;  
se mai ancora è vivo e vede la luce del sole,  
o se già è morto e si trova nelle dimore dell'Ade».

L'espressione "se sei un dio, e del dio intendi parola" non lascia aperto alcun dubbio: ἀυδῆ indica qui lo strumento di una comunicazione in cui entrambi gli interlocutori sono divini. La seconda parte dell'espressione è occupata dalla formula θεοῖο τε ἔκλυες ἀυδῆς che, usata a proposito della comunicazione tra uomini e dei, alcuni interpreti pretendevano riferita alla voce umana. Una simile supposizione non sembra dunque in nessun caso giustificata; né qui né altrove ἀυδῆ significa "voce umana".

L'interpretazione "voce umana" appare non solo ingiustificata, ma addirittura paradossale considerando che, fra i sostantivi qui studiati, ἀυδῆ è quello che più frequentemente si accompagna alla specificazione "del dio", o "degli dei"<sup>30</sup>. Comune ad uomini e divinità superiori, l'ἀυδῆ sembra dunque in Omero presentata come un tratto più divino che umano. Ciò si spiega considerando che nella Grecia arcaica la più importante funzione della parola è il κλέος, che conserva la memoria degli uomini e dei fatti oltre il termine fatalmente assegnato

<sup>27</sup> Cfr. Snell [1966]; Vernant [1965: 93-124]; Detienne [1967: 1-16].

<sup>28</sup> τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα. La formula, riferita in Omero al sapere di Calcante (*Il.* A 70), verrà utilizzata da Esiodo (*Theog.* 97) per descrivere le funzioni della θεῖα ἀυδῆ che le Muse ispirano al poeta.

<sup>29</sup> *Od.* θ 490.

<sup>30</sup> Quattro occorrenze su venti, a cui si devono aggiungere le tre in cui il sostantivo θεός compare come dativo di paragone all'interno della formula θεῶ (θεοῖς) ἐναλίγκιος ἀυδῆν.

alla vita umana<sup>31</sup>. La parola conservata, che all'epoca di Omero è voce, non ancora scrittura, rappresenta dunque per l'uomo la migliore approssimazione all'eternità. Per questo il poeta è «simile agli dei per αὐδή». La congettura che fa di αὐδή la voce umana si rivela pertanto definitivamente infondata: αὐδή è la *voce linguistica*<sup>32</sup>.

## 2.2. αὐδή significa “voce articolata”

Dagli argomenti fin qui esaminati è risultato che αὐδή significa non “voce umana” ma “voce linguistica”. Dobbiamo ora dimostrare che il significato di “voce linguistica” pertiene ad αὐδή come corollario di quello, potenzialmente più ampio, di “voce articolata”.

Come l'interpretazione di αὐδή nel senso di “voce umana” implicava che il termine non potesse essere adoperato a proposito della voce degli dei, così l'interpretazione di αὐδή come “voce linguistica” implica l'impossibilità di un suo eventuale riferimento alla voce animale. Esistono tuttavia due passi, uno nell'*Iliade* e uno nell'*Odissea*, in cui αὐδή viene di fatto riferito a una voce animale. Nel primo di essi αὐδή, insieme con l'aggettivo αὐδήεις, è usato per descrivere la parola da Era accordata al cavallo Xanto<sup>33</sup>. Il passo non costituisce dunque un controesempio all'interpretazione di αὐδή come “voce linguistica”. È se mai da osservare che la parola linguistica è qui, come in *Il. A 247*, osservata nel suo farsi, come flusso che sgorga dagli organi vocali.

Più problematico il secondo esempio, ove l'αὐδή è attribuito non di un animale parlante ma di un uccello, la rondine. Siamo alla scena della prova dell'arco, che prelude immediatamente alla strage dei pretendenti (*Od. φ 410-1*):

δεξιτερῆ δ' ἄρα χειρὶ λαβὼν πειρήσατο νευρῆς·  
ἢ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν.  
«E afferratolo con la mano destra tentò la corda:  
che sotto la sua mano cantò bene, simile a rondine per αὐδή».

Non è questa l'unica occasione in cui la voce di un uccello è descritta in termini insoliti. Si consideri infatti il seguente passo (*Od. τ 518-22*):

ὥς δ' ὅτε Πανδαρέου κούρη, χλωρῆς ἀηδῶν,  
καλὸν ἀείδησιν ἔαρος νέον ἰσταμένοιο,  
δενδρέων ἐν πετάλοισι καθεζομένη πυκινῶϊσιν,

<sup>31</sup> Cfr. *Il. I 413* (κλέος ἄφθιτον), *M 315-28* (il celebre discorso di Sarpedone a Glauco), *et passim*. Il tema del κλέος come fine supremo della poesia ricorre con quasi ossessiva frequenza in Pindaro; cfr. *Ol. 1, 23, 93; 7, 52; 8, 13 et passim*.

<sup>32</sup> Una simile interpretazione dell'αὐδή omerica già in Pohlenz [1959: 65].

<sup>33</sup> *Il. T 404-417*: Τὸν δ' ἄρ' ὑπὸ ζυγῶφι προσέφη πόδας αἰόλος ἵππος/Ξάνθος (...) /αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλεος Ἥρη· / (...) / Ὡς ἄρα φωνήσαντος Ἐρινύες ἔσχεθον αὐδήν. «A lui dunque di sotto il giogo rivolse parola Xanto, il cavallo dai piedi di turbine (...) lo aveva infatti reso parlante la dea Era braccio bianco (...). Mentre così dunque si esprimeva, le Erinni fecero cessare il flusso della voce articolata».

ἢ τε θαμὰ τρωπῶσα χέει πολυηχέα φωνήν,  
παῖδ' ὀλοφυρομένη Ἴτυλον φίλον (...),  
«E proprio come la figlia di Pandareo, il verde usignolo,  
splendidamente canta quando fa primavera di nuovo,  
assisa fra il denso fogliame degli alberi,  
essa, spesso variando, versa voce dai molti suoni,  
il figlio lamentando, Itilo suo (...)»

Basta un poco di familiarità con il vocabolario acustico e fonetico di Omero per rendersi conto che questo passo descrive in maniera strana una voce animale. In primo luogo, si è detto che in Omero il cantare (ἀείδω) serve solo a trasmettere informazioni linguistiche; anche se a noi può apparir strano, gli uccelli omerici non “cantano”. L'unica eccezione è proprio l'usignolo di *Od. τ 518*; e l'espressione qui usata, καλὸν ἀείδειν, è la stessa che ricorre in *Od. φ 411*. In secondo luogo, l'usignolo “versa” (χέει) voce. Espressione metaforica tratta dalla dinamica dei liquidi, χέω richiama da vicino ῥέω, che incontreremo a proposito del dispositivo articolatorio di produzione dell'αὐδή; né l'uno né l'altro verbo sono usati altrove in Omero in riferimento agli atti di fonazione. Inoltre l'usignolo produce una “voce dai molti suoni” (φωνήν πολυηχέα). Usato solo in questo passo, l'aggettivo πολυηχής è composto da πολύς, che significa “molto” e dalla radice di ἤχη, che in Omero è una denominazione della voce collettiva. L'espressione πολυηχέα φωνήν significa dunque “voce dalle molte voci”, o addirittura, considerando il duplice riferimento alla molteplicità insito in πολύς e nella radice di ἤχη, “voce che si compone di voci innumerevolmente molteplici”. Una simile insistenza sul fattore “molteplicità” sottolinea, e in maniera molto energica, che ciò che sgorga dagli organi vocali dell'usignolo è un prodotto fonico composito. Con la sua “voce dalle molte voci”, l'usignolo, ossia Procne, “lamenta” (ὀλοφύρομαι) infine la morte del figlio Itilo: e ὀλοφύρομαι è in Omero solo il lamento articolato<sup>34</sup>. In definitiva: la voce dell'usignolo è qui descritta come un prodotto vocale articolato.

Torniamo ora a *Od. φ 410-1* e osserviamo che αὐδή, che altrove significa sempre “voce linguistica”, è qui per la prima e unica volta riferita a una voce animale<sup>35</sup>. Non si tratta tuttavia di un animale qualunque, ma di un uccello, la rondine: e la rondine è nel mito Filomela, sorella di Procne, a sua volta trasformata in usignolo. La coincidenza tra i modi di esprimersi di *Od. φ 410-1* e *Od. τ 518-22* non può più, a questo punto, apparire casuale. Nell'un caso e nell'altro, alle mitiche figlie di Pandareo viene attribuito in comune il possesso di *voce articolata*.

<sup>34</sup> Ciò si desume, ad esempio, dall'espressione formulare καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (*Il. Σ 72, Od. β 362 et passim*).

<sup>35</sup> Il riferimento metaforico è anzi addirittura alla corda dell'arco, cioè al suono prodotto da un agente inanimato. Si tratta di un caso unico in Omero, che usa espressioni del tutto differenti per descrivere il rumore e la voce significativa. Il tutto si risolve in una metafora molto ardita: lo scoccare della corda dell'arco rivela ad Odisseo la piacevole notizia dell'eccidio dei pretendenti. Anche qui ἀείδω mantiene dunque la sua duplice funzione di allettamento dei sensi e rivelazione degli eventi, che vedremo meglio a proposito di \*ὄψ.

È dunque da ascrivere ad Omero la paternità di un fortunato *topos* letterario<sup>36</sup>, quello del linguaggio degli uccelli<sup>37</sup>, che assurgerà a dignità scientifica con Aristotele<sup>38</sup>, secondo cui la voce articolata è propria non solo dell'uomo, ma anche, in una certa misura, degli uccelli<sup>39</sup>. Ciò permette di stabilire fin da ora una continuità tra *αὐδή* omerica e *διάλεκτος* aristotelica, che troverà definitiva dimostrazione sul terreno delle rispettive descrizioni articolatorie.

### 2.3. Il dispositivo fisiologico di produzione dell'*αὐδή*

Il primo dei passi che dobbiamo esaminare si trova nel primo libro dell'*Iliade* e descrive le abilità oratorie di Nestore (*Il.* A 247-9):

(...) τοῖσι δὲ Νέστωρ  
 ἠδευεπὴς ἀνόρουσε, λιγύς Πυλίων ἀγορητής,  
 τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδήν.  
 «(...)E tra questi Nestore dolce parlatore si alzò,  
 sonoro oratore tra i Pili; dalla sua lingua  
 anche più dolce del miele scorreva voce articolata».

Questo è un passo molto importante per la ricostruzione del significato di *αὐδή*, e per più ragioni. In primo luogo, risulta qui definitivamente stabilito che

<sup>36</sup> La descrizione omerica del lamento dell'usignolo è spesso ripresa nella letteratura dei secoli posteriori; cfr. Aesch. *Agam.* 1142-5; Soph. *El.* 147-9; Eur. fr. 773, 23-6 Nauck. Per un resoconto più completo rimandiamo a Spatafora [1995].

<sup>37</sup> Si tratta, in realtà, di ben più che un *topos* letterario. Gli idiomi stranieri, come suoni articolati ma apparentemente privi di significato, venivano infatti paragonati alle fonazioni degli uccelli. Un primo esempio è in Erodoto (2, 57): *πελειάδες δὲ μοι δοκέουσι κληθῆναι πρὸς Δωδωναίων ἐπὶ τοῦδε αἱ γυναῖκες, διότι βάρβαροι ἦσαν, ἐδόκεον δὲ σφί ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι. μετὰ δὲ χρόνον τὴν πελειάδα ἀνθρωπίνην φωνὴν αὐδάξασθαι λέγουσι, ἐπεὶ τε συνετά σφί ἠῦδα ἢ γυνή· ἔως δὲ ἐβαρβαρίζε, ὄρνιθος τρόπον ἐδόκεε σφί φθέγγεσθαι.* «Credo che le donne siano state chiamate dai Dodonei colombe perché erano barbare, e sembrava loro che si esprimessero in maniera simile agli uccelli. Dicono che poi la colomba parlò con voce umana, perché la donna parlò loro in maniera comprensibile; finché infatti parlava una lingua straniera, la sua voce sembrava loro quella di un uccello». Un altro caso è nell'*Agamennone* di Eschilo (1050-1), ove Clitennestra invita Cassandra ad esprimersi a gesti, piuttosto che servirsi «di una barbara voce incomprensibile, al modo di una rondine» ('*Ἄλλ' εἴπερ ἐστὶ μὴ χελιδόνος δικην/ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον κεκταμένη*).

<sup>38</sup> Sul linguaggio degli uccelli in Aristotele cfr. Belardi [1975], Ax [1978], Zirin [1980], Lo Piparo [1988], Laspia [1996].

<sup>39</sup> Cfr. *Ar. Hist. an.* Δ 536 a 20 sgg.: *τὸ δὲ τῶν ὀρνίθων γένος ἀφίησι φωνήν· καὶ μάλιστα ἔχει διάλεκτον ὅσοις ὑπάρχει ἢ γλώττα πλατεῖα, καὶ ὅσα ἔχουσι τὴν γλώτταν αὐτῶν λεπτήν.* «Il genere degli uccelli emette voce; e hanno soprattutto voce articolata le specie dotate di lingua sottile e piatta». *Ib.* 536 b 17-9: *Ἡδὴ δ' ὅπται καὶ ἀηδῶν νεοττὸν προδιδάσκουσα, ὡς οὐχ ὁμοίας φύσει τῆς διαλέκτου οὕσης καὶ τῆς φωνῆς, ἀλλ' ἐνδεχόμενον πλαττεσθαι.* «E si è visto addirittura un usignolo istruire il suo piccolo, come se non fossero della stessa natura voce e voce articolata, perché quest'ultima può essere plasmata». *Part. an.* B 660 a 29-36: *διὸ καὶ τῶν ὀρνίθων οἱ μάλιστα φεγγόμενοι γράμματα πλατυγλωττότεροι τῶν ἄλλων εἰσὶν (...). Καὶ χρώνται τῇ γλώττει πρὸς τὴν ἔρμηνειαν ἀλλήλοις πάντες μὲν, ἕτεροι δὲ τῶν ἐτέρων μᾶλλον, ὥστ' ἐπ' ἐνίων καὶ μᾶθησιν εἶναι δοκεῖν παρ' ἀλλήλων.* «Per questo anche fra gli uccelli quelli più capaci di produrre lettere hanno la lingua più piatta degli altri. E si servono della lingua per la comunicazione reciproca tutti, ma alcuni di più, altri meno: tanto che in alcune specie sembra addirittura che si verifichi una forma di apprendimento».

*αὐδή* significa "voce linguistica". In quanto oratore persuasivo, Nestore è infatti definito *ἠδευεπής*, "dolce parlatore": l'aggettivo è composto dalla radice *ἐπ-* di *εἶπον*, *ἔπος* ("dire", "detto"), e da *ἠδύς* ("dolce"), in Omero sempre riferito alla parola persuasiva<sup>40</sup>. Ora, *ἠδευεπής* è parafrasato con l'espressione «dalla sua lingua scorreva un'*αὐδή* anche più dolce del miele»; togliamo il riferimento alla dolcezza, e otterremo che *αὐδή* equivale ad *ἔπεα*.

Il passo permette inoltre di stabilire dove inizia, e dove finisce, l'equivalenza di significato tra *αὐδή* ed *ἔπεα*. L'aggettivo *ἠδευεπής* descrive, come abbiamo visto, la parola "dolce" perché persuasiva; l'espressione che lo parafrasa, *μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή*, trasforma metaforicamente la parola persuasiva in un miele che sgorga dagli organi vocali. Giungiamo così a una nuova definizione di *αὐδή*, che permette di tracciare la differenza rispetto a sostantivi e verbi afferenti all'area semantica del "dire". *Αὐδή* rappresenta come processo ciò che gli *ἔπεα* rappresentano come risultato. *Αὐδή* è dunque la parola osservata nel suo farsi: e cioè il *dispositivo fisiologico di produzione della voce linguistica*.

Non resta ora che stabilire come funziona, secondo Omero, questo dispositivo. La voce articolata (*αὐδή*) scorre (*ῥέεν*), dalla lingua (*ἀπὸ γλώσσης*). Verbo propriamente riferito alla dinamica dei fluidi, *ῥέω* evoca in primo luogo l'idea di continuità. Prima caratteristica dell'*αὐδή* è dunque la continuità: ciò significa che a molti *ἔπεα* corrisponde una e una sola *αὐδή*. E veniamo ora alla lingua (*γλώττα*). In Omero e dopo, il termine *γλώττα* designa un organo mobile posto all'interno della cavità orale, che è il primo agente di produzione della voce articolata<sup>41</sup>. Come la *διάλεκτος* di Ippocrate, Aristotele e Galeno, anche l'omerica *αὐδή* ha il suo principale strumento di produzione nella lingua (*γλώττα*): ciò suggerisce fin da ora che *αὐδή* sia l'antenato diretto di *διάλεκτος*<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Una diversa opinione in Stanford [1967: 50], che vede qui «the earliest general description of euphony in Greek», il che è inesatto. È tuttavia da rilevare che, in Omero, tutti gli aspetti significativi dell'enunciazione sono rappresentati come proprietà della voce; cfr. Krapp [1966: 111].

<sup>41</sup> Non sorprende dunque che *γλώττα* indichi già in Omero il linguaggio, osservato in primo luogo dal punto di vista dell'infinita varietà degli idiomi: cfr. *Il.* B 804; *Il.* Δ 437-8; *Il.* Y 248-9; *Od.* τ 175-7. Dettagliata analisi in Gambarara [1984: 48-58].

<sup>42</sup> In aggiunta alle definizioni del primo capitolo, riportiamo anche questa di Galeno, importante perché considera insieme *φωνή*, *διάλεκτος* e *αὐδή*. *In Hipp. de Umoribus I* (Kühn XVI 204-5): *οὐ ταῦτὸν δὲ ἐστὶ φωνὴ καὶ διάλεκτος καὶ αὐδή, ἀλλ' ἢ μὲν φωνὴ ἔργον ἐστὶ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων, ἢ διάλεκτος δὲ τῶν διαλεκτικῶν, ὧν τὸ μὲν πρῶτόν ἐστι ἢ γλώττα, ἔπειτα δὲ ἢ ρίς καὶ τὰ χεῖλη καὶ οἱ ὀδόντες. (...) αὐδὴν δὲ οὐτε πᾶν τὸ τῆς ἀκοῆς ἴδιον αἰσθητὸν οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν, οὐτε ἐκεῖνο μόνον, ὃ διὰ στόματος ἐκπέμπεται, ἐν ᾧ περιέχεται καὶ τὸ κλάειν καὶ τὸ συρίττειν καὶ οἰμώζειν καὶ βήττειν καὶ ὅσα τοιαῦτα, μόνην δὲ τὴν ἀνθρώπου φωνήν, καθ' ἣν διαλεγόμεθα πρὸς ἀλλήλους αὐδὴν ὀνόμαζον.* «Non la stessa cosa sono *φωνή*, *διάλεκτος* ed *αὐδή*: la *φωνή* è infatti prodotta dagli organi fonatori, mentre la *διάλεκτος* dagli organi articolatori, di cui il primo è la lingua; seguono poi il naso, le labbra e i denti. Quanto all'*αὐδή*, gli antichi non chiamavano così l'oggetto proprio della percezione uditiva, né solo quanto è emesso dalla bocca, in cui risulta compreso anche il piangere, il fischiare, il gemere, il tossire e consimili, ma dicevano *αὐδή* la sola voce umana, in virtù della quale parliamo gli uni con gli altri». Galeno sembra dunque dapprima definire *αὐδή* come "voce umana"; ma aggiunge poi che si tratta della voce «in virtù della quale parliamo» (*διαλεγόμεθα*). In ultima analisi, Galeno presenta dunque *αὐδή* come la *διάλεκτος* degli antichi (*παλαιοί*): che è precisamente la tesi qui sostenuta.





### 3. αὐδήεις

L'aggettivo αὐδήεις è attestato una volta nell'*Iliade* e sei nell'*Odissea*. Esso occorre: all'accusativo maschile singolare nell'unica attestazione dell'*Iliade* (*Il.* T 407); al genitivo maschile plurale in un solo passo dell'*Odissea* (*Od.* ζ 125); al nominativo femminile singolare in tutte le rimanenti attestazioni. Una simile precisazione si rende necessaria, perché tanto l'interpretazione di αὐδή come "voce umana", quanto tutte le controversie a proposito del significato di αὐδήεις sono sorte unicamente in relazione alle occorrenze femminili dell'aggettivo. In questi casi il possesso di αὐδή è infatti esplicitamente attribuito a una divinità femminile: e ciò ha suggerito l'ipotesi che l'αὐδή non sia un attributo normalmente proprio delle divinità. Si è così sviluppata la tenace convinzione che αὐδήεις (o piuttosto αὐδήεσσα) sia usato per marcare una contrapposizione vocale tra uomini e dei.

Per αὐδήεις sono state fino a questo momento proposte le seguenti interpretazioni. 1. In tutte le sue attestazioni l'aggettivo significa "dotato di voce umana"; da ciò si desume il medesimo significato anche per la forma base αὐδή. 2. Il significato di αὐδή e delle occorrenze maschili, singolari o plurali, di αὐδήεις, non è pertinente per stabilire il valore delle forme femminili dell'aggettivo, che non fanno parte della famiglia, e vanno espunte o ricondotte ad altra forma. 3. In nessuna delle sue forme αὐδήεις significa "dotato di voce umana"; l'aggettivo allude, piuttosto, al possesso di voce melodiosa, e si riconduce ad αὐδή come "voce osservata dal punto di vista acustico-percettivo". La prima delle posizioni sopra elencate corrisponde all'interpretazione tradizionale di αὐδή<sup>50</sup>. La seconda riassume la posizione degli antichi commentatori di Omero che propongono di leggere αὐδήεσσα o come αὐλήεσσα ("dotata di voce simile a quella del flauto"), o come οὐδήεσσα ("abitante sul suolo terrestre")<sup>51</sup>; o degli interpreti moderni che isolano la forma femminile dell'aggettivo come non facente parte della famiglia di αὐδή<sup>52</sup>. L'ultima interpretazione è infine avanzata dallo Schmidt<sup>53</sup>. Occorre a questo punto sottolineare che nessuna delle varianti proposte dai commentatori antichi per αὐδήεσσα è riportata dalla tradizione testuale diretta. Di simili congetture non terremo dunque più alcun conto nel seguito delle nostre argomentazioni; esse mostrano comunque che l'interpretazione di αὐδή come "voce umana" è avvertita come problematica fin dall'antichità.

Delle sette occorrenze omeriche di αὐδήεις una è stata già presa in considerazione: quella, cioè, in cui αὐδή e αὐδήεις sono attributi del cavallo Xanto (*Il.* T 407-17). Questo passo basta già da solo a smentire per αὐδήεις un riferimento alla voce melodiosa, che a proposito di un cavallo appare quanto meno fuor di luogo. Né le cose vanno meglio con *Od.* ζ 125, che oppone il genere degli uomini

<sup>50</sup> «θεὸς αὐδήεσσα (...) une déesse possédant le langage humaine par opposition à celui des dieux» (Chantraine, *DELG* I: 137). «L'epiteto sembra implicare una certa qualità dei mortali in quanto opposti agli dei» (Hainsworth 1982: 175).

<sup>51</sup> Entrambe le varianti risalgono, a quanto pare, ad Aristotele (fr. 171 Rose).

<sup>52</sup> È la soluzione proposta in Probonas [1992]. Sulla base di una forma \*αὐδος, ricostruita in base ad una a sua volta ricostruita forma \*αὐδεσφι, che rimanderebbe a sua volta al miceneo au-de-pi (si tratta dello scudo, che secondo l'autore è un simbolo magico) lo studioso ricava per αὐδήεσσα l'improbabile significato di "voce magica".

<sup>53</sup> Cfr. Schmidt, *Syn.* I, pp. 46-7.

dotati di αὐδή ("voce canora"?) al femminile popolo delle Ninfe. In definitiva, l'interpretazione di αὐδήεις come "dotato di voce melodiosa" appare sostenibile solo in relazione alle occorrenze femminili dell'aggettivo, e pertanto non soddisfa. Vediamo ora come stanno le cose a proposito della voce umana.

I passi su cui è fondata l'interpretazione di αὐδή come "voce umana" sono, come si è detto, rappresentati da tutte e sole le occorrenze femminili di αὐδήεις. In un'espressione formulare che ricorre tre volte nell'*Odissea*, αὐδήεσσα è attribuito di Circe<sup>54</sup>; con gli opportuni aggiustamenti, la medesima formula è altrove riferita a Calipso<sup>55</sup>. È in base a queste formulazioni che è sorto, nella tradizione antica, il mito di un'antitesi voce umana/voce divina.

A conferma della tesi è citato anche il seguente passo (*Od.* ε 333-5):

Τὸν δὲ ἶδεν Κάδμου θυγάτηρ, καλλίσφυρος Ἰνώ,  
Λευκοθέη, ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα,  
νῦν δ' ἄλλος ἐν πελάγεσσι θεῶν ἔξ ἔμμορε τιμῆς.  
«E lo vide la figlia di Cadmo, Ino bella caviglia,  
Leucotea, che prima era mortale dotata di αὐδή,  
mentre ora negli abissi del mare partecipa della sorte degli dei».

A una prima lettura, il passo sembra effettivamente dar ragione all'interpretazione tradizionale, in quanto stabilisce, almeno apparentemente, una contrapposizione tra stato mortale (πρὶν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα) e stato divino (νῦν θεῶν ἔξ ἔμμορε τιμῆς) stabilita sul terreno delle rispettive abilità vocali. Osserviamo tuttavia che i passi da cui si potrebbe evincere una simile contrapposizione sono tutti e soli quelli in cui αὐδήεις è attribuito di un personaggio femminile. Giova dunque osservare più da vicino chi siano i personaggi femminili in questione.

L'aggettivo αὐδήεσσα è riferito in Omero a Circe e Calipso, divinità abitanti in un'isola, e a una fanciulla, Ino, che con il nome di Leucotea venne poi onorata come divinità del mare. Ora, né Circe, né Calipso né Leucotea sono divinità olimpiche: si tratta, piuttosto, di divinità legate ad un particolare elemento o luogo della terra. Le divinità femminili di questo tipo sono dette in Omero "ninfe" (νύμφαι); e "ninfe" sono infatti chiamate sia Circe<sup>56</sup> che Calipso<sup>57</sup>. I tre passi che sembrano presentare l'αὐδή come un possesso degli uomini, ma non degli dei<sup>58</sup>, dimostrano dunque, tutt'al più, che l'αὐδή è un possesso degli uomini ma non delle Ninfe. È a questo punto indispensabile sapere qualcosa di più sulle Ninfe: e a questo giova l'analisi dell'ultima occorrenza di αὐδήεις.

<sup>54</sup> Κίρκη ἔϋπλόκαμος, δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα (*Od.* λ 8, κ 136, μ 150).

<sup>55</sup> *Od.* μ 448-9: (...) Καλυψὼ/ναίει ἔϋπλόκαμος, δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα.

<sup>56</sup> *Od.* κ 543.

<sup>57</sup> *Od.* α 14, ε 57, 149, 153, 195, 230.

<sup>58</sup> Una contrapposizione tra uomini e dei giocata sul discrimine del possesso di αὐδή è attestata, per l'epica arcaica, solo all'interno di una variante al verso 142 della *Teogonia* di Esiodo (οἱ δ' ἔξ ἀθανάτων θνητοὶ τράφεν αὐδήεντες; v. l. οἱ δ' ἦτοι τὰ μὲν ἄλλα θεοὶ ἐναλίγκιοι ἦσαν). Si tratta tuttavia di una lezione non riportata dai codici e nota solo per tradizione indiretta: nella sua autorevole edizione di Esiodo, Solmsen [1970] non la riporta neppure in apparato critico.

Siamo nel sesto libro dell'*Odissea*. Dopo un lungo svenimento, Odisseo riprende i sensi sulla riva dell'isola dei Feaci, e la sua attenzione è immediatamente attirata da un suono di grida femminili. Si tratta delle ancelle di Nausicaa, che esprimono il loro disappunto per un tiro sbagliato al gioco della palla; ma Odisseo si crede approdato in una terra abitata da selvaggi. Ora, il popolo selvaggio presso cui Odisseo pensa di trovarsi è proprio quello delle Ninfe (*Od.* ζ 115-25):

σφαῖραν ἔπειτ' ἔρριψε μετ' ἀμφίπολον βασίλεια·  
ἀμφιπόλου μὲν ἄμαρτε, βαθείη δ' ἔμβαλε δῖνη,  
αἱ δ' ἐπὶ μακρὸν αὖσαν. ὁ δ' ἔγρετο διος Ὀδυσσεύς,  
ἐζόμενος δ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν·  
«ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὐτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;  
ἦ ῥ' οἱ γ' ὕβριστάι τε καὶ ἀγριοὶ οὐδὲ δίκαιοι,  
ἦε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής;  
ὥς τέ με κουράων ἀμφήλυθε θῆλυς αὐτή,  
νυμφάων, αἱ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα  
καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πῖσσα ποιήεντα.  
ἦ νύ που ἀνθρώπων εἰμὶ σχεδὸν αὐδηέντων;»  
«E poi lanciò la palla la regina a un'ancella:  
ma non raggiunse il bersaglio, e la gettò nella profonda corrente;  
quelle gridarono a lungo. Si svegliò così il divino Odisseo,  
e sedendosi (questo) agitava nella mente e nel cuore:  
«Ohimé, alla terra di quali mortali giungo dunque?  
Sono forse tracotanti e selvaggi e privi di leggi civili,  
o ospitali e ad essi la mente è pietosa verso gli dei?  
Mi giunge intorno come un grido femminile di giovinette ninfe,  
quelle che hanno come dimora le cime scoscese dei monti  
e le sorgenti dei fiumi e i luoghi umidi ed erbosi.  
O piuttosto mi trovo tra uomini dotati di αὐδή?».

Il passo che abbiamo appena letto prova che la contrapposizione marcata dalle forme femminili di αὐδήεις non si stabilisce tra uomini e divinità di ogni ordine e grado, ma solo tra uomini e Ninfe. Qui l'antitesi non è infatti stabilita fra umano e divino, ma tra società civile e costumi selvaggi, propri di un mitico stato di natura. Il possesso di αὐδή è attribuito agli uomini in quanto dotati di costumi civili, e negato alle Ninfe, che di tali costumi sono prive. L'αὐδή è dunque la voce posseduta dagli esseri civilizzati, dotati di un ordinamento sociale che si fonda sulla comunicazione intersoggettiva: è cioè la voce linguistica<sup>59</sup>.

Ma c'è di più: l'αὐδή è qui rappresentata proprio come voce articolata, e il suo possesso è riconosciuto agli uomini ma negato alle Ninfe. Udendo un suono di voci inarticolate, Odisseo pensa immediatamente alle Ninfe. Sembra dunque sussistere un'associazione immediata tra voce inarticolata e Ninfe: il che non si spiega, se non supponendo che esse siano prive di linguaggio. Tutto ciò non stu-

<sup>59</sup> Anche per Aristotele il linguaggio è alla base della società civile: cfr. *Pol.* A 1253 a 7-18.

pisce, se consideriamo più da vicino chi sono le Ninfe. Nella cultura greca arcaica, le Ninfe sono associate al selvaggio e all'elemento umido<sup>60</sup>, e rappresentate come incarnazione di un mitico e primordiale stato di natura<sup>61</sup>. In Omero, le Ninfe vivono appartate in seno alla natura, e fanno il loro letto in luoghi montani impervi, boscosi e solitari<sup>62</sup>. Solo nell'episodio dell'*Antro delle Ninfe* è ad esse accordato un rudimentale grado di civilizzazione<sup>63</sup>: e tuttavia, neppure in quest'episodio le Ninfe sono rappresentate in atto di parlare<sup>64</sup>. Ricorrente è invece l'associazione fra Ninfe e voce inarticolata. Simbolo del mare, Anftrite ha come proprio epiteto ἀγάστονος<sup>65</sup>, dalla radice di στένω, "gemere"; e Artemide, divinità più di ogni altra legata alle Ninfe, ha come epiteto κελαδεινή<sup>66</sup>, aggettivo derivato da κέλαδος, che è un gridare collettivo.

I dati fin qui riportati parlano tutti a favore della nostra supposizione: le Ninfe sono in Omero rappresentate come prive di voce articolata. Αὐδήεις ("dotato di voce articolata"), corrisponde dunque perfettamente, nel suo significato, ad αὐδή ("voce articolata").

#### 4. I derivati verbali di αὐδή

##### 4.1. Formule e formule di colloquio in Omero

I derivati verbali della famiglia di αὐδή (αὐδάω, ἐξαυδάω, μεταυδάω, παραυδάω e προσυδάω) sono attestati, nel loro complesso, circa trecento volte in Omero. Un così grande numero di occorrenze non deve trarre in inganno circa la varietà dei possibili impieghi di questi verbi: si tratta infatti, nella stragrande maggioranza dei casi, di formule stereotipe. La principale funzione dei derivati verbali di αὐδή consiste nell'introdurre il discorso diretto, e per quest'uso la lingua omerica ricorre nella stragrande maggioranza dei casi a stereotipi formulari. Le decine o centinaia di occorrenze di verbi come αὐδάω o προσυδάω si riducono così a pochi tipi fondamentali. Per stabilire il significato di questi verbi appaiono dunque opportune alcune considerazioni sulla natura della formula.

<sup>60</sup> Cfr. l'interessante studio di V. Andò: *Nymphæ. La sposa e le Ninfe*, in corso di pubblicazione presso la rivista «Quaderni Urbinati di Cultura Classica».

<sup>61</sup> Cfr. *RE* XVII, 2, 1527, s.v. *Nymphai*.

<sup>62</sup> Cfr. *Il.* Ω 614.

<sup>63</sup> Cfr. *Od.* v 105-11. L'Antro delle Ninfe, sede di acque perenni, ha due porte, una accessibile agli uomini, una accessibile agli dei; in esso stanno anfore e crateri, e «li fanno il miele le api». Nell'antro le Ninfe tessono manti di porpora, proprio come Circe e Calipso. Nella genealogia dei costumi, le Ninfe sono dunque ai primordi, e si oppongono tanto agli uomini quanto agli dei; nulla di strano dunque che esse si oppongano a uomini e dei anche per la mancanza di linguaggio articolato.

<sup>64</sup> Nella tradizione successiva le Ninfe saranno invece dotate del dono della profezia (cfr. *RE* XVII, 2, 1552); e "cantano" (μέλπονται) nell'*Inno omerico* XIX (cfr. v. 18-21). Si tratta tuttavia di documenti tardi, che risalgono forse addirittura all'età ellenistica; cfr. Cassola [1975: 364-5].

<sup>65</sup> *Od.* ε 442.

<sup>66</sup> *Il.* Π 183.

Si definisce “di uso formulare” un verbo che occorre all’interno di espressioni stereotipe, di combinazioni fisse di parole che si ripresentano in relazione a particolari individui o situazioni. Un gruppo ai nostri fini particolarmente interessante di formule è rappresentato dalle cosiddette “formule di colloquio”, che occorrono di solito ad apertura o chiusura del discorso diretto<sup>67</sup>. I vocaboli che occorrono più frequentemente all’interno delle formule di colloquio sono i sostantivi (ἔπος, μῦθος) e verbi (φημί, εἶπον e, più raramente, ἀγορεύω, ὀνομάζω etc.) afferenti alla sfera del “dire”, e i derivati verbali di αὐδή e di φωνή.

È stato sostenuto che l’unica funzione della formula consista, in Omero, nel servire da ausilio per la memoria; il materiale linguistico nuovo e difficile da ricordare sarebbe cioè, di volta in volta tenuto assieme per mezzo di espressioni stereotipe<sup>68</sup>. Secondo quest’ipotesi, le formule non sono altro che filastrocche prive di significato. Una posizione diversa è invece sostenuta da Havelock. Partendo dall’idea che i poemi omerici abbiano la funzione di un’enciclopedia, Havelock si interroga sugli strumenti di conservazione del sapere a disposizione dell’aedo omerico, e individua uno di questi strumenti proprio nella formula. L’*experimentum crucis* è rappresentato dalle formule che descrivono l’arrivo e la partenza delle navi: attraverso un loro attento esame l’autore giunge a dimostrare che le cognizioni di tecnologia marittima dell’epoca sono condensate nel patrimonio formulare<sup>69</sup>.

Le argomentazioni di Havelock mettono in luce un dato importante: le formule omeriche forniscono descrizioni stilizzate, e in quanto tali vastamente generalizzabili, degli eventi. Riferendosi non ad un fatto particolare, ma un’intera categoria di fatti, la formula non aggiunge elementi nuovi rispetto alla situazione singola. Ma proprio per questo gli stilemi formulari contribuiscono a rappresentare gli ingredienti essenziali di ciascun tipo di situazione, separando, per così dire, l’accidente dalla sostanza. Insieme con le metafore, le espressioni formulari sono insomma l’equivalente omerico degli universali. Esse forniscono descrizioni stilizzate non di fatti singoli, ma del fatto, nella sua tipologia ricorrente. Nelle formule omeriche è dunque già contenuto, *in nuce*, l’atteggiamento mentale che sarà proprio della scienza.

Andiamo ora al nostro caso. Se le formule omeriche forniscono, in generale, modelli dei fatti, le formule di colloquio forniscono, in particolare, modelli del parlare: esse contribuiscono cioè a mettere in luce gli ingredienti essenziali del fatto di lingua. Ora, i verbi omerici forse più diffusi all’interno delle formule di colloquio, e gli unici specializzati nella funzione di aprire e chiudere il discorso diretto, sono i derivati verbali di αὐδή e di φωνή. È dall’uso di questi verbi che si evince dunque, in primo luogo, la rappresentazione omerica del linguaggio.

<sup>67</sup> Cfr. Fournier [1946], [1946b], Edwards [1970].

<sup>68</sup> Cfr. Parry [1971: 37-117, 191-240, 266-363].

<sup>69</sup> «Considerando tutti insieme i quattro passi sulle navi, possiamo affermare che il primo libro dell’*Iliade* conserva un documento completo e formulare, relativo alle operazioni di carico, imbarco, sbarco e scarico. In breve, abbiamo qui un esempio completo di “tecnologia omerica”» [1963: 71].

#### 4.2. αὐδάω

Forma base della famiglia dei derivati verbali di αὐδή, αὐδάω conta poco meno di cento occorrenze in Omero. Il verbo è usato soltanto a proposito del parlare, e in Omero compare quasi esclusivamente all’interno delle formule di colloquio.

I contesti di occorrenza di αὐδάω possono dividersi in: 1. formule che occorrono ad apertura di discorso diretto; 2. formule che non occorrono ad apertura di discorso diretto; 3. contesti di occorrenza non formulari. A differenza di προσαυδάω o μεταυδάω, verbi di uso rigidamente formulare, o di ἐξαυδάω e παραυδάω, forme rare, αὐδάω appare dotato di una vasta gamma di possibili usi, che riassumono in sé quelli delle forme composte con preposizioni. Lo studio di αὐδάω è dunque il punto di partenza naturale per ricostruire le coordinate non solo morfologiche, ma anche semantiche, dei verbi appartenenti alla famiglia di αὐδή.

Le occorrenze formulari di αὐδάω ad apertura di discorso diretto<sup>70</sup> si sviluppano a partire da un nucleo costituito dalla terza persona singolare dell’imperfetto (ἦυδα). Da questo nucleo si generano due clausole formulari di larghissima diffusione, ἄντιον ἦυδα<sup>71</sup> ed ἔπος ἦυδα, ove αὐδάω è sempre preceduto da un participio che specifica le modalità, contingenti o essenziali, del processo di comunicazione (εὐχόμενος, ὀμοκλήσας, δακρύσας, ὀλοφυρόμενος, e in un caso particolarmente interessante, φωνήσας)<sup>72</sup>. Queste formule crescono poi su se stesse combinandosi fra loro: così da ἄντιον ἦυδα ed ἔπος ἦυδα nasce ἔπος μιν ἄντιον ἦυδα<sup>73</sup>.

Le occorrenze in cui αὐδάω non serve ad introdurre il discorso diretto sono di due tipi: il primo è costituito dalle espressioni che hanno come nucleo la clausola ἔκλυον αὐδήσαντος, il secondo da un’unica, lunga formula che ha come nucleo il sintagma αὐδα ὅ τι φρονέεις.

Le occorrenze libere di αὐδάω si riducono in pratica ad un’unica espressione, in cui il verbo è usato in opposizione a φθέγγομαι. Un caso intermedio tra uso libero e formulare di αὐδάω è costituito infine dalle occorrenze dell’aoristo con terminazione in -σκω (αὐδήσασκε).

Già a partire da questo quadro d’insieme si individuano le caratteristiche fondamentali dell’uso di αὐδάω. Il verbo è usato esclusivamente per la descrizione delle

<sup>70</sup> A cui si riducono tutte le occorrenze del verbo all’interno delle vere e proprie formule di colloquio. A differenza di φωνέω, αὐδάω non chiude infatti il discorso diretto; vedremo nel capitolo dedicato a φωνέω quali conclusioni siano da trarsi da una simile differenza.

<sup>71</sup> *Il.* Γ 203, Δ 265, Ε 217 *et passim*. La clausola formulare ἄντιον ἦυδα è in Omero quasi sempre preceduta da un accusativo (nome di persona o, più spesso, pronome relativo) che indica la persona a cui ci si rivolge. Si tratta del più diffuso contesto di occorrenza di αὐδάω, seguito a breve misura dalla clausola ἔπος ἦυδα.

<sup>72</sup> εὐχόμενος: *Il.* Κ 461, Α 379, Ν 619 *et passim*; ὀμοκλήσας: *Il.* Ζ 54; δακρύσας: *Il.* Κ 337; ὀλοφυρόμενος: *Od.* ν 199; φωνήσας: *Il.* Ω 307.

<sup>73</sup> *Il.* Ε 170.

attività linguistiche, può aprire, anche da solo, il discorso diretto, e regge (limitatamente ad ἔπος) le denominazioni della parola come accusativi dell'oggetto interno, dando vita ad espressioni parallele a quelle costruite con i verbi di "dire"<sup>74</sup>. Nessuna di queste tre proprietà è posseduta da φθέγγομαι, mentre φωνέω possiede solo la prima, e in parte (limitatamente, cioè, alla chiusura del discorso diretto), la seconda. I derivati verbali della famiglia di αὐδή sono dunque senz'altro, tra i verbi qui studiati, quelli che più si approssimano al significato dei verbi di "dire".

Due sono, fino a questo momento, le interpretazioni proposte per αὐδάω: "parlare" *sic et simpliciter* e "parlare con voce forte"<sup>75</sup>. È dunque universalmente ammessa la connessione di αὐδάω con le attività linguistiche; ma come si giunga a questo risultato non è chiaro, fino a quando si vede in αὐδή la "voce"<sup>76</sup>. Ammesso dunque che αὐδάω equivalga a "parlare", resta ancora da chiarire come ciò si rapporti con il significato della forma base αὐδή, e quali siano le somiglianze e differenze rispetto ai veri e propri verbi di "dire". Quanto al riferimento di αὐδάω alla voce forte, avremo subito modo di valutarne l'inconsistenza.

Delle novantacinque attestazioni di αὐδάω, solo tre potrebbero essere citate a sostegno di un eventuale riferimento alla voce forte. In *Od.* 1 497 αὐδάω, usato in opposizione a φθέγγομαι, è da alcuni tradotto con "gridare". L'espressione sarà più da vicino analizzata nel capitolo dedicato a φθέγγομαι; dai dati riportati nel capitolo precedente risulta tuttavia che è φθέγγομαι, non αὐδάω, il verbo specializzato nella descrizione dei tratti acustico-percettivi della voce. In opposizione a φθέγγομαι, αὐδάω non può dunque essere usato in riferimento all'intensità della voce. Spesso tradotta con "gridare" è anche l'occorrenza di *Il.* Π 76, dove αὐδάω occorre nel contesto ὅπως ἔκλυον αὐδήσαντος<sup>77</sup>. Anche qui l'idea del gridare non è esplicitamente veicolata, e sembra piuttosto suggerita dal fatto che la voce proviene da una testa «odiosa». Dalla dipendenza di αὐδήσαντος da κλύω (ἔκλυον), e da altri elementi, si evince invece, come di consueto, un riferimento alla voce linguistica.

Ed eccoci all'ultimo, e secondo alcuni decisivo riferimento di αὐδάω alla voce forte. Nel quinto libro dell'*Iliade* è menzionato un personaggio dalle eccezionali capacità vocali, Stentore (*Il.* E 784-6):

ἔνθα στᾶσ' ἦυσε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,  
 Στέντορι εἰσαμένη μεγαλήτορι χαλκεοφώνῳ  
 ὃς τόσον αὐδήσασχ' ὅσον ἄλλοι πεντήκοντα.  
 «Lì ferma gridava la dea Era braccio bianco  
 simile a Stentore, cuore grande, voce di bronzo,  
 che solo tanto parlava quanto cinquanta degli altri».

<sup>74</sup> Cfr. ἔπος ἠῶδα e ἔπος (ἔ)φατο, ἔπεα πτερόεντα προσηύδα ed ἔπεα πτερόεντα ἀγόρευον.

<sup>75</sup> «Αὐδᾶν bezeichnet die offene, wohltonende und volltonende Aussage oder Rede, mit der man nicht zurückhält, frei auch vor Feinden auftritt, und an der leicht auch der kräftige Schall sich bemerkbar macht» (Schmidt, *Syn.* I: 51). «Αὐδᾶν: "parler d'une voix forte"» (Fournier 1946: 46).

<sup>76</sup> Come avviene, ad esempio, in Bartonek [1959].

<sup>77</sup> *Il.* Π 76-7: οὐδέ πω Ἀτρεΐδω ὅπως ἔκλυον αὐδήσαντος/ἐχθρῆς ἐκ κεφαλῆς. «Voce d'Atride più non udivo, strillante/dalla sua testa odiosa» traduce Calzecchi-Onesti [1950: 555].

L'ultimo verso è di solito inteso, e tradotto, nel senso che Stentore «è capace di gridare quanto cinquanta uomini messi assieme»<sup>78</sup>; e in ciò starebbe la prova definitiva del riferimento di αὐδάω alla voce forte<sup>79</sup>. Gli elementi su cui si appoggia una simile conclusione sono tre: la cooccorrenza di αὐδάω con αὖω, la comparazione ὃς τόσον αὐδήσασχ' ὅσον ἄλλοι πεντήκοντα, e infine l'epiteto χαλκεοφώνος, solitamente interpretato in relazione all'intensità della voce<sup>80</sup>. La cooccorrenza con αὖω parla, invero, più a sfavore che a favore dell'ipotesi: se infatti il tratto "voce forte" è già veicolato da αὖω, non c'è alcun bisogno di attribuire il medesimo significato anche ad αὐδάω. Per quanto riguarda l'espressione ὃς τόσον αὐδήσασχ' ὅσον ἄλλοι πεντήκοντα, assai problematico appare un suo riferimento all'intensità della voce. Il significato dell'intera espressione dipende infatti dal valore che si assegna alla forma in -σκω di αὐδάω. Gli aoristi in -σκω (*ionische Iterativpräterita*)<sup>81</sup> sono in Omero piuttosto comuni con i verbi di "dire", e hanno valore iterativo: εἶπεσκεν ad esempio, che ricorre più volte nell'*Iliade*, descrive il parlare fitto fitto di più interlocutori tra loro<sup>82</sup>. Ora, con questo preciso valore, e per di più in alternanza con εἶπεσκεν, è usato αὐδήσασκεν in un altro passo, *Il.* P 420<sup>83</sup>, che con E 786 costituisce l'unico contesto di occorrenza dell'*Iterativpräteritum* di αὐδάω. Ora, se αὐδήσασκεν, come εἶπεσκεν, ha valore iterativo, la comparazione di quantità introdotta in *Il.* E 786 non si riferisce all'intensità della voce, ma piuttosto alla capacità di parlare senza interruzione. La voce di Stentore equivale a quella di cinquanta uomini messi assieme non perché forte, ma perché continua a lanciare ordini, come se al suo posto ci fosse un'intera folla di condottieri.

E veniamo ora all'aggettivo χαλκεοφώνος (letteralmente: "dalla φωνή bronzea"), qui usato in endiadi con μεγαλήτορ, ("dal grande ἦτορ", cioè "dal grande cuore"). Per comprendere che cosa sia, in Omero, una "voce di bronzo", bisogna tener presente che in *Il.* B 489-90 una "voce infrangibile" (φωνή ἄρρηκτος) è menzionata insieme a un "cuore di bronzo" (χάλκεον ἦτορ)<sup>84</sup>: entrambi rendono possibile pronunciare senza soluzione di continuità un discorso lungo come l'intero *Catalogo delle navi*. Non c'è dubbio dunque che il riferimento sia, anche qui, alla continuità dell'emissione vocale, e agli aspetti fisiologici ad essa correlati (si noti la menzione dell'ἦτορ).

<sup>78</sup> Cfr. Calzecchi-Onesti [1950: 189], Mazon [1961: 144].

<sup>79</sup> Cfr. Schmidt, *Syn.* I: 51; Fournier [1946: 229].

<sup>80</sup> Cfr. ad esempio Kaimio [1973: 36].

<sup>81</sup> Schwyzer, *Gr.* I: 710-2; cfr. Chantraine [1958: 316 sgg.].

<sup>82</sup> Cfr. *Il.* B 271, X 372, P 414 *et passim*.

<sup>83</sup> «Ὡς δέ τις αὖ Τρώων μεγαθύμων αὐδήσασκεν/«ὦ φίλοι, εἰ καὶ μοῖρα παρ' ἀνέρι τῷδε δαμῆνοι/πάντας ὁμῶς, μὴ πῶ τις ἐρωεῖτω πολέμοιο».

<sup>84</sup> Sono in Omero bronzei il cuore (*Il.* B 490) la voce (E 785, Σ 222), le volte del cielo (P 425), che circondano senza soluzione di continuità l'universo, ed il sonno della morte (Λ 241), da cui non è dato di risvegliarsi. Oltre a suppellettili e utensili di cui il bronzo è attribuito proprio e non metaforico, non c'è altro che sia definito "bronzeo" in Omero.

Ad escludere ogni riferimento di αὐδάω alla voce forte si arriva infine considerando il seguente passo (*Od.* δ 502-5):

καὶ νῦ κεν ἔκφυγε κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνη  
εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἐκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη·  
φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαίτμα θαλάσσης.  
τοῦ δὲ Ποσειδάων μεγάλ' ἔκλυεν αὐδήσαντος.  
«E anche allora sfuggiva alla Chera, pur odioso ad Atena,  
se non scagliava parola superba e non errava di molto:  
disse che anche contro il volere degli dei avrebbe sfuggito  
la grande distesa del mare. Ma Poseidone lo udì parlare grandioso».

L'espressione μεγάλ' ἔκλυεν αὐδήσαντος è l'unico esempio di cooccorrenza di αὐδάω con un avverbio di quantità. Avverbi di quantità come μεγάλως, μέγα sono estremamente frequenti, in Omero, in corrispondenza dei verbi che significano "gridare"<sup>85</sup>. In questi contesti gli avverbi di quantità si riferiscono, come è ovvio, all'intensità della voce: e lo stesso dovrebbe avvenire in μεγάλ' ἔκλυεν αὐδήσαντος, se αὐδάω andasse interpretato in relazione agli aspetti acustici della voce. Le espressioni «parola superba» (ὑπερφίαλον ἔπος) ed «errò di molto» (μέγ' ἀάσθη) mostrano tuttavia senza possibilità di equivoco che l'avverbio μέγα va qui inteso in riferimento non al suono, ma al significato delle parole dette ("parlare superbamente"). Quando è accompagnato da avverbi di quantità, αὐδάω si comporta dunque non come αὖω o come φθέγγομαι, ma come εἶπον e i verbi di "dire"<sup>86</sup>. Ogni riferimento di αὐδάω alla voce forte risulta ormai, in base a questi argomenti, escluso.

La reale funzionalità di αὐδάω, ed insieme la sua differenza dai verbi di "dire", si evince invece dalla seguente espressione formulare<sup>87</sup> (*Il.* Ξ 195-6):

αὐδα ὃ τι φρονέεις: τελέσαι δέ με θυμὸς ἄνωγεν  
εἰ δύναμαι τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστίν.  
«Esprimi in parole ciò che pensi: il cuore mi comanda compierlo,  
se son capace di compierlo e se compierlo è cosa possibile».

Le occorrenze di questa formula rappresentano uno dei rari esempi omerici in cui sia possibile tracciare una differenza tra il "dire", e l'"esprimere". Esaminiamo più da vicino il passo: esso si apre con l'espressione αὐδα ὃ τι φρονέεις, che potremmo tradurre con "esprimi in voce e parole ciò che pensi"<sup>88</sup>. Qui è dunque, per la prima volta, evidente la differenza tra il valore di αὐδάω e quello

<sup>85</sup> Cfr. *Il.* Ξ 147, O 321, Φ 328 (αὖω; numerose altre occorrenze con μακρόν); *Il.* P 334 (βοάω); l'uso di μέγα è formulare con ἰάχω e si riscontra in circa una ventina di occorrenze (*Il.* A 482, B 333, 394 *et passim*); cfr. Krapp [1966: 223-5].

<sup>86</sup> Cfr. l'espressione formulare λίην μέγα εἰπεῖν.

<sup>87</sup> Cfr. *Il.* Σ 496-7, *Od.* ε 89-90.

<sup>88</sup> «Teile mit mir, was du im Sinn hast» (Snell 1978: 79).

dei verbi di "dire": αὐδάω indica non il parlare generico, ma il processo di trasformazione del pensiero in parole, cioè in *voce articolata*. Il significato di αὐδάω corrisponde dunque perfettamente al valore della forma base αὐδή.

#### 4.3. Le forme di αὐδάω composte con preposizioni

Attestate più spesso della stessa forma base, le forme di αὐδάω composte con preposizioni mostrano una minore varietà di impieghi e una minore libertà d'uso: schematizzando si potrebbe dire che ciascuna di esse corrisponde a uno e uno solo dei possibili usi di αὐδάω. Cominciamo con ἔξαυδάω, il meno frequente tra i derivati di αὐδάω, ma l'unico che si riconnetta alla funzionalità della formula αὐδα ὃ τι φρονέεις. Attestato in una clausola formulare che compare tre volte nell'*Iliade*<sup>89</sup>, ἔξαυδάω è composto dal tema di αὐδάω e dalla preposizione ἐκ, "da", che indica origine o provenienza. In base al valore di ἐκ, ἔξαυδάω ripropone, in parte intensificandolo, il valore di "esprimere, palesare il pensiero" già illustrato a proposito di αὐδάω (*Il.* A 363):

ἔξαυδα, μὴ κεῦθε νόω, ἵνα εἶδομεν ἄμφω.  
«Esprimi, non nascondere nel νόω, sì che sappiamo entrambi»

Questo passo ci permette di affermare con più forza quanto già osservato a proposito della formula αὐδα ὃ τι φρονέεις. Qui infatti l'esprimersi a parole, ossia per mezzo della voce articolata (αὐδάω) è presentato come alternativa al «nascondere la parola nel νόω»<sup>90</sup> (ἔξαυδα, μὴ κεῦθε νόω), e come base della comunicazione intersoggettiva (ἵνα εἶδομεν ἄμφω). Si ritrova qui la già osservata coincidenza fra sede delle attività cognitive (νόω) e dispositivo di produzione della voce (αὐδή), che la successiva tradizione scientifica mutuerà da Omero.

Attestato solo quattro volte nell'*Odissea*, il verbo παραυδάω è composto dal tema di αὐδάω e dalla preposizione παρά ("accanto"). Le quattro occorrenze di παραυδάω possono essere divise in due gruppi comprendenti ciascuno due attestazioni. Nel primo gruppo di occorrenze παραυδάω occorre al participio, presente o aoristo, mentre nel secondo il verbo è sempre all'imperativo aoristo preceduto dalla negazione μή. Ai due tipi di espressioni corrispondono accezioni diverse di παραυδάω. Nelle attestazioni del primo gruppo il verbo, al participio, è messo in dipendenza da un verbo di modo finito, ed è sempre accompagnato da una denominazione della parola al dativo di mezzo (ἔπος o μῦθος)<sup>91</sup>. In questo tipo di costruzioni παραυδάω significa "accompagnare con parole" l'azione espressa dal verbo principale. Osserviamo qui un fatto interessante: μῦθος, che

<sup>89</sup> *Il.* A 363, P 19. In *Il.* Σ 74 la formula è ridotta al solo nucleo ἔξαυδα, μὴ κεῦθε.

<sup>90</sup> Il valore locativo, e non strumentale, di νόω si ricava in base al confronto con *Od.* λ 443: τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δ' ἐνὶ φρεσὶν κεῦθειν. Un diverso parere in Jahn [1987: 99].

<sup>91</sup> *Od.* o 53: μῦθοισιν ἀγανοῖσιν παραυδήσας. *Od.* π 279: μελιχίοισιν ἐπέεσιν παραυδῶν.

non occorre con *αὐδάω* e derivati come accusativo dell'oggetto interno, può essere coordinato con questi verbi al dativo di mezzo.

Meno chiaro è il senso di *παραυδάω* negli enunciati di forma negativa<sup>92</sup>. Soprattutto *Od.* λ 488 fa problema, perché in questo contesto il verbo è solitamente tradotto con "lodare"<sup>93</sup>, significato a cui è difficile arrivare partendo dalla combinazione dei valori di *παρά* ed *αὐδάω*. Per spiegare il significato di *παραυδάω* in queste occorrenze bisogna partire dal valore di *παρά* in composti come *παρακλίνω*, *παρατεκταίνομαι*, e in epoca postomerica, *παραφρονέω*. Assegnando un simile valore a *παρά* anche in *παραυδάω*, si ottiene "parlare deviando dal corso stabilito", dunque "parlare a sproposito"<sup>94</sup>, interpretazione valida per entrambe le occorrenze in cui *παραυδάω* è usato all'imperativo negativo.

Con *μεταυδάω*, e soprattutto con *προσαυδάω*, il più frequente dei derivati omerici di *αὐδή*, entriamo nel campo dei verbi di uso rigidamente formulare. A differenza di *αὐδάω*, *μεταυδάω* e *προσαυδάω* hanno la sola funzione di introdurre il discorso diretto, e le loro occorrenze, per quanto numerose, si riconducono pressoché interamente ad una famiglia di espressioni ottenute per progressiva espansione di un unico nucleo formulare. *Μεταυδάω* è attestato una ventina (25) di volte in Omero; esso è composto dal tema di *αὐδάω* e dalla preposizione *μετά*, che come avverbio di luogo vuol dire «in mezzo». Coerentemente con il valore espresso dalla preposizione, *μεταυδάω* significa «parlare in mezzo a una folla»<sup>95</sup>, e si usa in situazioni in cui ci si rivolge contemporaneamente a molti interlocutori. Il verbo è usato: 1. isolatamente ad apertura di discorso diretto<sup>96</sup>; 2. sempre per aprire il discorso diretto, ma accompagnato da un dativo plurale che indica le persone in mezzo a cui si parla<sup>97</sup>; 3. con il dativo plurale ed *ἔπεα* all'accusativo dell'oggetto interno<sup>98</sup>; 4. raramente, in costruzioni più complesse che includono altri verbi di "dire"<sup>99</sup>. Restano dunque confermati i valori già osservati per *αὐδάω*, che si colorano in ragione della particolare sfumatura veicolata dalla preposizione *μετά*.

*Προσαυδάω* è il più comune tra i derivati appartenenti alla famiglia di *αὐδή*, anzi addirittura il più diffuso tra i verbi omerici della voce (182 occorrenze tra *Iliade* e *Odissea*, di cui circa centoventi sono da ascrivere, come vedremo, a un'unica, fortunatissima formula). Conformemente ai valori normalmente veico-

<sup>92</sup> μή ταῦτα παραύδα, σ 178; μή μοι θάνατόν γε παραύδα, λ 488.

<sup>93</sup> «Non lodarmi la morte» traduce il passo la Calzecchi-Onesti [1963: 319]. Quest'interpretazione risale ai lessicografi tedeschi del secolo scorso.

<sup>94</sup> Questo valore di *παραυδάω* sembra in parte intuito da Esichio, che osserva: ἐπὶ κατασοφισμοῦ καὶ ἀπάτης τινὸς τίθεται; cfr. Ebeling, *Lex. hom.* II: 136.

<sup>95</sup> «In mediis iis, qui audiunt, loquor» (Ebeling, *Lex. hom.* I: 1080).

<sup>96</sup> Una sola occorrenza, *Il.* Ψ 569; con ἐν μέσσω στήσῃ in *Od.* μ 20.

<sup>97</sup> Nella stragrande maggioranza delle sue occorrenze; cfr. *Il.* Σ 139, T 269; X 449 *et passim*.

<sup>98</sup> ἔπε' Ἀργείοισι μετηύδα (*Il.* B 109, I 14); ἔπεα Τρώεσσι μετηύδα (*Il.* Θ 486).

<sup>99</sup> μνηστήρσιν μετηύδα καὶ φάτο μῦθον (*Od.* φ 67).

lati dalla preposizione *προσ-*, *προσαυδάω* significa "rivolgere la parola a qualcuno"<sup>100</sup>; di qui la sua diffusione nelle formule di colloquio. Nella quasi totalità delle sue occorrenze, *προσαυδάω* apre il discorso diretto, raramente da solo, più spesso all'interno di stereotipi formulari. Esso può essere usato: 1. da solo ad apertura di discorso diretto<sup>101</sup>; 2. all'interno del primo emistichio del verso che apre il discorso diretto, accompagnato da un participio che specifica le modalità dell'atto di comunicazione verbale<sup>102</sup>; 3. raramente, ad apertura di discorso diretto, con l'accusativo della persona a cui si parla ed *ἔπος* o *μῦθος* al dativo di mezzo<sup>103</sup>; 4. raramente, all'indicativo, imperativo negativo, participio, in costruzioni spesso includenti il dativo di mezzo *ἔπέεσσιν*, che non hanno l'immediata funzione di introdurre il discorso diretto<sup>104</sup>; 5. in una grossa percentuale delle sue occorrenze, *προσαυδάω* occorre infine all'interno di una clausola formulare che occupa il secondo emistichio del verso (*ἔπεα πτερόεντα προσηύδα*). Il primo emistichio del verso può essere variamente completato, e include di solito un participio, accompagnato o no dall'accusativo della persona di cui si parla<sup>105</sup>. Nella stragrande maggioranza dei casi questo participio è *φωνήσας*; nasce così la fortunatissima combinazione *καὶ μιν (σφεας) φωνήσας (φωνήσας')* *ἔπεα πτερόεντα προσηύδα*<sup>106</sup>. È difficile sopravvalutare l'importanza di questa formula, che permette di illustrare il ruolo assolto dai derivati verbali di *αὐδή* e di *φωνή* nella descrizione stilizzata delle attività linguistiche: essa sarà analizzata nel capitolo su *φωνή*.

Prima di concludere, è opportuno osservare che tutte le formule includenti derivati verbali di *αὐδή* sono applicate non solo a situazioni di colloquio tra esseri umani, o tra uomini e dei, ma anche alla comunicazione tra divinità<sup>107</sup>. La tradizionale antitesi "voce umana/voce divina" si rivela dunque, una volta di più, priva di fondamento<sup>108</sup>. Il fatto assume ancor maggiore rilevanza, se si tiene

<sup>100</sup> «Alloquor, potissimus singulos, rarius complures, nunquam concionem» (Ebeling, *Lex. hom.* II: 234).

<sup>101</sup> *Il.* Δ 24, Θ 461, M 353 *et passim*.

<sup>102</sup> Cfr. *Il.* O 398 (ὄλοφυρόμενος); X 90 (κλαίοντε); *Il.* Ξ 270, P 33 (ἀμειβόμενος); *Il.* Ω 169 (προσηύδα τυτθὸν φθεγξάμενη) etc.

<sup>103</sup> ἔπέεσσι προσηύδα Ἀρηα: *Il.* E 30; τὸν μῦθοισι προσηύδα μελιχίοισι: *Il.* Z 343; Ἰδομενεῖα προσηύδα μελιχίοισι: *Il.* Δ 256; κερτομίοισι Δία προσηύδα: *Il.* A 539; φθεγξάμενός σφε ἔπεσσι προσηύδα μελιχίοισι: *Od.* φ 192, etc.

<sup>104</sup> *προσαυδήτην* (...) *μελιχίους ἔπέεσσιν*: *Il.* Λ 136-7, Φ 98; *πολλὰ μελιχίοισι προσηύδα*: *Il.* P 431; *προσηύδων*: *Od.* ι 474, ξ 484; *ἔπεσσι προσηύδων*: *Od.* ι 363, λ 552; *μή προσαυδάτω ἔπέεσσι*: *Od.* o 440. Questi sono, per quanto ci risulta, i soli passi in cui *προσαυδάω* non serve ad introdurre il discorso diretto (meno di dieci, su un totale di quasi duecento occorrenze).

<sup>105</sup> *Il.* Ξ 197, 300, 329 (δολοφρονέουσα); *Il.* E 454, Z 144, 163 (ψευσσαμένη); *Il.* T 120 (ἀγγελέουσα); *Il.* H 356, O 48, Ψ 557 (ἀμειβόμενος), etc.

<sup>106</sup> *Il.* A 201, B 7, Δ 284, 312, 319, 337 Θ 101, *et passim*.

<sup>107</sup> Cfr. *Il.* Δ 69 (ἔπεα πτερόεντα προσηύδα); E 30 (ἔπέεσσι προσηύδα); Ξ 195 (αὐδα ὃ τι φρονέεις); O 35 (καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα); O 114 (ἔπος ἧῦδα) etc.

<sup>108</sup> «Zwischen Göttern und Menschen gibt es in der Ilias hinsichtlich der Stimmlichen Äusserungen keine prinzipielle Unterschiede» (Krapp 1966: 136).

conto che per Omero gli dei hanno una lingua diversa da quella degli uomini<sup>109</sup>. Come il nostro “voce articolata”, e la *διάλεκτος* dei secoli successivi, il concetto di *αὐδή* non si restringe dunque, nella sua applicazione, a una lingua particolare. Nella loro diversità, gli idiomi umani (o divini) sono tutti comunque articolati, e rappresentano la realizzazione fonica del pensiero. In Omero, che pure tanta attenzione accorda al fenomeno della diversità linguistica, i diversi idiomi sembrano dunque già implicitamente ricondotti a principi di funzionamento comune, grazie all'identità del dispositivo fonetico e cognitivo di base.

### 1. Sguardo di insieme

Il sostantivo *φωνή* deriva da una radice indoeuropea *\*bha-* che ha dato esiti indicanti il “dire” in molte lingue indoeuropee<sup>1</sup>. In greco l'esito più notevole è *φημί*, da cui si origina una numerosa famiglia di derivati. Da una radice *\*bha-* derivano inoltre esiti con il significato di “illuminare”, spesso morfologicamente coincidenti con quelli relativi al “dire”; si consideri ad esempio *φάσις*, che presenta nel greco classico la triplice valenza di “dichiarazione giudiziaria”, “levata di un astro” e “affermazione”<sup>2</sup>. Nonostante lo scetticismo di alcuni<sup>3</sup>, l'ipotesi che fa derivare i due esiti da una stessa radice appare altamente plausibile<sup>4</sup>: molte altre radici indoeuropee con valore di “render chiaro”, “illuminare” sviluppano infatti esiti paralleli nel campo del “dire”<sup>5</sup>. In area linguistica indoeuropea, il “dire” è dunque rappresentato come un “portare alla luce”<sup>6</sup>. La coscienza della parentela fra i due valori rimane a lungo viva nei parlanti greci<sup>7</sup>, e porta addirittura ad ipotizzare una falsa connessione etimologica fra “luce” (*φῶς*) e “voce” (*φωνή*)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Pokorny *IEW* I: 104-5; Chantraine, *DELG* II: 1237-8; Fournier [1946: 8-12].

<sup>2</sup> Cfr. Fournier [1946: 13].

<sup>3</sup> L'ipotesi di un'identità tra le due radici non è neppure ventilata da Pokorny e Chantraine, mentre era stata sostenuta da illustri etimologisti nel secolo scorso.

<sup>4</sup> Ottimi argomenti a favore in Fournier [1946], Luther [1966], Gambarara [1984].

<sup>5</sup> Cfr. gr. *δέελος/δηλόω, αποδηλόω*, e, come sviluppo secondario da *\*bha-* *φαίνω/ἀπόφανσις*, lat. *clarus/declaro*. Altri esempi in Fournier [1946: 12-3], Gambarara [1984: 81, nota 8].

<sup>6</sup> «Eine umfassende Untersuchung der Wortfamilie *φημί, φῆμις, φήμη, φάσκω, φάσις, φωνή* u. a. m. ergibt enge Zusammengehörigkeit mit *φαίνω, φαίνομαι, φάος, πφαύσκω* u. a. m. Danach liegt die Grundkonzeption der Wortfamilie *φημί* usw. in der Nahe von unserem *ans Licht bringen, sichtbar, offenbar machen, aufzeigen* (...). Der Gegensatz zu *κρύπτω*, an anderen Stellen zu *κεύθω* zeigt deutlich, daß (...) bei *φάσθαι* Assoziationen mit *φαίνω* und *φάος* im Spiele sind» (Luther 1966: 208).

<sup>7</sup> Aristotele costruisce ad esempio l'intera impalcatura terminologica del *De interpretatione* sul rapporto fra *ἀπόφανσις* (“proposizione dichiarativa”) e (*κατά*)*φασις* (“enunciazione”, “affermazione”); cfr. *De int.* 16 b 25 sgg.

<sup>8</sup> I grammatici e lessicografi greci facevano infatti derivare *φωνή*, “voce” da *φῶς*, “luce”. Cfr. *Schol. in Dion. Thrac.* (Hilgard II: 175): *λέγει δὲ τὸν τόνον εἶναι ἀπήχησιν τῆς ἐναρμονίου φωνῆς, ἧγουν τῆς ἐνάρθρου, τουτέστι τῆς ἀνθρωπίνης· μόνη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φωνὴ ἐναρθρος: (...) ὡς εἶναι αὐτὴν φωτεινοειδῆ τινα, τὴν φωτίζουσιν καὶ σαφηνίζουσιν τὰ ἐντὸς τοῦ νοῦ.* «E dice che l'accento è il risuonare di una voce prosodicamente modulata, ossia della voce articolata, che è solo quella umana. Solo la voce dell'uomo è infatti articolata (...) ed è come se fosse una luce della mente, perché

<sup>109</sup> Che gli dei si servano, nel parlare, di un linguaggio diverso da quello degli uomini si evince unicamente dalle doppie denominazioni di alcuni oggetti o località geografiche (sei casi in Omero: *Il.* B 811-4;  $\Xi$  290-1; *Y* 74-5; *Od.* κ 302-5;  $\mu$  59-61; il tema è ripreso in Esiodo, *Theog.* 831). Per l'analisi di questi passi, e per ulteriori riferimenti bibliografici sul tema, rimandiamo a Lazzeroni [1957], Gambarara [1984].

Nel caso di φωνή, i problemi interpretativi si allargano fino a coinvolgere il campo dell'etimologia. Universalmente accettata nel secolo scorso, e accolta con favore dai più anche oggi, la derivazione di φωνή da φημί è stata da alcuni recentemente messa in dubbio. È stato infatti sostenuto che φωνή significa non "voce" ma "suono"<sup>9</sup>, e di qui "voce intesa come percepito acustico": e un simile significato non sembra accordabile con i valori del "dire"<sup>10</sup>. Una simile interpretazione tuttavia non regge, né in Omero né dopo. Nella trattazione scientifica da Ippocrate in poi, φωνή è infatti la voce, descritta dal punto di vista articolatorio e messa costantemente in relazione alla voce articolata (διάλεκτος). In Omero, φωνή descrive la voce dal punto di vista degli organi e dei processi di produzione e/o come base espressiva delle capacità linguistiche, ed è l'unico fra i lessemi qui studiati che non occorra mai come oggetto dei verbi di "udire". Un'analisi comparata del vocabolario acustico e fonetico di Omero porta infine ad escludere che il significato di "voce" sia, per φωνή, derivato da quello di "suono"<sup>11</sup>.

La derivazione tradizionale di φωνή da φημί non risulta dunque smentita, ma piuttosto appoggiata, dai valori presentati dal sostantivo in Omero e nel corso della successiva evoluzione. Sulla base di questi dati, affermare che il valore fondamentale di φωνή sia quello di "suono" appare poco meno che un nonsenso. In Omero come nella tradizione posteriore, φωνή è la voce, intesa come capacità fisiologica di fonazione e come prerequisito delle capacità linguistiche.

## 2. φωνή

### 2.1. φωνή è l'unità di misura comune del suono e della voce

È stato sostenuto che φωνή indica in Omero la voce osservata dal punto di vista del suono, o addirittura suoni diversi dalla voce: dobbiamo ora controllare la veridicità di queste affermazioni. I passi citati a sostegno di un possibile riferimento di φωνή al suono non-vocale sono due: nel primo (*Il.* Σ 219-23) φωνή è alternativamente riferito alla voce di Achille e al suono di una tromba. Questo

illumina e manifesta i contenuti del pensiero». *Ib.* (Hilgard III: 483): Φωνή δὲ λέγεται οἷον εἰ φωνή τις οὖσα, τουτέστι λαμπρῶς δηλοῦσα τὰ νοήματα: ἢ φωτονόη τις οὖσα, παρὰ τὸ φωτίζειν τὸν νοῦν. «Si chiama φωνή, cioè "la luminosa", perché manifesta vividamente il pensiero; oppure "luce della mente", perché illumina il pensiero». Una simile derivazione si ritrova anche nell'*Etymologicum Magnum* (803, 52) e nei *Placita* di Aezio (IV, 19).

<sup>9</sup> Cfr. Porzig [1942: 346-7]. L'ipotesi di Porzig è accolta da Frisk, *GEW* II: 1058-9. In base a questi argomenti Porzig e Frisk preferiscono vedere in φωνή un derivato, isolato in greco, di una radice \**ghwen-* che ha dato esiti indicanti "suono" nelle lingue baltoslave.

<sup>10</sup> Secondo Frisk φωνή significa «Ton, Klang, Stimme», e un simile valore «deckt sich (...) nicht genau mit dem von φημί "sagen", "erklären"» (*GEW* II, 1059). Secondo Schmidt, φωνή significa «Klangfarbe», e indica anche il suono prodotto da «leblose Erscheinungen oder Sachen», il che rende problematica la connessione con φημί, "dire" (*Syn* I: 47). Anche per Fournier [1946: 230] «φωνή désigne la voix humaine, la voix de tous animaux, ou même les bruits de la nature (...) seul l'aspect sonore est envisagé (...) φωνή traduit (...) la voix éclatante, aiguë et perçante (...) αὐδή est surtout la voix émise, φωνή la voix perçue».

<sup>11</sup> A differenza del vocabolario della voce, il vocabolario omerico del suono è organizzato in maniera frammentaria; manca ancora una denominazione unitaria del suono equivalente al postomerico ψόφος. Per maggiori particolari cfr. Laspia [1993].

passo verrà più diffusamente analizzato nel capitolo su \*ὄψ: anticipiamo tuttavia fin da ora che il suono degli strumenti musicali è in Omero di norma rappresentato come voce umana. Riportiamo invece qui di seguito il secondo, che contiene un elaborato paragone voce/suono (*Il.* Ξ 394-401):

οὔτε θαλάσσης κῦμα τόσον βοᾶα ποτὶ χέρσον,  
ποντόθεν ὀρνύμενον πνοιῇ Βορέω ἀλεγεινῇ·  
οὔτε πυρὸς τόσον γε ποτὶ βρόμος αἰθομένοιο  
οὔρεος ἐν βήσσης, ὅτε τ' ὄρετο καίεμεν ὕλην·  
οὔτ' ἄνεμος τόσον γε ποτὶ δρυσὶν ὑψικόμοισι  
ἠπίει, ὅς τε μάλιστα μέγα βρέμεται χαλεπαίνων,  
ὄσση ἄρα Τρώων καὶ Ἀχαιῶν ἔπλετο φωνή  
δεινὸν ἀυσάντων, ὅτ' ἐπ' ἀλλήλοισιν ὄρουσαν.  
«Né del mare il flutto così urla contro la terraferma,  
sollevandosi la distesa marina all'aspro soffio di Borea,  
né del fuoco splendente tale è il ruggito  
nelle gole del monte, quando si solleva a bruciare una selva;  
né il vento in tal modo contro le quercie alta chioma  
ulula, quando irato ruggisce con la massima forza:  
tale fu dunque di Achei e Troiani la voce,  
che urlarono terribilmente nel lanciarsi gli uni sugli altri».

In questa lunga comparazione l'urlo congiunto di Achei e Troiani è paragonato ai più potenti suoni prodotti dalla natura. L'idea di "voce forte" non è tuttavia suggerita da φωνή, ma da αὐθ. Dal passo non si può dunque concludere alcun riferimento obbligato di φωνή alla voce forte, immediatamente contraddetto, tra l'altro, da espressioni come "voce delicata" (λεπτολή φωνή: *Il.* Σ 571). Né più solido si mostra il riferimento al suono non-vocale: la φωνή appartiene infatti "ad Achei e Troiani".

Tanto l'estensione di φωνή al suono non vocale quanto il riferimento obbligato alla voce forte si dimostrano dunque privi di fondamento. Resta invece dimostrato che φωνή può, in alcuni casi, occorrere in descrizioni acustico-percettive della voce. A una più attenta lettura del passo si evince anzi un dato interessante. La quantificazione dell'intensità dei fenomeni sonori implica sempre, in Omero, una rappresentazione metaforica in termini di voce. Ne è un esempio proprio il passo che stiamo leggendo, la cui prima parte è occupata dalla descrizione di suoni diversi, ma tutti identicamente forti, e per questo paragonati all'urlo di più voci. Le grida provenienti dai due eserciti contrapposti, e implicitamente tutti i suoni in precedenza enumerati, si riconducono infine ad un'unica idea di "voce" (φωνή). Da ciò si conclude che φωνή rappresenta un sommo criterio di commensurabilità dei fenomeni acustici. In area culturale greca l'idea di "suono" si sviluppa dunque a partire dall'idea di "voce", e non viceversa.

A simili conclusioni induce anche la lettura di *Il.* O 686, dove di Aiace che impartisce ordini viene detto: "la sua voce arrivava al cielo" (φωνή δὲ οἱ αἰθέρ' ἴκονεν). Una simile espressione richiama da vicino descrizioni altrove riferite al



suono non vocale<sup>12</sup>. Come già nel paragone precedente, anche qui φωνή rappresenta dunque la voce come sommo criterio di commensurabilità dei fenomeni acustici. Occorre inoltre osservare che φωνή, che è qui la voce di un singolo, indica in *Il.* Ξ 400 la voce di molti; il referente di φωνή è inoltre qui il linguaggio (βόων; κέλευε), lì la voce inarticolata (ἄυσάντων). Il presunto particolarismo ad oltranza del vocabolario omerico si rivela dunque un'invenzione: φωνή raccoglie sotto di sé in unità tutte le possibili manifestazioni vocali.

## 2.2. φωνή è l'unità di misura comune dell'espressività umana e animale

I passi in precedenza esaminati sono tutti e soli quelli che dimostrano la funzionalità di φωνή in campo acustico-percettivo. In tutte le rimanenti attestazioni, che sono la maggioranza, φωνή indica invece la voce intesa come capacità fisiologica di fonazione, e ciò in relazione tanto agli individui quanto alle specie. Si considerino, ad esempio, i seguenti passi (*Od.* κ 239-40, *Od.* μ 395-6):

οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλᾶς φωνήν τε τρίχας τε  
καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.  
«E quelli di maiali avevano i musi e la voce e le setole  
e la figura, la mente invece era salda come in passato».

ἔρπον μὲν ῥινοί, κρέα ἄμφ' ὀβελοῖσι μεμύκει,  
ὀπταλέα τε καὶ ὠμά· βοῶν δ' ὡς γίγνετο φωνή.  
«Strisciavano dunque le pelli, le carni intorno agli spiedi  
muggivano cotte e crude: v'era come una voce di buoi».

Constatiamo anche qui l'enorme ampiezza di riferimento propria di φωνή già in epoca arcaica. In Omero la voce animale è solitamente indicata da termini specifici: ne è un esempio μεμύκει ("muggire"). Nei passi che abbiamo appena letto l'espressività tipica di ciascuna specie animale è invece resa con φωνή, di volta in volta accompagnato dalla specificazione del genere animale considerato (βοῶν, συῶν). φωνή è dunque la voce intesa come minimo comun denominatore delle varie fonazioni animali.

A una simile conclusione porta anche quanto si dice di Scilla, mitico mostro marino, la cui voce (φωνή) è «come quella di cucciolo neonato»<sup>13</sup>. Il passo è interessante perché contiene l'inconsueta descrizione della voce di un animale di specie ignota, che può essere descritta solo mediante il confronto con altre fonazioni animali. Perché il confronto possa effettuarsi è tuttavia necessario avere a disposi-

<sup>12</sup>*Il.* M 338: τόσος γὰρ κτύπος ἦεν, αὐτὴ δ' οὐρανὸν ἴκε. Si noti, anche qui, la rappresentazione metaforica del suono in termini di voce (αὐτὴ da αὖω, "urlare").

<sup>13</sup>*Od.* μ 85-6: ἐνθα δ' ἐνὶ Σκύλλῃ νοίει δεινὸν λελακυῖα/τῆς ἦ τοι φωνὴ μὲν ὄση σκύλακος νεογιλῆς. «Lì dentro dimora Scilla, orribilmente latrante: e la sua voce è come quella di un cucciolo neonato».

zione un termine neutro, che possa essere riferito alla voce di qualunque individuo o specie animale. Questa funzione è qui assolta da φωνή, che si conferma dunque unità di misura comune dell'espressività animale e, come vedremo tra poco, anche umana.

## 2.3. φωνή è la voce come capacità fisiologica di fonazione

Oltre che la voce animale, φωνή può naturalmente indicare anche la voce umana, intesa, in particolare, come tratto di riconoscimento proprio di un determinato individuo. I passi in cui φωνή è usato in questo modo sono sette, ripartiti in vari stilemi formulari. Al già esaminato *topos* della divinità in sembianze umane si aggiunge qui la casistica legata alle scene di riconoscimento, in cui un personaggio morto o assente da tempo viene riconosciuto in base ad uno o più tratti distintivi, tra cui la voce (*Il.* Ψ 65-7, *Od.* τ 380-1):

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλῆος δειλοῖο,  
πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα,  
καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἴματα ἔστο.  
«E gli giunse vicino l'anima di Patroclo misero,  
in tutto a lui somigliava: nella statura, negli occhi belli,  
nella voce, e nelle vesti, quante erano intorno al corpo».

ἀλλ' οὐ πώ τινά φημι εἰκότα ὧδε ιδέσθαι  
ὡς σὺ δέμας φωνήν τε πόδας τ' Ὀδυσῆϊ ἔοικας.  
«Ma non ho mai visto alcuno somigliante così a vedersi,  
come tu nella figura e nella voce e nei piedi assomigli a Odisseo».

In entrambi i casi la voce (φωνή) è considerata con la figura vista come insieme di tratti somatici (δέμας, μέγεθος); segue poi la menzione di una o più parti del corpo (ὄμματα, πόδας). Ciò non avviene né con φθογγή, mai usato in corrispondenza di tratti di riconoscimento visivi, né con αὐδή, usato in cooccorrenza col solo δέμας. A differenza di φθογγή ("suono della voce") e di αὐδή ("capacità di parlare") φωνή indica dunque in questi passi la voce intesa come capacità fisiologica di fonazione, e rappresentata quasi alla stregua di una parte del corpo. Se andiamo ora a confrontare questo passo con *Od.* κ 239-40, constateremo che anche lì la φωνή è menzionata insieme a varie parti del corpo: solo, al posto di espressioni come "i begli occhi" o "i piedi", troviamo i "musi" e le "setole" dei porci. φωνή è dunque l'unità di misura comune della voce animale e umana. Tale unità è rinvenuta non sul piano degli effetti acustico-percettivi, ma sul piano dei processi fisiologici e della corporeità.

Alla luce di queste osservazioni, esaminiamo ora la seguente formula, relativa a una divinità che prende aspetto umano (*Il.* N 45):

εἰσάμενος Κάλχαντι δέμας καὶ ἀτειρέα φωνήν·  
«Somigliando a Calcante per figura e voce instancabile».

Con gli opportuni aggiustamenti, la formula è riferita in *Il.* P 555 a Fenice, in *Il.* X 227 a Deifobo. Particolare rilevanza assume qui l'aggettivo ἀτειρής, che compare in tutte e sole queste occorrenze, ed è, in campo fonetico, attributo esclusivo di φωνή. L'aggettivo ἀτειρής è derivato dal verbo τείρω, che significa "stancare", "fiaccare", e di qui "spezzare", "rompere". In Omero, esso è attributo, oltre che della voce, anche del bronzo<sup>14</sup>, del cuore<sup>15</sup>, e della forza vitale, che, con sfumature lievemente diverse di significato, prende i nomi di σθένος e μένος<sup>16</sup>. L'aggettivo ἀτειρής si trova così ad essere tramite metaforico tra la voce, il cuore e la forza vitale. E veniamo ora al quarto elemento, il bronzo. Come si è già detto, esso è attributo metaforico solo della voce, (φωνή o \*ὄψ), del cuore (ἦτορ), e di cose il cui tratto definitorio è la continuità, come il sonno della morte o la volta che racchiude i cieli. In relazione alla voce, attributi come χάλκεος, ἄρρεκτος o ἀτειρής alludono dunque alla capacità di prolungare indefinitamente la fonazione. Vedremo meglio cosa significa tutto ciò nel proemio al *Catalogo delle navi*; possiamo comunque fin da questo momento affermare che, in relazione ad aggettivi come χάλκεος, ἄρρεκτος o ἀτειρής, φωνή indica la voce rappresentata come processo fisiologico.

#### 2.4. φωνή è l'origine del linguaggio e dell'espressività vocale inarticolata

Solo φωνή ed \*ὄψ possono accompagnare, al dativo di mezzo, un verbo indicante altro tipo di manifestazione vocale, dando vita ad espressioni del tipo "gridare con voce", "cantare con (bella) voce". Da ciò si desume che φωνή ed \*ὄψ sono, in Omero, gli unici possibili candidati al significato di "voce". Mentre gli usi di \*ὄψ al dativo di mezzo si restringono tuttavia quasi esclusivamente alle occorrenze della formula (ἀειδομένη) ὅπῃ καλῆ, l'uso di φωνή al dativo di mezzo è più vario, e comprende sia il linguaggio (*Il.* Γ 161, Σ 571) che la voce inarticolata (*Il.* P 111, *Od.* ω 530)<sup>17</sup>. Ancor più radicalmente di \*ὄψ, φωνή rappresenta dunque la voce come fondamento di ogni capacità espressiva e comunicativa.

E veniamo ora alla formula θαλερή δέ οἱ ἔσχετο φωνή («e a lui/lei venne a mancare la fiorente voce»). Usata quattro volte in Omero, questa espressione formulare si riferisce sempre a casi di momentanea afonia che derivano dal dolore fisico, dallo sbigottimento o da un forte dispiacere. Nella prima e più semplice variante della formula, l'afonia è, insieme alle lacrime, conseguenza del dolore

<sup>14</sup> χαλκός ἀτειρής: *Il.* E 292, H 247, etc.

<sup>15</sup> κραδίη ἀτειρής: *Il.* Γ 60.

<sup>16</sup> μένος αἰὲν ἀτειρής: *Od.* λ 270. Per questi termini cfr. oltre, Appendice I.

<sup>17</sup> *Il.* Σ 569-71: τοῖσιν δ' ἐν μέσσοισι πάϊς φόρμιγγι λιγείη/ἡμερόεν κιθάριζε, λίνον δ' ὑπὸ καλὸν ἀειδε/λεπταλή φωνῆ. «E in mezzo a quelli un fanciullo con la cetra sonora soavemente suonava, e in sottofondo un canto bello cantava con voce delicata». *Il.* P 110-1: ὄν ῥα κύνες τε καὶ ἄνδρες ἀπὸ σταθμοῦ διώνται/ἔγχεσι καὶ φωνῆ. «E quello (un cinghiale) cani e uomini mettono in fuga dalla stalla con bastoni e con voce». *Il.* Γ 161: Πρίαμος δ' Ἑλένην ἐκαλέσσατο φωνῆ. «Priamo chiamò Elena a voce». *Od.* ω 529-30: Ἀθηναίη (...) ἦυσεν φωνῆ. «Atena gridò con la voce».

fisico (*Il.* Ψ 396-7), o di un grande stupore (*Od.* τ 471-2). In una seconda variante, più interessante ai nostri fini, l'afonia è invece premessa immediata di un blocco delle capacità linguistiche (*Od.* δ 703-5)<sup>18</sup>:

Ὡς φάτο, τῆς δ' αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ,  
δὴν δέ μιν ἀμφασίη ἐπέων λάβε, τῷ δέ οἱ ὄσσε  
δακρυόφι πλήσθεν, θαλερῆ δέ οἱ ἔσχετο φωνῆ.  
«Così disse, e a lei si sciolsero le ginocchia ed il cuore;  
a lungo incapacità di proferir parola la prese, entrambi gli occhi  
si riempirono di lacrime, a lei venne a mancare la fiorente voce».

Questa formula contiene la più antica descrizione greca di un blocco della parola, e conia il termine stesso di "afasia", in uso ancora ai nostri giorni. Qui l'impossibilità di articolare parola (ἀμφασίη ἐπέων) è presentata come conseguenza diretta del mancare della "voce fiorente". "Fiorente" (θαλερός) è in Omero un aggettivo palesemente legato alla sfera della corporeità<sup>19</sup>. Il flusso della voce (φωνή) è dunque qui presentato prerequisito fisiologico per la produzione di linguaggio (ἔπεα): mancando l'una, vien meno immediatamente anche l'altro. La φωνή è così posta a fondamento delle attività linguistiche.

Ma da dove proviene il primo impulso di formazione della voce? E qual è il ruolo svolto in questi processi dall'ἦτορ, menzionato nella sopra citata variante della formula? Per dar risposta a questi interrogativi è necessario sapere come si produce la φωνή.

#### 2.5. Il dispositivo fisiologico di produzione della φωνή

Il passo che dobbiamo ora esaminare si trova nel proemio del cosiddetto *Catalogo delle navi*, che occupa da solo buona parte del secondo libro dell'*Iliade*. Il proemio consiste in un'invocazione alle Muse «che sono ovunque presenti e vedono-sanno tutto»<sup>20</sup>, mentre gli uomini sono capaci solo di «udire ciò che è tramandato attraverso la parola»<sup>21</sup>. Mentre le Muse sono in possesso di un sapere

<sup>18</sup> Cfr. *Il.* P 694-6: Ὡς ἔφατ', Ἀντίλοχος δὲ κατέστυγε μῦθον ἀκούσας/δὴν δέ μιν ἀμφασίη ἐπέων λάβε, τῷ δέ οἱ ὄσσε/δακρυόφι πλήσθεν, θαλερῆ δέ οἱ ἔσχετο φωνῆ. «Così disse, e Antiloco sbigottì udendo il detto: a lungo incapacità di proferir parola lo prese, entrambi gli occhi si riempirono di lacrime, e gli venne a mancare la fiorente voce».

<sup>19</sup> Θαλερός, è etimologicamente connesso con θάλλω, "fiorire". In Omero θαλερός è attribuito solo di ciò che è vivo (persone, processi fisici, parti del corpo): delle cosce di Ares (*Il.* O 113), della chioma (*Il.* P 439), del grasso (*Od.* θ 476), dei giovani (*Il.* Γ 26, Λ 414 *et passim*), della sposa e dello sposo, in relazione alle loro attività sessuali (*Il.* Γ 53, Ζ 430, Θ 156 *et passim*), e del matrimonio come stato fiorente della vita (*Od.* ζ 66, υ 74). L'aggettivo θαλερός è inoltre formulare in connessione con le lacrime (*Il.* B 266, Ζ 496 *et passim*), ed è usato a proposito dei lamenti (*Od.* κ 457).

<sup>20</sup> Su questi aspetti, cfr. Snell [1978: 26-32] (analisi del valore conoscitivo di εἰδέναι, e suoi rapporti con la visione), Luther [1966: 9-10], Vernant [1965: 95-124], Durante [1976: 115].

<sup>21</sup> *Il.* B 484-6: Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι/ἡμεῖς γὰρ θεαὶ ἔστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδὲ τι ἴδμεν.

visivo diretto, quale quello teorizzato da Eraclito, da Erodoto e da Tuciddide<sup>22</sup>, gli uomini possono accedere solo ad un sapere indiretto, perché filtrato dalle modalità sequenziali imposte alla parola dall'udito. Il fulcro della teoria della conoscenza implicitamente rappresentata nel passo consiste dunque in un'antitesi simultaneità/sequenzialità, che prende la forma di un'opposizione "sapere umano/sapere divino"<sup>23</sup>.

La trasformazione del sapere divino in sapere umano presuppone la trasformazione della simultaneità in sequenzialità: nella sequenzialità caratteristica dell'udito e della parola pronunciata. Si tratta di un compito assai impegnativo, che coinvolge insieme l'energia fisica, impegnata nei processi vocali, e la memoria. Il compito del poeta, che la *dura lex* dell'oralità consacra come unico detentore della parola conservata, non consiste infatti solo nel ricordare, ma anche nel produrre, attraverso la voce, le informazioni da trasmettere alla comunità. Ciò si risolve nella recitazione ritmata o cantata di un discorso solitamente assai lungo, e la cui esecuzione non può in alcun modo essere interrotta, pena la perdita dell'unità di senso del discorso e la conseguente impossibilità di comprendere e di ricordare da parte dell'uditorio. Un esempio particolarmente arduo delle prestazioni richieste all'aedo omerico è rappresentato dal *Catalogo delle navi*, un elenco di nomi e di località geografiche che occupa da solo quasi cinquecento versi. Non c'è dunque da meravigliarsi se il poeta dispera di poter assolvere un simile compito, e si vedrà costretto ad invocare l'aiuto delle Muse (*Il.* B 488-90):

πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,  
οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,  
φωνή δ' ἄρρηκτος, χάλκεον δὲ μοι ἦτορ ἐνείη.  
«E la folla non potrò enumerare, né potrò chiamare per nome,  
neppure se avessi dieci lingue e dieci bocche,  
e una voce infrangibile e dentro un cuore di bronzo».

Qui sono esplicitamente enumerati, e raggruppati a coppie, i fattori che porterebbero, secondo il poeta, a un miracoloso incremento delle sue capacità fonatorie. I quattro fattori pertinenti sono: bocca (στόμα), lingua (γλῶσσα), voce (φωνή) e cuore (ἦτορ). Che essi vadano raggruppati a coppie è mostrato dal variare del parametro di incremento delle capacità fonatorie di volta in volta utilizzato. In *Il.* B 489 si parla solo di organi posti a livello della cavità orale (bocca e lingua): e il parametro di incremento è quello della moltiplicazione (per dieci) degli organi. In *Il.* B 490 la correlazione si stabilisce invece tra un organo interno al corpo, l'ἦτορ, e un particolare prodotto vocale, la φωνή. Anche il parametro di incremento delle capacità fonatorie è qui mutato: ad una sola voce "infrangibile", corrisponde infatti un solo cuore "di bronzo".

<sup>22</sup> ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες. «Gli occhi sono testimoni più sicuri degli orecchi» (*Her.* 22 B 101a DK); cfr. *Hdt.* I, 8, 2; *Thuc.* I, 73, 2.

<sup>23</sup> Cfr. Accame [1963].

Dal primo dei due versi citati, si desume che:

1. Bocca (στόμα) e lingua (γλῶσσα) sono fattori essenziali per la produzione del linguaggio.

2. Bocca e lingua rappresentano elementi omogenei all'interno del dispositivo di produzione del linguaggio: essi sono infatti tutti e soli i fattori il cui incremento è espresso attraverso un identico parametro di moltiplicazione degli organi.

3. Bocca e lingua esauriscono dunque l'intera serie di operazioni articolatorie che si svolgono a livello della cavità orale; queste operazioni consistono nella trasformazione di un'unica voce (φωνή) in molte parole (ἔπεα), ossia in voce articolata (αὐδή).

Ma per potenziare le capacità fonatorie di un individuo non basta moltiplicare per dieci lingua e bocca: non servirebbe neppure moltiplicarle per cento, se mancasse al novero dei fattori della produzione del linguaggio un'ulteriore, fondamentale coppia di elementi. Questi fattori sono una "voce infrangibile" (φωνή ἄρρηκτος) e un "cuore di bronzo" (χάλκεον ἦτορ). Da ciò si desume che:

1. Tanto la φωνή quanto l'ἦτορ sono fattori essenziali per la produzione del linguaggio.

2. Come prima all'incremento delle capacità fonatorie espresso mediante una moltiplicazione degli organi corrispondeva un livello omogeneo di operazioni articolatorie, così all'incremento espresso attraverso il tratto "infrangibile-bronzo", che si riconducono, come in precedenza dimostrato, ad una e una sola immagine metaforica, corrisponde un nuovo livello di operazioni articolatorie, in sé omogeneo e diverso dal precedente.

3. Questo livello di operazioni, che coinvolge unicamente organi interni al corpo, è il dispositivo articolatorio di produzione della φωνή. Altrove esso sarà descritto come "lanciare la voce (\*ὄψ) dall'interno del petto"<sup>24</sup>.

4. Per potenziare al massimo le capacità fonatorie dell'individuo è necessario possedere non dieci voci, ma un'unica voce, e per di più "infrangibile" (ἄρρηκτος). L'atto fisiologico di produzione della φωνή si continua dunque ininterrottamente sotto tutti i processi articolatori che danno vita al linguaggio. Paradossalmente: più un enunciato vocale è complesso, più è necessaria la continuità del "nastro vocale" a partire dal quale esso è costruito. Ogni interruzione delle attività fonatorie recherebbe infatti un danno irreversibile alla comprensione del messaggio. Questo aspetto della cultura orale è particolarmente difficile da capire per noi, società di lettori abituati a interrompere e riprendere a piacere la fruizione di una pagina di libro. Eppure: in assenza di scrittura, la continuità della voce è l'unica possibile garanzia di produzione e trasmissione dell'unità di senso del discorso. Se così stanno le cose, la continuità della voce è il necessario presupposto per la realizzazione del linguaggio visto come unità significativa.

<sup>24</sup> ὅσα ἰέναι ἐκ στόθεος; *Il.* Γ 221, Ξ 150, *Od.* μ 192. Cfr. oltre, il capitolo su \*ὄψ.

5. La φωνή costituisce il prerequisito essenziale di tutte le operazioni articolatorie svolte a livello dell'apparato fonatorio esterno. Proprio come in Ippocrate e in Aristotele, la φωνή (voce) è dunque alla base dell'αὐδή (dispositivo di trasformazione della voce in parole).

6. Il possesso di una "voce infrangibile" (φωνή ἄρρηκτος) dipende dal possesso di un "cuore di bronzo" (χάλκεον ἦτορ). Eliminando il fattore di incremento delle capacità fonatorie, si ottiene che la φωνή proviene dall'ἦτορ, ossia dal cuore, chiamato in Omero anche κῆρ e καρδίη<sup>25</sup>. L'agente primo del dispositivo fisiologico di formazione della φωνή ("voce"), dunque indirettamente anche dell'αὐδή ("linguaggio", "voce articolata"), è così riconosciuto nell'ἦτορ, che in Omero indica il cuore o la sua parte più interna, segreto ricettacolo della forza vitale.

Si tratta di un'affermazione importante dal punto di vista storico: l'ipotesi secondo cui la voce proviene dal cuore sarà infatti alla base della teoria del linguaggio di Aristotele. In materia di teoria del linguaggio, Aristotele si rivela così discepolo di Omero.

### 3. I derivati aggettivali di φωνή

I derivati aggettivali di φωνή sono complessivamente sei<sup>26</sup>, tutti *hapax*. Essi attualizzano i tre fondamentali valori, acustico, articolatorio e di preliminare alle attività linguistiche di φωνή. Più in particolare, λιγύφωνος e ἡερόφωνος sviluppano i valori acustici che φωνή condivide con φθέγγομαι; χαλκεόφωνος sviluppa i valori articolatori che φωνή condivide con \*ὄψ; ποτιφωνήεις, ἀγριόφωνος e βαρβαρόφωνος rappresentano infine la φωνή come prerequisito articolatorio dell'αὐδή.

L'aggettivo λιγύφωνος compare unicamente in un passo del diciannovesimo libro dell'*Iliade*,<sup>27</sup> ed è epitetico di un falco di cui Atena ha preso le sembianze<sup>28</sup>. Questo aggettivo ha un corrispettivo in λιγύφθογος, che è invece epitetico degli araldi; resta ora da stabilire quali siano i rapporti, e quale l'eventuale differenza di significato, fra le due forme. L'aggettivo λιγύφθογος è di uso formulare<sup>29</sup>, e come epitetico degli araldi si riferisce esclusivamente alla voce umana; λιγύφωνος è usato invece solo qui, a proposito di una voce animale. Ciò si accorda con il valore semantico fondamentale delle due famiglie. Come capacità fisiologica di fonazione, φωνή è infatti l'unità di misura comune della voce animale e umana. Φθέγγομαι/φθόγγος è invece, come vedremo, il suono della voce considerato

<sup>25</sup> Per il significato di questi termini cfr. oltre, Appendice I.

<sup>26</sup> Ad essi si aggiungerà, negli *Inni omerici*, l'aggettivo σύμφωνος, termine tecnico della teoria musicale. *Hymn. Herm.* 51: ἐπτά δὲ συμφώνους ὄων ἐτανύσσατο χορδάς.

<sup>27</sup> Un'altra attestazione in *Hymn. Herm.* 478, in cui la cetra è chiamata «amica dalla limpida voce» (λιγύφωνον ἐταίρην).

<sup>28</sup> *Il.* T 350: ἄρπη ἐικυῖα τανυπτέρυγι λιγυφώνω. «A un falco simile, unghia ricurve, limpida voce».

<sup>29</sup> *Il.* B 50, 442, I 10, Ψ 39; *Od.* β 6.

facendo astrazione dai suoi contenuti significativi. L'esigenza di una simile rappresentazione si pone soprattutto in relazione al linguaggio: di qui la difficoltà di riferire φθέγγομαι e i suoi derivati alla voce animale e la sua formularità in relazione a professionisti della parola.

Alla categoria professionale degli araldi si riferisce anche l'unica attestazione dell'aggettivo ἡερόφωνος (κηρύκων ἡεροφώνων: *Il.* Σ 505). Non molto chiaro appare il senso dell'aggettivo; la migliore interpretazione rimane quella di Esichio, che considera ἡερόφωνος un sinonimo di μεγαλόφωνος. Gli araldi sarebbero dunque definiti ἡερόφωνοι perché la loro voce «riempie di sé tutta l'aria circostante»<sup>30</sup>. Come già λιγύφωνος, anche ἡερόφωνος esplicita dunque le valenze acustiche di φωνή.

L'aggettivo χαλκεόφωνος occorre unicamente in *Il.* E 785, citato e commentato nel capitolo su αὐδή. Soffermiamoci ancora una volta sul nesso "bronzo-voce", testimoniato anche dall'espressione χάλκεον ὄπα (*Il.* Σ 222), e qui arricchito dai riferimenti insiti nell'aggettivo μεγαλήτωρ. Per comprendere il valore del nesso μεγαλήτωρι χαλκεοφώνω, dobbiamo confrontarlo con il modello di produzione della voce descritto nel proemio del *Catalogo delle navi*. Come in *Il.* B 490 una φωνή infrangibile (φωνή ἄρρηκτος) era conseguenza del possesso di un ἦτορ di bronzo (χάλκεον ἦτορ), così qui una φωνή di bronzo è conseguenza del possesso di un grande ἦτορ. La correlazione φωνή-ἦτορ non è dunque una tarda ed occasionale invenzione dell'autore del *Catalogo delle navi*: si tratta di un *Leitmotiv* nella rappresentazione omerica della voce.

Con ποτιφωνήεις il campo dei valori fisiologico-articolatori di φωνή si orienta in direzione della funzionalità linguistica. L'aggettivo è derivato dal tema di φωνή tramite l'aggiunta del suffisso aggettivale -εις e di ποτί, forma arcaica della preposizione προσ-<sup>31</sup>. In ποτιφωνήεις è dunque da riconoscere una variante arcaica di una ricostruita forma aggettivale \*προσφωνήεις. Il verbo corrispondente, προσφώνέω, è usato in Omero esclusivamente nelle formule di colloquio; non stupisce pertanto che anche l'aggettivo rientri nella sfera di descrizione delle attività linguistiche. A differenza degli altri aggettivi derivati da φωνή, tutti qualificativi in -ος, ποτιφωνήεις è un aggettivo possessivo costruito come αὐδήεις; esso indica dunque non un tratto o una qualità della voce, ma il possesso di una specifica capacità vocale.

Ποτιφωνήεις occorre unicamente nell'episodio di Polifemo del nono libro dell'*Odissea*. Il tema dei rapporti fra voce e linguaggio emerge, anche qui, a proposito della parola accordata a un animale. Accecato da Odisseo, Polifemo erra a casaccio tra le greggi e si rivolge proprio al montone sotto cui Odisseo si nasconde, rimpiangendo che l'animale non sia capace di rivelargli dove si trova il suo assalitore (*Od.* ι 456):

<sup>30</sup> Hes. *Lex. s.v.* ἡεροφώνων: μεγαλοφώνων, πληροῦντων φωνῆς τὸν ἀέρα.

<sup>31</sup> Cfr. Risch [1974: 154]. La forma ποτί ricorre anche isolata in Omero; cfr. *Il.* Ω 353: ποτί δὲ Πρίαμον φάτο φώνησέν τε.

εἰ δὴ ὁμοφρονέοις ποτιφωνήεις τε γένοιτο  
«Oh divenissi anche tu capace di pensare, e di rivolgermi voce»

La forma ὁμοφρονέοις è ottativo presente attivo da ὁμοφρονέω; “pensare ugualmente”. Polifemo desidererebbe dunque che il montone fosse capace di pensare come lui: fosse, cioè, dotato di intelligenza. Ma il solo dono dell’intelligenza risulterebbe inutile, se non fosse accompagnato da adeguate capacità fonatorie: e queste capacità sono appunto indicate da ποτιφωνήεις. L’intera espressione significa dunque: “se tu divenissi, come me, capace di pensare e di rivolgere la tua voce a un interlocutore”. Da parte di un essere dotato di ragione “rivolgere la voce” significa “rivolgere la parola”; per questo προσφωνέω è, tra i derivati verbali di φωνή, il più vicino al significato di “parlare”. Come già αὐδήεις, anche ποτιφωνήεις indica dunque il possesso di una particolare capacità vocale, quella di rivolgere la propria voce a un interlocutore secondo ragione, cioè di comunicare attraverso il linguaggio. Con ciò, la φωνή è posta a fondamento delle capacità linguistiche individuali: vedremo adesso che essa è posta a fondamento anche delle capacità linguistiche collettive.

Gli aggettivi βαρβαρόφωνος e ἀγριόφωνος sono attestati rispettivamente nell’*Iliade* e nell’*Odisea*. Più precisamente, ἀγριόφωνος compare in *Od.* θ 294 in riferimento ai Sinti, popolazione abitante nell’isola di Lemno (ἐς Λῆμνον μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους), mentre βαρβαρόφωνος occorre nel *Catalogo delle navi*, ed è epiteto dei Cari, alleati asiatici dei Troiani (*Il.* B 867: Νάστης αὖ Καρῶν ἡγήσατο βαρβαροφώνων). Gli aggettivi sono dunque usati entrambi a proposito di popolazioni non grecofone: ciò basta a dimostrare il riferimento alla pronuncia di idiomi diversi dal greco<sup>32</sup>. Come è noto, il tema βαρβαρ- di βαρβαρόφωνος è onomatopeico<sup>33</sup> e imita il balbettio<sup>34</sup>. L’aggettivo allude dunque all’immagine – poco lusinghiera – che un greco si fa della pronuncia degli idiomi stranieri<sup>35</sup>, equiparata al balbettio degli infanti.

Ἀγριόφωνος è invece composto da φωνή e dall’aggettivo ἄγριος che significa “selvaggio”<sup>36</sup>; esso ci riporta dunque al *topos* degli idiomi stranieri rappresentati in termini di espressività animale. L’accento è posto, anche qui, sulla produzione-ricezione degli idiomi stranieri, così come essa appare a chi non ne intende il significato. Oltre a testimoniare un vivo interesse per il tema della diversità lingu-

<sup>32</sup> Questo riferimento è stato, a torto, da più parti negato fin dall’antichità; per maggiori particolari cfr. Gambarara [1984: 49-52, 86, note 7 e 8].

<sup>33</sup> Cfr. Cassola [1975: 559]; Gambarara [1984: 87, nota 12], Werner [1989].

<sup>34</sup> Il tema è infatti simile a quello di βαμβάινω, “balbettare”, attestato in *Il.* K 375.

<sup>35</sup> A βαρβαρόφωνος, βαμβάινω ci riporta l’occorrenza di φωνή in *Hymn. Ap.* 162-4, che allude alla capacità, da parte delle ancelle di Apollo, di imitare la pronuncia di tutte le lingue: πάντων δ’ ἀνθρώπων φωνάς καὶ βαμβάλιαστων/μιμείσθαι ἴσασι· φαίη δέ κεν αὐτὸς ἕκαστος/φθέγγεσθαι. Sul passo si veda Cassola [1975: 559], Gambarara [1984: 49].

<sup>36</sup> Molto opportunamente Gambarara [1984: 88 nota 18] stabilisce un parallelo con *Od.* ζ 120-5, ove popoli definiti ἄγριοι erano contrapposti agli «uomini dotati di voce articolata» (ἀνθρώπων αὐδήεντων).

stica, gli aggettivi ἀγριόφωνος e βαρβαρόφωνος stabiliscono che la φωνή come universale capacità di fonazione è posta, già in Omero, alla base dell’espressività non solo individuale, ma anche collettiva. Da questo valore si svilupperà l’uso di φωνή come “idioma”.

#### 4. I derivati verbali di φωνή

##### 4.1. I derivati verbali di φωνή significano “parlare”?

Meno numerosi e frequenti dei derivati verbali di αὐδή sono i derivati verbali di φωνή: φωνέω, προσφωνέω e μεταφωνέω. Come forme derivate di φωνή, “voce”, questi verbi dovrebbero ricondursi al significato di “emettere voce”; e questo è infatti il valore di φωνέω in epoca postomerica<sup>37</sup>. In Omero i derivati verbali di φωνή sono tuttavia usati solo nelle formule di colloquio, e ciò ha causato una certa perplessità negli interpreti.

Secondo i lessicografi tedeschi del secolo scorso, come Schmidt<sup>38</sup> ed Ebeling<sup>39</sup>, φωνέω significa, *sic et simpliciter*, “emettere voce”. Anche secondo Fournier, φωνέω significa propriamente «faire entendre sa voix»; nelle formule di colloquio il verbo passerebbe tuttavia al più banale significato di “dire”<sup>40</sup>. Ma i verbi derivati da φωνή sono usati in Omero solo nelle formule di colloquio; dove dunque, se non qui, dovrebbe essere esperito il loro reale significato? E se, d’altra parte, questi verbi significano “produrre voce” e non “parlare”, perché essi sono esclusivamente riferiti al linguaggio?

La prima cosa da stabilire, è a questo punto se φωνέω e i suoi derivati significano, o no, “parlare”: e un buon modo per stabilirlo consiste nell’osservare se questi verbi possono, o no, ricoprire tutte le funzioni proprie dei verbi di “dire”. Come si è detto, i derivati di φωνή tengono un’ambigua posizione intermedia tra l’assoluta incompatibilità con le funzioni dei verbi di “dire” caratteristica di φθέγγομαι, e la quasi totale equivalenza esibita dai derivati di αὐδή. A differenza di φθέγγομαι e come αὐδάω, i verbi derivati da φωνή sono in Omero usati esclusivamente a proposito del linguaggio. Questi verbi occorrono inoltre ad

<sup>37</sup> Nella trattatistica fonetica (Aristotele e medici) φωνέω indica, in senso tecnico, l’atto fisiologico di produzione della φωνή (cfr. Hipp. *De carn.* §18 *et passim*; Ar. *Hist. an.* Δ 535 b 25; *De an.* B 420 b 6, 12, 16, B 421 a 2 *et passim*); nella prosa colloquiale il verbo è usato a proposito della voce animale (*Ev. Matth.* 26, 34; *Vet. Test.*, Is. 17, 11) o del suono di strumenti musicali (Ar. *De an.* B 420 b 6-7; *Plu. Arat.* 1021 b). L’anello di congiunzione tra Omero e la prosa scientifica è, ancora una volta, Erodoto, che usa φωνέω tanto a proposito del linguaggio (IV, 113 e II, 2), quanto a proposito della voce (IV 141, VII 117).

<sup>38</sup> «Φωνεῖν, “die Stimme erschallen lassen oder erheben” hebt selbständig und einseitig nur den Ton der Stimme hervor ohne auf die ganze Rede (...) zu gehen» (*Syn. I.* 53).

<sup>39</sup> «φωνέω: “vocem emitto”» (Ebeling, *Lex. hom.* II: 458).

<sup>40</sup> «L’aspect purement physique de φωνή est souligné (...) par les rares emplois extra-formulaires du dénominateur φωνέω, “faire entendre sa voix”. (...) Mais dans la quasi-totalité des cas, l’emploi formulaire φωνέω, comme αὐδάω, au sens banale “dire”» (Fournier 1946: 230).

apertura ed a chiusura del discorso diretto, ma con delle restrizioni che esamineremo in seguito. Inoltre, i derivati di φωνή non ammettono ἔπος e μῦθος come accusativi dell'oggetto interno; le espressioni \*ἔπος φώνησε, \*μῦθον φώνησε non sono attestate in Omero.

Da ciò si conclude che i derivati verbali di φωνή non significano propriamente "parlare"; vedremo ora che essi rappresentano la voce come ingrediente primo ed essenziale del linguaggio.

#### 4.2. φωνέω

Il verbo φωνέω occorre circa centocinquanta volte in Omero, ed è di uso quasi esclusivamente formulare. Le sue attestazioni possono dividersi in: 1. formule che non aprono né chiudono il discorso diretto; 2. formule che aprono il discorso diretto; 3. formule che chiudono il discorso diretto. Il caso 1. è rappresentato solo dalle quattro occorrenze della formula "Ὡς φάθ', ὁ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὄπα φωνησάσης. Il caso 2. è rappresentato dall'espressione isolata καὶ φωνήσας ἔπος ἠῦδα (*Il.* Ω 307), e da due grandi famiglie formulari: quelle in cui φωνέω occorre nel secondo emistichio del verso all'interno della clausola φώνησέν τε; e quelle rappresentate dalla diffusissima formula καὶ μιν (σφεας) φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα. Il caso 3. è, infine, rappresentato da due famiglie di formule in cui φωνέω compare nel primo emistichio del verso, ad immediata conclusione del discorso diretto: nella prima rientrano le formule del tipo ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, nella seconda le formule del tipo ὡς ἄρα φωνήσασα (φωνήσασ').

La formula "Ὡς φάθ', ὁ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὄπα φωνησάσης" sarà più diffusamente analizzata nel capitolo su \*ὄψ<sup>41</sup>. Cominciamo fin da ora ad anticipare che la formula presenta una descrizione stilizzata del processo di comprensione di un enunciato, che si svolge parallelamente al suo progressivo materializzarsi nella sostanza fonica (φωνησάσης). Qui il significato di "parlare" è veicolato da ὡς φάτο e dal verbo ξυνέηκε (ξυνίημι): non da φωνέω né da ὄπα. In questa formula, φωνέω non significa dunque "parlare", ma allude piuttosto, come vedremo, alla progressiva realizzazione vocale del discorso. Cominciamo altresì a rilevare una particolarità dei verbi derivati da φωνή: ossia il loro frequente accompagnarsi con i verbi di "dire" e/o con i derivati verbali di αὐδή.

Le occorrenze in cui φωνέω compare, ad apertura di discorso diretto, all'interno della clausola φώνησέν τε sono piuttosto numerose. In questi casi φωνέω occorre sempre in concomitanza con un verbo che specifica da solo l'idea del

<sup>41</sup> Questa formula ha una variante in *Od.* ω 533-5: "Ὡς φάτ' Ἀθηναίη, τοὺς δὲ χλωρὸν δέος εἶλε / τῶν δ' ἄρα δεισάντων ἐκ χειρῶν ἔπτατο τεύχεα, / πάντα δ' ἐπὶ χθονὶ πίπτε, θεᾶς ὄπα φωνησάσης. Da qui Fournier [1946: 230] trae le sue conclusioni, a nostro avviso ingiustificate, sui presunti usi non formulari di φωνέω.

"parlare"<sup>42</sup>, o un suo equivalente in termini cognitivi<sup>43</sup>. Nei casi in cui φωνέω chiude il discorso diretto<sup>44</sup> è d'altra parte il discorso stesso ad autopresentarsi: in nessun caso dunque φωνέω comunica autonomamente l'idea di "parlare".

Tanto ad apertura quanto a chiusura del discorso diretto, φωνέω tende inoltre a stringersi ad esso quanto più possibile. Il verbo occorre, cioè, a conclusione ultima del verso nei casi di apertura del discorso diretto, ad immediata apertura del verso nei casi di chiusura del discorso diretto. Il riferimento al linguaggio è dunque, in ogni caso, garantito dalla prossimità del discorso diretto; e spesso ulteriormente specificato dalla cooccorrenza di φωνέω con i verbi di "dire".

L'analisi degli usi di φωνέω ci conferma dunque, almeno fino a questo momento, nella nostra opinione: i derivati verbali di φωνή non significano "parlare". Per stabilire quale sia il loro reale significato, andiamo ora ad esaminare il più diffuso contesto di occorrenza di φωνέω.

#### 4.3. Chi dà le ali alle parole?

La funzionalità di φωνέω nella "formula delle parole alate"

La formula καὶ μιν (σφεας) φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (προσηύδων) conta, da sola, decine di occorrenze in Omero<sup>45</sup>. Le ragioni della sua notorietà non vanno però ascritte alla frequenza. È piuttosto l'aggettivo πτερόεις (πτερόεντα) che, in riferimento alla parola, ha per secoli catalizzato l'attenzione degli interpreti, dando luogo alle ipotesi più varie<sup>46</sup>. Secondo Wackernagel<sup>47</sup>, seguito dalla D'Avino<sup>48</sup>, la metafora è costruita attorno al parallelo parole-uccelli; così come i pennuti in volo, anche le parole, una volta pronunciate, si trasportano per l'aria. Contro una simile interpretazione Durante ha giustamente obiettato

<sup>42</sup> ἐκέκλετο: *Il.* Θ 184, Ψ 442, 666; ἐκαλέσσατο: *Il.* Ω 193; ἀπαμείβετο: *Il.* Υ 199, *Od.* η 308, θ 140, 400 *et passim*; ποτὶ δὲ Πρίαμον φάτο: *Il.* Ω 353. ἔπος φάτο: *Od.* δ 370.

<sup>43</sup> ἔγνω ἐνὶ φρεσὶν φώνησέν τε. Senza altro la variante più ricorrente di questo tipo formulaire: *Il.* Α 333, Γ 181, Ε 799, Η 190 *et passim*. Questo tipo di occorrenze suggerisce l'idea che, tra processi mentali che si svolgono all'interno delle φρένες e stabilirsi della comunicazione, si situi come tramite necessario la voce.

<sup>44</sup> In questi casi φωνέω occorre all'indicativo o participio aoristo accompagnato da ὡς e ἄρα (ὡς ἄρ' ἐφώνησεν ed ὡς ἄρα φωνήσασ'). Simili clausole sono assai numerose: per un elenco completo cfr. Ebeling, *Lex. hom.* II: 458-9, dopo la dicitura «sequitur orationem».

<sup>45</sup> Cui devono aggiungersi le quattro occorrenze di una variante meno estesa della formula, limitata al secondo emistichio del verso: ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευε(v) (*Il.* Χ 377, Ψ 535; *Od.* δ 189, ρ 349).

<sup>46</sup> Sulle due formule qui trattate si vedano: Wackernagel [1874], Classen [1879], Jacks [1922], Calhoun [1935], Thomson [1936], Yorke [1936], Hainsworth [1960], Van der Valk [1966], Durante [1967], Latacz [1968], Vivante [1975], D'Avino [1981]. Ulteriori riferimenti bibliografici in Latacz [1968: 27].

<sup>47</sup> Cfr. Wackernagel [1874]. Secondo l'autore le parole sono simili a uccelli semplicemente perché, come gli uccelli, si trasportano per l'aria.

<sup>48</sup> Cfr. D'Avino [1981].

che *περόεις* non è mai, in Omero, epiteto degli uccelli, ma solo delle parole e delle frecce<sup>49</sup>, che in epoca omerica avevano l'estremità ricoperta di piume per trasportarsi meglio nell'aria. Il perno della metafora non sarebbe dunque il parallelo parole-uccelli, ma il parallelo parole-frecce. "Alate", anzi "pennute" sono le parole perché «volano ben dirette, sono adeguate alla situazione, ben imbroccate, εὖστοχα»; infatti «l'immagine della parola scagliata qual freccia è oltremodo cara alla greicità»<sup>50</sup>.

Queste, in sintesi, le interpretazioni avanzate per *ἔπεα πτερόεντα*<sup>51</sup>. C'è però anche chi sostiene che il paragone non vuol dire proprio nulla. La metafora occorre infatti all'interno di una formula, e le formule omeriche servono solo da ausilio mnemonico<sup>52</sup>. Dissentiamo totalmente da quest'ultima posizione. Considerare il patrimonio formulare come una sfilza di parole senza senso significa infatti precludersi la comprensione di uno dei più importanti strumenti conoscitivi a disposizione dell'"enciclopedia omerica". Fino a prova contraria, supporremo dunque che la formula delle parole alate non sia priva di significato. Il problema è ora di stabilire se il paragone attorno a cui essa ruota è stabilito fra parole e frecce o fra parole e uccelli.

Che l'aggettivo *περόεις* non sia in Omero epiteto degli uccelli, ma delle frecce, e più in generale delle armi da lancio, toglie ogni credibilità alla prima ipotesi: le parole non sono pennute o alate perché appaiono, per qualunque ragione, simili a uccelli. Le parole sono alate perché simili a frecce: e tuttavia, non perché «efficaci», o «ben indirizzate». Non tutti gli enunciati linguistici sono infatti ugualmente efficaci, né tutti colgono il segno: e tuttavia, la formula sembra applicarsi indifferentemente a tutte le situazioni di dialogo. La conclusione a questo punto è una sola: in questione non sono qui i contenuti semantici dell'enunciazione<sup>53</sup>.

Nel prossimo capitolo ci soffermeremo sull'espressione *ὄπα ἰέναι ἐκ στήθεος* «scagliare la voce dall'interno del petto». Il verbo *ἴημι*, che da Omero in poi è il verbo della produzione vocale *καθ' ἔξοχὴν*, è anche quello nei poemi omerici più spesso usato per riferirsi alla traiettoria delle frecce. Le parole sono dunque simili a

frecce perché sono fatte di voce, e la voce è scagliata, come una freccia, dall'interno del petto. Alla luce di quest'ipotesi, esaminiamo ora più da vicino la nostra formula.

Nell'espressione *καί μιν (σφεας) φωνήσας (φωνήσασα) ἔπεα πτερόεντα προσηύδα* sono contenuti: 1. un riferimento deittico al destinatario delle "parole alate" (*μιν, σφεας*); 2. il verbo *προσαυδάω*, che significa letteralmente "rivolgere voce articolata a qualcuno", e di qui "rivolgere la parola a qualcuno"; 3. l'espressione *ἔπεα πτερόεντα*, che abbiamo interpretato come un implicito riferimento al fatto che le parole sono fatte di voce; 5. infine il verbo *φωνέω*, derivato da *φωνή*, "voce", e che stando alla costruzione morfologica significa proprio "emettere voce".

La formula che stiamo analizzando contiene dunque, con *φωνέω*, un esplicito riferimento alla voce. Essa suggerisce che le parole vengono scagliate come frecce dall'interno del petto (*ἔπεα πτερόεντα*) perché sono fatte di voce (*φωνέω*). Questa voce viene successivamente discretizzata mediante gli organi dell'apparato fonatorio esterno, e così articolata in parole che possono essere rivolte a un interlocutore (*προσαυδάω*).

Ricapitolando, dunque:

1. La formula *καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα* fornisce un modello in minatura dell'intero processo di produzione del linguaggio.

2. Essa è costruita attorno al parallelo metaforico parole-frecce.

3. Infatti le parole, proprio come le frecce, vengono scagliate (*ἴημι*) da un organo che ha sede nel petto, e si trasportano così per l'aria.

4. Ma le parole vengono scagliate come frecce perché sono fatte di voce; è infatti in primo luogo la voce ad essere scagliata, come una freccia, dall'interno del petto.

5. All'interno della nostra formula un ruolo centrale è pertanto svolto da *φωνέω*, che specifica come la produzione di voce sia un prerequisito ineliminabile (*φωνήσας*, participio aoristo) per la produzione del linguaggio (*φωνήσας* occorre in diretta dipendenza da *προσαυδάω*)<sup>54</sup>.

È stato giustamente sottolineato<sup>55</sup> che la formula *καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα* ha uno sviluppo negativo in un'altra formula, che occorre quattro volte nell'*Odisea*<sup>56</sup> ed è costruita attorno all'espressione *ἄπτερος μῦθος*; questa formula sarà poi, a sua volta, ripresa da Eschilo, che nell'*Agamennone* parlerà di *ἄπτερος φάτις*<sup>57</sup>. L'interpretazione della formula delle parole alate dipen-

<sup>54</sup> La centralità di *φωνέω* nell'economia di questa formula è stata per la prima volta sostenuta in Classen [1879: 120], per il quale *φωνήσας* «die Hebung der Stimme ausdrückt, mit welcher die nun folgenden Worte vorgebracht werden». Non a caso, *φωνέω* è il verbo più spesso usato per completare la clausola *ἔπεα πτερόεντα προσηύδα* (49 casi, cioè poco meno di un terzo delle occorrenze totali della clausola).

<sup>55</sup> Cfr. soprattutto Latacz [1968], D'Avino [1981].

<sup>56</sup> *Od.* p 57, τ 29, φ 386, χ 398.

<sup>57</sup> Aesch. *Agam.* 276.

<sup>49</sup> In due sole occorrenze, l'aggettivo è inoltre usato in riferimento ad un particolare tipo di piccoli scudi, probabilmente ornati di piume come l'estremità delle frecce (*λοισῆια πτερόεντα*; *Il.* E 453, M 426); cfr. Lorimer [1950: 194 sgg.].

<sup>50</sup> Durante [1976: 126-7].

<sup>51</sup> Per altre interpretazioni cfr. D'Avino [1981: 88-90].

<sup>52</sup> È questa l'opinione di M. Parry, espressa nell'articolo *About Winged Words*, ora in Parry [1971: 414-8]. Secondo l'autore, la nota formula occorre in tutti i casi in cui «the character who is to speak has been the subject of the last verses, so that the use of his name in the line would be clumsy». Essa è pertanto usata «just because it is useful, and without thought for any particular meaning which the epithet "winged" might have» (*ib.*: 414).

<sup>53</sup> Coglie molto bene quest'aspetto del problema Latacz [1968: 29] che osserva: «Wenn die Formel 125 Reden verschiedensten Inhalts und verschiedenster Länge einleitet, also immer paßt, so kann das nur bedeuten, daß zwischen ihr und dem Inhalt oder der Eigenart der folgenden Rede keine innere, sondern nur eine funktionale Beziehung bestand: die Formel war neutral».

de dunque, in qualche modo, dal significato che si attribuisce al suo sviluppo meno diffuso, e al limite persino dalla più tarda riformulazione eschilea. Consideriamo ora più da vicino questa seconda formula (*Od.* ρ 57):

“Ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, τῆ δ' ἄπτερος ἔπλετο μῦθος.  
«Così dunque si espresse, e a quella senz'ali restò la parola.»

Cominciamo subito con l'osservare la presenza del verbo φωνέω accanto all'espressione ἄπτερος μῦθος; l'essere “con ali” o “senz'ali” della parola è dunque sempre una caratteristica che si osserva in relazione alla voce (φωνή). Occorre tuttavia sottolineare che qui il soggetto di φωνέω non è lo stesso di quello a cui si riferisce ἄπτερος μῦθος<sup>58</sup>. La formula è sempre usata a proposito di un uomo che parla a una donna. Nel primo caso si tratta di Telemaco e Penelope, nel secondo di Telemaco ed Euriclea, nel terzo di Eumeo ed Euriclea, nel quarto, infine, ancora di Telemaco ed Euriclea. In tre casi su quattro si tratta dunque di un colloquio da superiore a sottoposto; il che rafforza la già esistente disparità uomo-donna, così evidente nel mondo omerico. Le notizie o gli ordini comunicati dall'uomo alla donna sono inoltre tali da causare sbigottimento, gioioso o doloroso; e in alcuni casi il silenzio è addirittura imposto esplicitamente<sup>59</sup>. In conclusione: φωνέω si riferisce qui al soggetto maschile che parla, mentre il personaggio femminile a cui la parola rimane “senz'ali” tace, ed esegue in silenzio gli ordini<sup>60</sup>. Ci troviamo dunque di fronte ad una delle tante espressioni formulari che descrivono un caso di momentanea afasia. Ma se la parola è “senz'ali” non perché inopportuna, ma perché non è stata materialmente pronunciata, è evidente, per converso, che le parole sono “alate” non perché ben indirizzate, ma perché fatte di voce.

E veniamo ora alla ἄπτερος φάτις eschilea. Si tratta, tradizionalmente, di un luogo di difficile interpretazione, secondo alcuni addirittura disperato<sup>61</sup>. Ogni difficoltà tuttavia scompare se si tien conto che la ἄπτερος φάτις di *Agam.* 276 è un messaggio visivo, non verbale<sup>62</sup>: non è, cioè, una parola pronunciata attraverso la voce. Per comprendere il senso dell'ἄπτερος φάτις eschilea, basta dunque considerarla insieme alle formule omeriche cui Eschilo intendeva certo rifarsi.

Da quanto detto finora si conclude che nella formula delle parole alate il verbo φωνέω indica non il parlare, ma la semplice emissione di voce, vista come ingrediente del parlare. Altrettanto avveniva, come si ricorderà, nella formula ὧς φάθ', ὁ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὄπα φωνησάσης; e altrettanto avviene in καὶ φωνή-

<sup>58</sup> Diversamente interpreta Hainsworth [1960: 264], secondo cui «the reference of μῦθος is indisputably to the words of the preceding speaker». Non si vede davvero da quali elementi lo studioso tragga quest'«indiscutibile» (sic) conclusione.

<sup>59</sup> È il caso di Telemaco e Penelope: cfr. *Od.* α 356-9.

<sup>60</sup> Una simile conclusione è suggerita anche dai valori della coppia ἔπος/μῦθος; ἔπος è infatti la parola pronunciata, μῦθος il suo contenuto semantico, che può rimanere inespresso.

<sup>61</sup> «It is probably impossible to say with certainty what the poet here meant» (Fraenkel 1950: 152).

<sup>62</sup> Si tratta, infatti, di una segnalazione mediante fiaccole: cfr. *Agam.* 280-9. Una simile conclusione già in Latacz [1968].

σας ἔπος ἠΰδα, che ripropone la cooccorrenza di ἔπος e derivati verbali di αὐδή e φωνή. Possiamo a questo punto generalizzare, e concludere che φωνέω indica ovunque l'atto del produrre voce, visto come prerequisito essenziale del parlare. Si spiega così la derivazione di questo verbo da φωνή. Ma si spiega, insieme, anche la funzionalità di φωνέω e derivati all'interno delle formule di colloquio. Se infatti le formule forniscono descrizioni stilizzate del tipo di evento a cui si riferiscono, le formule di colloquio possono contenere descrizioni stilizzate dei processi articolatori di produzione del linguaggio. Nella produzione del linguaggio ingrediente primo è la φωνή; prodotto ultimo l'αὐδή, che è φωνή trasformata in ἔπεα. Di qui la formularità dei derivati verbali di αὐδή e di φωνή, e il loro frequente accostamento nelle formule di colloquio.

#### 4.4. Le forme di φωνέω composte con preposizioni

Le forme di φωνέω composte con preposizioni sono solo due, προσφωνέω e μεταφωνέω. Il verbo μεταφωνέω conta solo otto occorrenze in Omero, e significa letteralmente “produrre voce in mezzo a qualcuno”. In quattro casi su cinque il verbo è usato con il dativo plurale degli interlocutori in mezzo a cui si leva la propria voce<sup>63</sup>; nel rimanente caso esso introduce da solo il discorso diretto<sup>64</sup>. Circa le ridotte occorrenze della forma μεταφωνέω rispetto a φωνέω e προσφωνέω, possono ripetersi le osservazioni già svolte a proposito di προσαυδάω e μεταυδάω.

Più interessanti ai nostri fini gli usi di προσφωνέω, che occorre trentanove volte in Omero. Per quanto riguarda l'interpretazione, valgono le osservazioni già fatte a proposito di ποτιφωνήεις; il “rivolgere la voce a qualcuno”, da parte di un essere pensante, significa senz'altro “rivolgere la parola a qualcuno”. Quest'ipotesi è confermata dalla migliore approssimazione all'ambito del “parlare”, propria di προσφωνέω nei confronti della forma semplice φωνέω. Come αὐδάω e a differenza di φωνέω, προσφωνέω occorre infatti esclusivamente ad apertura di discorso diretto, ed è accompagnato da verbi che non contengono di per sé alcun riferimento al parlare<sup>65</sup>.

Gli unici esempi in cui προσφωνέω non apre il discorso diretto sono le due occorrenze della formula οὐδέ τί μιν προσεφώνεον οὐδ' ἐρέοντο<sup>66</sup>; esaminiamo più da vicino uno di questi contesti.

Nel primo libro dell'*Iliade* i messaggeri di Agamennone sono mandati da Achille a prendere Briseide. Essi però non riescono a trovare il coraggio di comunicare la notizia ad Achille, e se ne stanno lì, come instupiditi, senza dir nulla (*Il.* A 333):

<sup>63</sup> τοῖσι δ' ἀνιστάμενος μετεφώνεον ἰππότηα Νέστωρ: *Il.* I 52; similmente in Σ 323, *Od.* π 354, χ 69.

<sup>64</sup> ὧς φάσαν· αὐτὰρ ἐγὼ μετεφώνεον ἀχνύμενος κῆρ: *Od.* κ 67.

<sup>65</sup> ἐπιστάμενος: *Il.* B 22, Γ 389, Π 720; παριστάμενος: *Od.* ω 243; ὑπόδρα ἰδών: *Il.* Y 428, etc.

<sup>66</sup> *Il.* A 333, Θ 445.



στήτην, οὐδέ τί μιν προσεφώνεον οὐδ' ἔρέοντο.  
«Ristettero, né alcuna cosa a lui proferirono o dissero».

È evidente, a questo punto, perché qui προσφώνέω non apre il discorso diretto: ciò avviene solo perché la fonazione non ha luogo<sup>67</sup>. Come la formula della "parola senz'ali", anche questa espressione formulare si riferisce a un caso di momentanea afasia; e come le altre formule relative all'afasia, anche questa descrive l'incapacità di parlare (οὐδ' ἔρέοντο) come una conseguenza diretta dell'impossibilità di avviare le attività di fonazione (οὐδὲ προσεφώνεον). Queste occorrenze di προσφώνέω provano dunque che il valore fondamentale di φωνέω, "emettere voce", è alla base anche delle forme composte con preposizioni, e che la voce è vista come prerequisito essenziale delle attività linguistiche. Nella copia omerica φωνή/αὐδή è dunque da vedere l'antenato diretto del binomio "voce/voce articolata", che rimarrà per secoli al centro della riflessione greca sul linguaggio.

## CAPITOLO QUINTO

### LA VOCE SIGNIFICATIVA

#### 1. Sguardo di insieme

Il sostantivo \*ὄψ è derivato da una radice indoeuropea \*wek<sup>w</sup>- che ha dato esiti denotanti la voce e il parlare in greco e in molte lingue indoeuropee<sup>1</sup>. I più antichi esiti di \*wek<sup>w</sup>- appaiono legati alla sfera magico-religiosa<sup>2</sup>: il principale di essi è il sanscrito *vāc*, che indica la Voce divina che presiede alla creazione del mondo sensibile<sup>3</sup>. In epoca successiva tale valore si è andato progressivamente perdendo, e \*wek<sup>w</sup>- ha prodotto esiti privi dell'originaria connotazione sacrale (εἶπον, ἔπος). Una simile valenza è ancora chiaramente presente nell'omerico Ὀσσα, la Voce di Zeus; resta da vedere se essa sia, o no, da attribuire anche ad \*ὄψ.

Tratto dal grado forte della radice di εἶπον, \*ὄψ (\*wok<sup>w</sup>-s) è un *nomen actionis* a vocale tematica zero, ossia un nome-radice; si tratta pertanto sicuramente di una forma appartenente allo strato linguistico più antico del greco<sup>4</sup>. L'arcaicità di \*ὄψ si desume anche dalle caratteristiche generali del suo uso. Attestato solo nei casi obliqui già in Omero, \*ὄψ è adoperato ancora con una certa frequenza nella letteratura del VII sec. a. C. (Esiodo e lirici)<sup>5</sup>, e sopravvive poi solo come glossa epica. È pertanto legittimo domandarsi quale parola, o quali parole, coprano dopo Omero l'area semantica di \*ὄψ.

Dal tema di \*ὄψ sono tratti alcuni antichi derivati nominali: Ὀσσα (in Omero sempre personificata)<sup>6</sup> ed ἔνοπή<sup>7</sup>. A lungo considerato come un derivato a nasale infissa di \*ὄψ, ὀμφή è oggi solitamente dissociato dalla famiglia di \*wek<sup>w</sup>-<sup>8</sup>. Raro

<sup>1</sup> Cfr. Chantraine, *DELG* II: 845; Frisk, *GEW* II: 458.

<sup>2</sup> Cfr. Fournier [1946: 3-5, 227-8]; Gambarara [1984: 43].

<sup>3</sup> Cfr. Gnoli [1959-60].

<sup>4</sup> «Le système des noms-racines à suffixe zéro apparaît en grec comme une survivance en voie de disparition» (Chantraine 1933: 5).

<sup>5</sup> Già Esiodo sembra però non fare più alcuna differenza fra \*ὄψ e Ὀσσα. Nel Proemio alla *Teogonia* (10, 43) Ὀσσα è infatti usato come \*ὄψ, a proposito della voce delle Muse, e solo nel contesto dell'espressione (περικαλλέα/ἄμβροτον) Ὀσσαν ἰεῖσαι, palesemente ricalcata sugli usi omerici di \*ὄψ.

<sup>6</sup> Come si è detto, Ὀσσα è in Omero solo la Voce di Zeus, e il suo compito consiste soprattutto nel diffondere fra gli uomini il κλέος, ossia la memoria verbale degli eventi; cfr. *Od.* α 282, ω 413.

<sup>7</sup> In Omero sempre usato come denominazione della voce collettiva: cfr. *Il.* K 13, M 35, *Od.* κ 147, *et passim*.

<sup>8</sup> Cfr. Chantraine, *DELG* II: 801; Fournier [1946: 229].

<sup>67</sup> In *Il.* Θ 445 sono Era e Atena che, irate, siedono senza articular parola al cospetto di Zeus.

già in Omero<sup>9</sup>, ὀμφή è l'ispirazione o premonizione che la divinità può occasionalmente inviare agli uomini da essa prescelti. Si tratta dunque di una comunicazione non necessariamente vocale, e che si svolge in ogni caso fra uomini e dei. L'ipotesi che vede in ὀμφή la voce con cui le divinità comunicano fra di loro, e in quanto tale opposta ad αὐδή, "voce umana"<sup>10</sup>, si rivela così priva di fondamento. A differenza della forma base, i derivati omerici di \*ὄψ sono conii lessicali poco diffusi, di significato ristretto, e non occorrono in descrizioni acustico-articolarie della voce e del linguaggio: essi non rientrano pertanto nell'ambito della nostra indagine.

Assai insoddisfacenti appaiono le interpretazioni fino ad oggi proposte per \*ὄψ. Secondo alcuni, il sostantivo indicherebbe la voce come intima espressione degli affetti<sup>11</sup>; altri si limitano a distinguere nel suo significato le due distinte accezioni, di "voce" ed "espressione linguistica"<sup>12</sup>. La sistematica concidenza tra i valori di "voce" e "linguaggio" non sembra tuttavia un dato accidentale, che si possa liquidare postulando due distinte accezioni di \*ὄψ; e "voce degli affetti" è una formulazione che rischia di essere fuorviante, fino a quando non si stabilisce che cosa è in Omero la voce. Il significato di \*ὄψ ed i suoi rapporti, storici e concettuali, con le rimanenti denominazioni della voce, sono pertanto problemi che attendono ancora una risposta.

## 2. \*ὄψ

### 2.1. \*ὄψ è la voce come capacità di azione sull'animo dell'ascoltatore

I passi tradizionalmente citati a sostegno dell'interpretazione di \*ὄψ come "voce degli affetti" sono solitamente tre. Esaminiamoli più da vicino, e cerchiamo di comprendere se la \*ὄψ è in essi davvero presentata come espressione di uno stato d'animo soggettivo (*Il. X 451-3, Od. λ 421-2, Od. υ 92*).

αἰδοίης ἐκυρῆς ὀπὸς ἔκλυον, ἐν δ' ἔμοι αὐτῇ  
στήθεσι πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα, νέρθε δὲ γούνα  
πήγνυται· ἐγγὺς δὴ τι κακὸν Πριάμοιο τέκεσσιν.  
«Della venerabile suocera voce ho udito: ed ecco, in me  
dal petto il cuore salta su fino in bocca, giù le ginocchia  
sono rigide: vicino è qualche male ai figli di Priamo».

<sup>9</sup> Cfr. *Il. B 41, Y 129; Od. γ 214, π 95*. In Omero ὀμφή si riferisce sempre a informazioni trasmesse dagli dei agli uomini attraverso sogni, presagi o vaticini; si tratta dunque di una comunicazione di natura non necessariamente vocale.

<sup>10</sup> È la tesi di Clay [1974].

<sup>11</sup> «ὄψ, in eigentümlicher und wol ursprünglicher Bedeutung, ist die (menschliche) Stimme, die den inneren Affekt offenbart». (Schmidt, *Syn. I*: 41). In una simile prospettiva si muove anche Fournier [1946: 228] che rende \*ὄψ con «voix émouvante» e ne sottolinea le «nuances affectives».

<sup>12</sup> Cfr. Ebeling, *Lex hom. I*: 120 «\*ὄψ: 1. Vox et deorum et hominum (...) 2. Dictio, oratio».

οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὄπα Πριάμοιο θυγατρὸς,  
Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις.  
«E la miserevolissima voce ho udito della figlia di Priamo,  
di Cassandra, che Clitennestra uccise, tessitrice di inganni».

τῆς δ' ἄρα κλαιούσης ὄπα σύνθετο δῖος Ὀδυσσεύς.  
«E di lei che piangeva intese voce il divino Odisseo».

La prima cosa da osservare, è che in tutti e tre i contesti \*ὄψ è oggetto di un verbo legato alla sfera della percezione uditiva. La voce è dunque qui osservata dal punto di vista non del parlante, ma dell'ascoltatore: e sembra, più in particolare, rappresentata come una forza che agisce sul suo animo. Ciò è particolarmente evidente in *Il. X 451-3*, che descrive con sconcertante realismo gli effetti prodotti in Andromaca dalla voce di Ecuba, che lamenta la morte di Ettore. È interessante notare che i contenuti normalmente veicolati da un'espressione linguistica sembrano qui tramessi fulmineamente, e senza mediazione verbale, dalla sola voce. Più che come intima espressione degli affetti, \*ὄψ rappresenta dunque la voce come una forza in grado di agire sull'animo dell'ascoltatore.

Il possibile referente di \*ὄψ, e con ciò le modalità stesse della sua azione sull'ascoltatore, sono invece individuati in maniera varia. Nel primo passo senza il precedente rimando a κωκυτός, "lamento femminile articolato" (*Il. X 447*) non sapremmo davvero quale referente assegnare ad \*ὄψ; nel secondo οἰκτροτάτην ὄπα può riferirsi tanto a parole di supplica, quanto al lamento di morte di Cassandra; e nel terzo il riferimento al linguaggio è stabilito unicamente dal *verbum sentiendi* e dal fatto che il passo occorre a chiusura di un discorso diretto. Anche le modalità di ricezione della \*ὄψ variano entro un'ampia gamma: si va da ἀκούω, che significa genericamente "udire", a κλύω, che indica il retroterra percettivo delle attività linguistiche, per arrivare infine a συντίθημαι, "comprendere la parola detta". L'azione della voce sull'animo dell'ascoltatore può pertanto identificarsi, almeno in alcuni casi, con la comprensione di un enunciato linguistico. Sulla base di questa constatazione, andiamo ora ad esaminare in quali casi \*ὄψ significa "linguaggio", e in quali "voce inarticolata".

### 2.2. \*ὄψ: Voce o parola?

Come abbiamo già visto negli esempi sopra citati, \*ὄψ può indicare in Omero tanto il linguaggio quanto la voce inarticolata. Le attestazioni relative alla voce inarticolata umana verranno esaminate in seguito, a proposito del dispositivo fisiologico di produzione della \*ὄψ. Prenderemo invece qui in esame i contesti in cui \*ὄψ è riferito a una voce animale (*Il. Γ 150-2, Il. Δ 433-8*).

(...) ἄλλ' ἀγορητοὶ  
 ἐσθλοὶ, τεττίγεσσι βουκότες, οἳ τε καθ' ὕλην  
 δένδρῳ ἐφεζόμενοι ὅπα λειριόεσσιν ἰεῖσι.  
 «(...) ma oratori eccellenti,  
 simili a cicale, che dentro il bosco,  
 annidate in un albero, lanciano voce simile a un giglio».

Qui i più abili fra gli oratori achei vengono paragonati per la loro eloquenza alle cicale, che annidate fra gli alberi “lanciano” una voce “simile a un giglio”<sup>13</sup>. Ci troviamo di fronte al caso, per noi alquanto inconsueto, in cui la voce animale diviene tramite metaforico per illustrare un'arte della parola. Come tecnica della parola, l'oratoria è assimilabile alla poesia<sup>14</sup>, e il suo fine consiste nel persuadere, ossia nell'esercitare un'azione sull'animo dell'uditorio. Vedremo poi meglio con le Muse quali siano i rapporti che intercorrono fra retorica e poesia, fra persuasione ed istruzione. Possiamo però fin da adesso osservare che gli attributi di \*ὄψ sembrano riguardare, in pari tempo, la forma e il contenuto dell'espressione vocale. In riferimento all'arte oratoria, una voce “simile a un giglio” non può infatti essere una voce debole, o comunque caratterizzata solo dal punto di vista percettivo. Essa sarà, piuttosto, una voce suadente, che seduce e conquista l'animo dell'uditorio. In base alle stesse caratteristiche, l'αὐδή di Nestore, altro oratore famoso, è nel primo libro dell'*Iliade* detta «più dolce del miele». Tratto comune tra espressività umana e espressività animale, la \*ὄψ sembra dunque qui in prima persona responsabile degli aspetti significativi dell'enunciazione.

E veniamo ora al secondo passo (*Il.* Δ 433-8), in cui i Troiani ed i loro alleati, genti di lingua non greca, vengono paragonati a pecore a causa del suono incomprendibile delle loro voci:

Τρῶες δ', ὥς τ' ὄϊες πολυπάμονος ἀνδρὸς ἐν αὐλῇ  
 μυρίαὶ ἐστήκασιν ἀμελγόμεναι γάλα λευκόν,  
 ἀζηγῆς μεμακῦϊαι ἀκούουσαι ὅπα ἀρνῶν,  
 ὥς Τρῶων ἀλαλητὸς ἀνὰ στρατὸν εὐρὺν ὀρώρει·  
 οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς,  
 ἀλλὰ γλῶσσοι ἐμέμικτο, πολὺκλητοὶ δ' ἔσαν ἄνδρες.

<sup>13</sup> La sinestesia è stata commentata da interpreti antichi e moderni; cfr. *Schol.* BL a *Il.* Γ 152; Fränkel [1921: 3-4]; Mugler [1963: 114]; Kaimio [1977: 48]. La migliore interpretazione in Stanford, che sulla scorta di Eustazio riferisce l'epiteto soprattutto alla continuità dell'elocuzione retorica. Il *medium comparationis* sarebbe dunque stabilito fra «the continuity, firmness, and shapeliness of the outline of the lily's peryanth» e «the unbroken note of the cicada» [1969: 8].

<sup>14</sup> La medesima espressione riferita in questo passo agli oratori-cicale (ὀπὶ λειριόεσση) è da Esiodo (*Theog.* 41) non a caso riutilizzata per la voce delle Muse. Il parallelo oratoria/poesia sopravvive a lungo nella cultura greca. Secondo Aristotele, ad esempio, l'elocuzione oratoria deve avere una struttura ritmico-prosodica simile a quella del metro poetico. Esercitando una vera e propria seduzione sull'animo dell'ascoltatore, il ritmo dell'elocuzione oratoria contribuisce infatti in larga misura alla persuasione (*Rhet.* Γ 1408 b 21 sgg.). Un'affermazione simile si ritrova anche in Dionisio d'Alicarnasso (*De comp. verb.* 197-8); avremo modo di vedere che essa affonda le sue radici nella rappresentazione omerica di \*ὄψ come voce delle Muse.

«E i Troiani, come pecore nello stajo di un uomo dalle molte ricchezze innumerevoli stanno, per venir munte del bianco latte, e belano di desiderio nell'udir voce di agnelli, così il richiamo dei Troiani sull'esercito vasto sorgeva: non di tutti era infatti simile il suono della voce, né uno l'idioma, ma la lingua era mescolata, erano uomini chiamati da molte regioni».

La tradizionale difficoltà interpretativa del passo è legata alla presenza di θρόος e γῆρυς, sostantivi afferenti all'ambito della voce, ma il cui uso non è altrove documentato in Omero<sup>15</sup>. Secondo Esichio θρόος si riferisce al suono, sgradevole perché incomprensibile, di una lingua straniera<sup>16</sup>; questa interpretazione è suggerita dagli usi di ἀλλόθροος, aggettivo ricavato da ἄλλος, “altro” e da θρόος, che è nell'*Odisea* epiteto esclusivo degli allogliotti<sup>17</sup>. Se quest'ipotesi è corretta, θρόος sarebbe una specie di versione peggiorativa di φθόγγος<sup>18</sup>. Più difficile è l'interpretazione di γῆρυς, termine di accezione tutt'altro che negativa<sup>19</sup>. Da un passo della *Theogonia* di Esiodo, in cui γηρύομα è detto della voce delle Muse mentre rivelano la verità<sup>20</sup>, nonché dall'uso e dalla costruzione dell'aggettivo omerico μελίγηρυς, di cui più avanti, si conclude che γῆρυς rappresenta in primo luogo gli aspetti significativi dell'enunciazione. Relativamente ai due termini, il senso complessivo del passo è dunque: «non per tutti simile era la fonìa, né uno l'idioma (significativo)».

Elemento comune alle due attestazioni è che la voce animale (\*ὄψ) diviene tramite metaforico per illustrare gli aspetti significativi del linguaggio. In *Il.* Γ 150-2 il canto delle cicale era tramite metaforico per illustrare le virtù dell'arte oratoria; qui la voce animale dà addirittura spunto ad una riflessione sul fenomeno della diversità linguistica. Pochi esempi potrebbero suggerire in maniera più efficace il sincretismo dei valori di “linguaggio” e “voce inarticolata” rappresentato da \*ὄψ.

A proposito della voce animale \*ὄψ occorre, a differenza di φωνή, solo in metafore che illustrano le proprietà del linguaggio umano e dei suoi usi. Non stupisce pertanto che in alcuni casi il sostantivo sia, *sic et simpliciter*, riferito al linguaggio. Nel settimo libro dell'*Iliade*, Eleno, fratello di Priamo dotato del dono della profezia, rassicura Ettore (*Il.* Η 52-3):

<sup>15</sup> Sul passo e sulle sue difficoltà si veda Gambarara [1984: 88 nota 15].

<sup>16</sup> Cfr. Hesych. *Lex. s.v.* θρόος: σκληρὰ φωνή, λαλιά, θροῦς, θόρυβος, (...) φθόγγος, ψόφος ἢ τεθραυσμένη φωνή. Come φθέγγομαι in Erodoto (2, 2) θρόος indicherebbe dunque qui il suono della voce, così come esso appare quando non se ne intende il significato.

<sup>17</sup> ἐπ' ἀλλοθρόους ἀνθρώπους (*Od.* α 183, γ 302, ο 437); ἀλλοθρόων ἀνδρῶν (*Od.* ξ 43). Su questa formula cfr. Gambarara [1984: 49], Rotolo [1972].

<sup>18</sup> Si noti che, tra i sostantivi omerici indicanti “voce”, le uniche forme nominali in -ος sono i sostantivi che indicano i rumori vocali collettivi (θμαδος, κέλαδος etc.), e i sostantivi che significano nella nostra interpretazione “suono della voce” (φθόγγος e θρόος). La terminazione in -ος è invece di regola nelle denominazioni omeriche e postomeriche (ψόφος) del rumore: cfr. Laspia [1993].

<sup>19</sup> «Terme noble et religieux» secondo Chantraine, *DELG I*: 220. Cfr. anche Kirk I, [1993: 380].

<sup>20</sup> *Theog.* 27-8: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα· ἴδμεν δ' εὐτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι. «Molte cose sappiamo dire, false ma simili al vero: ma sappiamo anche, quando vogliamo, rivelare attraverso la voce la verità».

οὐ γὰρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν·  
ὥς γὰρ ἐγὼν ὅπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετάων.  
«Non ancora a te è sorte il morire, il seguire destino funesto;  
così infatti ho udito voce di numi sempiterni».

Si confronti ora questo passo con il seguente (*Od.* ξ 89):

οἶδε δέ τοι ἴσασιν, θεοῦ δέ τιν' ἔκλυον αὐδῆς.  
«E costoro invece sanno, intesero infatti parola di un dio».

La situazione descritta è la stessa; solo, l'espressione "udir voce degli dei" è resa nel primo caso con la coppia \*ὄψ/ἀκούω, nel secondo invece con la coppia αὐδή/κλύω. In *Il.* H 53 \*ὄψ è pertanto usato con lo stesso valore di αὐδή.

La possibile convergenza di significato fra \*ὄψ e αὐδή è attestata anche dall'occorrenza seguente (*Il.* Λ 136-7):

Ὡς τῷ γε κλαίοντε προσαυδήτην βασιλῆα  
μειλιχίοις ἐπέεσσιν· ἀμείλικτον δ' ὅπ' ἄκουσαν·  
«E così i due piangendo al re rivolgevano parole di miele:  
ma udirono in risposta una voce senza miele».

Per ottenere grazia, due condannati a morte si rivolgono ad un re con «parole di miele» (μειλιχίοις ἐπέεσσιν): ma ricevono in risposta una «voce senza miele» (ἀμείλικτον ὄπα)<sup>21</sup>. Qui dunque \*ὄψ equivale ad ἔπεα ("detti", "parole"), proprio come αὐδή in *Il.* A 249. Ma c'è di più: l'aggettivo ἀμείλικτον ("senza miele") riferisce direttamente alla \*ὄψ una caratteristica propria del significato delle espressioni verbali, la capacità o incapacità di persuadere; lo stesso avviene nell'espressione "αὐδή più dolce del miele". Delle due, allora, una: o \*ὄψ significa, come αὐδή, "linguaggio", "voce articolata", oppure i tratti costitutivi del linguaggio, e in particolare la sua capacità di significare, sono in \*ὄψ rappresentati come attributi della voce.

Che tuttavia \*ὄψ non significhi "linguaggio", ma propriamente "voce", è dimostrato dai molti casi in cui il termine è usato come sinonimo di φωνή. Uno dei contesti di applicazione privilegiati di \*ὄψ è in Omero, insieme con la poesia, l'arte oratoria; e nel passo che stiamo per esaminare si descrivono appunto le abilità di Odisseo, il più famoso oratore omerico. Quando tace, Odisseo è un ometto del tutto insignificante e sembra quasi uno sciocco, ma appena apre bocca non trova chi, fra gli uomini, possa stargli alla pari (*Il.* Γ 221-3):

ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη  
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερήσιον,  
οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος·

<sup>21</sup> Una variante in *Il.* Φ 98: Ὡς ἄρα μιν Πριάμοιο προσηύδα φαίδιμος υἱὸς/λίσσόμενος ἐπέεσσιν, ἀμείλικτον δ' ὅπ' ἄκουσε.

«Ma quando voce possente lanciava dall'interno del petto,  
e parole simili a fiocchi di neve d'inverno,  
allora nessun altro mortale avrebbe potuto misurarsi con Odisseo».

In questo passo non è affatto stabilito un rapporto di equivalenza, ma piuttosto un rapporto di derivazione, tra \*ὄψ ed ἔπεα: a partire da un'unica «grande \*ὄψ» sono infatti formati ἔπεα tanto numerosi quanto i fiocchi di neve in inverno. \*ὄψ non indica dunque qui il linguaggio, ma la voce inarticolata, come unico tessuto vocale a partire da cui le molte parole vengono formate. Con lo stesso valore è usato, come abbiamo visto, φωνή nel proemio al *Catalogo delle navi*. Incontriamo qui, per la prima volta, l'espressione «lanciare la voce dall'interno del petto»: avremo modo di soffermarci su di essa a proposito del dispositivo fisiologico di produzione della \*ὄψ.

Già provata dal confronto fra *Il.* B 489-90 e Γ 221-2, l'equivalenza di significato tra \*ὄψ e φωνή, è illustrata in maniera più diretta dal passo che segue (*Il.* Σ 219-23):

ὥς δ' ὅτ' ἀριζήλη φωνή, ὅτε τ' ἴαχε σάλπιγξ  
ἄστου περιπλομένων δηῖων ὑπο θυμοροαίστεων,  
ὥς τότε ἀριζήλη φωνή γένητ' Ἀϊκίδαο.  
οἱ δ' ὥς οὖν ἄϊον ὄπα χάλκεον Αἰκίδαο,  
πᾶσιν ὀρίνθη θυμός (...).  
«E come chiara vien fuori la voce, quando grida una tromba  
mentre uomini rapitori di anime circondano la città nemica,  
così allora fu chiara la voce dell'Eacide. E quelli, non appena udirono  
la bronzea voce dell'Eacide, a tutti balzò il cuore in petto».

Il contesto è molto ricco dal punto di vista della descrizione fonetica, ed induce a diverse considerazioni. Cominciamo dall'aggettivo ἀρίζηλος (\*ἀριδέελος), che compare solo qui in Omero. Nell'*Odissea* l'avverbio corrispondente, ἀρίζηλως, sarà usato in riferimento alla chiarezza non percettiva, ma significativa, dei contenuti dell'enunciazione<sup>22</sup>. Constatiamo dunque, anche a proposito di ἀρίζηλος, lo spostamento semantico da "chiarezza percettiva" (di stampo visivo) a "chiarezza enunciativa" constatabile negli usi omerici e postomerici di δέελος e derivati. Andiamo ora alla tromba, e più in generale al suono degli strumenti musicali. Nel passo che abbiamo appena letto il suono della tromba è denotato da φωνή, "voce", e descritto come un "gridare" (ἰάχω), termini entrambi propriamente riferiti alla voce umana. Si ha dunque qui la prova che il suono degli strumenti musicali, quando non indicato da termini specifici, come ad esempio κίθαριζεν (*Il.* Σ 570), è in Omero lessicalizzato come voce umana. E veniamo ora a φωνή ed \*ὄψ. I due sostantivi sono qui alternativamente usati a proposito di uno stesso referente, la voce di Achille; \*ὄψ è inoltre accompagnato dall'agget-

<sup>22</sup> *Od.* μ 452-3: ἐχθρὸν δέ μοι ἔστιν/ αὐτὶς ἀριζήλως εἰρημένα μυθολογεύειν.

tivo χάλκεος (χάλκεον ὄπα) che ha un preciso corrispettivo nell'aggettivo χαλκεόφωνος (Il. E 785). È a questo punto indubitabile che \*ὄψ e φωνή sono qui usati come sinonimi. Pur comprendendo nella sua sfera anche il linguaggio, \*ὄψ significa dunque propriamente "voce", e sarà dopo Omero sostituito da φωνή.

Alla luce di quanto è stato detto, andiamo ora a considerare uno dei più frequenti usi formulari di \*ὄψ<sup>23</sup> (Il. B 182):

Ὡς φάθ', ὁ δὲ ξυνέηκε θεῶς ὄπα φωνησάσης.  
«Così disse, ed egli comprese la voce della dea che si esprimeva».

Questa formula è di eccezionale interesse perché rappresenta la produzione e ricezione di un enunciato linguistico come le due direzioni opposte e coordinate di un medesimo processo. La particolare valenza metaforica di ξυνίημι "fare andare" (la voce) "insieme" (al cuore come organo cognitivo) rappresenta il processo di comprensione verbale di un enunciato come un effetto prodotto dalla voce sull'animo dell'ascoltatore. Comprendere una parola è infatti "tenerle dietro con l'animo" ossia fare andare il proprio cuore all'unisono con la voce di chi parla. L'azione esercitata dalla voce sull'animo dell'ascoltatore, tratto costitutivo essenziale di \*ὄψ, si identifica, in questo caso, con la comprensione del significato linguistico, e procede parallelamente al progressivo materiarsi dell'enunciato nella sostanza fonica. Il significare è dunque qui rappresentato come una proprietà della voce.

In definitiva, \*ὄψ rappresenta il sincretismo indissolubile dei due valori rappresentati partitamente dalla coppia φωνή/αὐδή, prototipo omerico del binomio "voce/voce articolata". Un simile dato si spiega tenendo conto dell'evidente antichità, esibita anche sul piano morfologico, di \*ὄψ, e della pluristratificazione diacronica del linguaggio omerico<sup>24</sup>. In base a questa ipotesi, \*ὄψ sarebbe una sorta di arcaico progenitore di tutte le denominazioni greche della voce, e come tale anteriore alla successiva distinzione "voce/voce articolata". \*Ἄψ rappresenta cioè la voce significativa, come capacità di agire sull'ascoltatore trasmettendogli le emozioni e il pensiero. Tra contenuti emotivi e cognitivi non esiste ancora, in questa fase, una differenza precisa, così come imprecisa risulta la distinzione fra linguaggio e voce inarticolata. Una simile rappresentazione è solidale con l'intuizione che della voce e dei processi linguistici può possedere un popolo senza scrittura. In quanto segue cercheremo dunque di dimostrare che \*ὄψ è particolarmente adatto a descrivere i valori e le situazioni comunicative tipiche dell'oralità.

<sup>23</sup> Cfr. Il. B 182, K 512; Y 380; Od. ω 535. In Od. ω 535 la formula è limitata al secondo emistichio del verso (πάντα δ' ἐπὶ χθονὶ πίπτε θεῶς ὄπα φωνησάσης).

<sup>24</sup> Sulla lingua omerica nel suo complesso cfr. Meillet [1930: 194-230], che ne mette assai bene in luce il carattere pluristratificato.

### 2.3 \*ὄψ e φθόγγος: voce delle Muse e voce delle Sirene

Come si è già avuto modo di sottolineare, \*ὄψ è accompagnato in Omero da un'aggettivazione particolarmente ricca. Tra i suoi attributi uno solo è tuttavia di uso propriamente formulare: si tratta di καλός, che nella clausola ὅπῃ καλῆ accompagna \*ὄψ in tutti e soli i contesti in cui il sostantivo è riferito al canto e alla sua rappresentazione mitico-simbolica: la voce delle Muse<sup>25</sup> (Il. A 604, Od. ω 60-1).

Μουσῶων θ', αἱ ἄειδον ἀμειβόμεναι ὅπῃ καλῆ  
«le Muse, che cantavano alternandosi con voce bella»

Μοῦσαι δ' ἐννέα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὅπῃ καλῆ/θρήνεον  
«E le Muse, tutt'e nove alternandosi con voce bella, intonavano il lamento».

La voce bella, la voce capace di destare emozione e piacere, è in Omero in primo luogo la voce delle Muse<sup>26</sup>. Non solo, infatti, ὅπῃ καλῆ è l'unica espressione con cui Omero descrive la voce delle Muse, ma la formula si è addirittura cristallizzata nel nome di Bella Voce (Calliope), la Musa per antonomasia<sup>27</sup>. Καλός è, d'altra parte, l'unico aggettivo formulare in relazione ad \*ὄψ. Ora, che cosa si esprime in questo doppio vincolo, che lega \*ὄψ alla bellezza e al piacere da una parte, alla Musa dall'altra? E quali ricadute ha tutto ciò sul canto, che in Omero è innanzitutto la parola poetica?

In un capitolo del fortunato volume *Preface to Plato*, Havelock svolge alcune interessanti considerazioni sugli scopi della poesia omerica, e sui dispositivi, insieme sensoriali e cognitivi, che essa mette in opera. Fine della poesia, che in assenza di scrittura si identifica con la sua *parole*, l'esecuzione poetica, è non solo la trasmissione, ma anche la conservazione di qualunque messaggio ritenuto importante dalla comunità. Ove non esista un codice visivo secondario, parallelo a quello auditivo-orale, la parola non esiste se non nella viva voce, e non ha altri mezzi di conservazione e di sopravvivenza al di fuori di quelli che la viva voce gli offre<sup>28</sup>. Alla fissazione del messaggio verbale nella memoria sono funzionali il metro, la formularità, l'accompagnamento musicale, ed eventualmente la danza. Il contenuto del messaggio può essere infatti durevolmente conservato solo a patto di incidersi non solo nella mente, ma nel corpo stesso dell'ascoltatore, come modificazione del suo bioritmo: ciò è reso possibile dal nesso parola-metro-musica-

<sup>25</sup> Nell'*Iliade* riferita solo alla voce delle Muse, la clausola ὅπῃ καλῆ occorre nell'*Odissea*, con αἰδῶ, anche a proposito di Circe e Calipso. Cfr. Od. ε 61-2: ἡ δ' ἐνδον αἰοιδίουσ' ὅπῃ καλῆ/ιστὸν ἐποιομένη χρυσεῖη κερκίδ' ὕφαινευ. Od. κ 221-2: Κίρκης δ' ἐνδον ἄκουον αἰδούσης ὅπῃ καλῆ/ιστὸν ἐποιομένης μέγαν ἄμβροτον.

<sup>26</sup> Anche in Esiodo (*Theog.* 68) \*ὄψ occorre, in riferimento alla voce delle Muse, unicamente nella clausola ὅπῃ καλῆ.

<sup>27</sup> Che secondo Esiodo *Theog.* 79 è «la più utile di tutte» (προφερεστάτη ἀπασέων). Su Bella Voce cfr. Havelock [1963: 90-94, 101] e note relative.

<sup>28</sup> Queste osservazioni vengono efficacemente riprese in Ong [1982: 59-117].

danza. In termini di reazioni emotive, l'influenza del ritmo si risolve in una sorta quasi erotica di piacere: «la melodia e la danza sono quindi al servizio della conservazione dell'enunciato (...) in termini più familiari la Musa, la voce dell'istruzione, era anche la voce del piacere (...) il piacere, in ultima analisi, veniva sfruttato come strumento della continuità culturale» [1963: 124-31].

Le osservazioni di Havelock potrebbero stare a diretto commento dell'espressione ὀπὶ καλῆ e della sua applicazione al canto e alla voce delle Muse. L'aggettivo καλός indica in Omero in primo luogo ciò che è evidente (e gradevole) ai sensi; comincia tuttavia, già qui, a farsi strada l'idea del "bello" come fine di un'azione, che sarà propria di Platone e di Aristotele<sup>29</sup>. La «bella voce» delle Muse è dunque tale per almeno due ragioni: perché dà piacere ai sensi, e perché nel destare piacere consegue la finalità specifica dell'azione comunicativa. In una lingua priva di un sistema di scrittura, questo fine è conseguito soprattutto tramite il ritmo e la prosodia vocale. La prosodia vocale appare così lo strumento attraverso il quale si trasmette, e si conserva durevolmente, il significato linguistico.

Da queste osservazioni derivano importanti conseguenze per l'interpretazione di \*ὄψ. In primo luogo, la voce osservata nella sua capacità di azione sull'animo dell'ascoltatore, è la voce capace di esprimere emozioni e di significare; \*ὄψ è dunque, in primo luogo, la voce *significativa*. In secondo luogo \*ὄψ rappresenta un sincretismo dei due valori di "voce" e "linguaggio". Il parlare significativo è infatti da \*ὄψ rappresentato come un flusso di energia emotiva che va dall'emittente al ricevente, dal parlante all'ascoltatore; nello stesso modo, cioè, in cui agisce sull'animo dell'ascoltatore la voce inarticolata<sup>30</sup>. In terzo luogo, il ritmo è il principale tramite di interazione tra la voce e l'animo dell'ascoltatore. L'organizzazione ritmico-prosodica è dunque il più essenziale ingrediente della voce linguistica significativa, ed il primo attributo che emerge nella rappresentazione del linguaggio in Occidente<sup>31</sup>.

Siamo infine in grado di intendere le ragioni della duplice valenza, acustico-percettiva e semantica, degli aggettivi che occorrono in relazione ad \*ὄψ. Per la cultura omerica la voce agisce sull'animo dell'ascoltatore tramite le sue caratteristiche percettive che, specie per quanto attiene all'organizzazione ritmica, verranno

<sup>29</sup> In Omero l'uso aggettivale di καλός riguarda perlopiù il corpo e le sue parti, l'aspetto fisico generale di una persona, elementi o organismi naturali come l'acqua, le piante o i corpi celesti, e i più vari tipi di oggetti o suppellettili (cfr. Skipp 1978). Il significato più ovvio, di pregio estetico esteriore di un oggetto o di un corpo, è indiscutibile. Ancora imprecisamente rappresentato negli usi aggettivali, il significato funzionale di καλός è tuttavia evidente, già in Omero, nell'uso avverbiale del neutro καλόν, ad esempio in contesti come οὐ καλὸν εἶπες (*Od.* θ 166 etc.), o nei contesti in cui, in endiadi con δίκαιον, l'avverbio investe la vera e propria sfera dei valori morali. Di qui procederanno poi Platone e Aristotele.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio, *Il.* Ε 147-52, più avanti commentato. La differenza tra parola e voce inarticolata, è che la prima agisce attraverso il ritmo, che si traduce in piacere stimolando l'intelletto e la memoria; la seconda agisce attraverso l'assenza di ritmo, e dà vita a un flusso incontrollato di emozioni perlopiù negative, utilizzabili ad esempio in battaglia per intimidire l'avversario.

<sup>31</sup> Per la prosodia come specifico fonetico del linguaggio umano in Aristotele cfr. Laschia [1996]. Ancora una volta, Aristotele si dimostra così discepolo di Omero.

no a lungo considerate emblema e garanzia dei contenuti significativi della parola. A una voce "bella", che si esprime negli accattivanti ritmi dell'esametro, sono immediatamente fatti corrispondere contenuti "belli": degni cioè di essere ricordati. La "bella voce", la voce che parla al cuore, è dunque, negli intendimenti dell'epos tradizionale, anche e soprattutto voce che istruisce ed indirizza verso il giusto e il vero. La "voce delle Muse" ossia, fuor di metafora, il ritmo dell'esametro omerico, rappresenterà a lungo il contrassegno sensibile della verità. Fino a quando una simile corrispondenza biunivoca tra bellezza e verità rimane senza incrinature? Per rispondere a questa domanda, essenziale si rivela l'analisi dell'episodio delle Sirene.

È stato sostenuto che la versione omerica del mito delle Sirene metta in ombra altre caratteristiche presenti nella tradizione per puntare tutto sull'inganno<sup>32</sup>. A causa di un inganno i naviganti che ascoltano la voce delle Sirene perdono la giusta direzione, e mandano le loro navi a infrangersi sugli scogli. Ora ci domandiamo: come le Sirene ingannano chi capita loro a tiro? Dove precisamente entra, nell'episodio, il motivo dell'inganno? E perché chi ascolta la voce delle Sirene non torna più in patria, ma è destinato alla perdizione? Per dar risposta a questi interrogativi riportiamo qui di seguito il passo in cui Circe mette in guardia Odisseo sul pericolo rappresentato dalle Sirene (*Od.* μ 39-52):

Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξεις, αἱ ῥά τε πάντα  
ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφέας εἰσαφίκηται.  
ὅς τις αἰδρεῖη πελάση καὶ φθόγγον ἀκούση  
Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα  
οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάννυται,  
ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν αἰοιδῆ,  
ἤμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ' ἄμφ' ὄστεόφιν θῆς  
ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥῖνοι μινύθουσι.  
ἀλλὰ παρὲξ ἔλααν, ἐπὶ δ' οὐατ' ἀλεῖψαι ἐταίρων  
κηρὸν δευήσας μελιηδέα, μὴ τις ἀκούση  
τῶν ἄλλων· ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἶ κ' ἐθέλησθα,  
δησάντων σ' ἐν νηὶ θοῆ χειράς τε πόδας τε  
ὀρθὸν ἐν ἱστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω,  
ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούης Σειρήνοιν.  
«Presso le Sirene in primo luogo giungerai,  
che tutti gli uomini incantano, chiunque giunga fino a loro.  
Uno che ignaro si avvicini e oda il suono della voce delle Sirene,  
a quello non più la donna e i figli ancora infanti  
a casa, al ritorno stanno vicini, né si rallegrano,  
ma le Sirene li stregano con un canto sonoro  
stando sull'umido prato: e un gran mucchio di ossa sta intorno,  
di uomini imputriditi, intorno le pelli si disfano.  
Ma vai lontano di là, e tura le orecchie ai compagni  
cera impastando simile al miele, che nessuno oda

<sup>32</sup> Cfr. Heubeck [1983: 312].

degli altri; tu invece ascolta pure, se lo desideri: ma dopo che quelli ti abbiano legato mani e piedi alla concava nave, ritto sull'albero maestro, a quello siano assicurati i legami, affinché godendo tu oda la voce delle Sirene».

Il verbo con cui Circe descrive gli effetti prodotti dalla voce delle Sirene è *θέλω*, che in Omero ha la valenza di "fascinazione", "instupidimento", "acceca-mento fisico e mentale", e infine "inganno"; e l'epiteto del loro canto è *λιγυρός* (*λιγυρή ᾠοιδή*), che modifica in senso peggiorativo il significato di *λιγύς*<sup>33</sup>. La voce delle Sirene è inoltre, nelle parole di Circe, quasi sempre indicata da *φθόγ-γος*, che significa, come vedremo, "suono della voce". \**ὄψ* è usato da Circe solo per promettere che Odisseo godrà ascoltando la voce delle Sirene: ma per non perdersi l'eroe dovrà farsi legare all'albero della nave. Dobbiamo ora cercare di comprendere che cosa significa tutto questo. Per vederci più chiaro, confrontiamo le parole di Circe con quanto Odisseo ode dalle Sirene (*Od.* μ 184-191):

«Δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,  
νῆα κατάστησον, ἵνα νοιτέρην ὄπ' ἀκούσῃς.  
οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,  
πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκούσῃς,  
ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.  
ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ  
Ἀργεῖοι Τρώες τε θεῶν ἰότητι μόγησαν·  
ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ».

«Presto, qui vieni, molto celebrato Odisseo, gran vanto degli Achei: ferma del tutto la nave, in modo da udire la nostra voce.

Mai alcuno infatti si è allontanato da qui con la nave nera prima di aver udito voce dalla nostra bocca, suadente come il miele; ma quello se ne va dopo aver goduto e sapendo più cose.

Sappiamo infatti tutto ciò che nella vasta Troia Argivi e Troiani patirono per volere di un dio;

sappiamo quanto accade sulla terra nutrice di molti».

Come si vede, il "canto delle Sirene" è in verità un vero e proprio discorso che le Sirene tengono ad Odisseo per vantare i pregi della loro voce<sup>34</sup>. Per intendere quale sia la ragione di questo vanto, bisogna considerare quanto segue: 1. le Sirene chiamano la loro voce sempre e soltanto \**ὄψ*; mai *ᾠοιδή* né tantomeno *φθόγγος*. 2. Le Sirene definiscono la loro voce (*ὄψα*) *μελίγηρυν*, aggettivo composto dal tema di *μέλι*, "miele" e dal tema nominale di *γῆρυς*. Ora, il miele e la dolcezza, come attri-

<sup>33</sup> Mentre *λιγύς* è epiteto solo della voce umana significativa (*λιγύς ἀγορητής*; *Il.* A 248, B 246, T 82; *κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι*; *Il.* B 50, 442, I 10 *et passim*), degli strumenti musicali (*φόρμιγγα λίγυειαν*; *Il.* I 186, Σ 569, *Od.* θ 67, 105, 254 *et passim*), e più raramente del suono prodotto dalle forze della natura (*λιγέων ἀνέμων*; *Il.* N 334, Ξ 17, O 620, *Od.* γ 289), *λιγυρός* è epiteto, oltre che della voce delle Sirene, solo della voce animale (*Il.* Ξ 290) e del rumore (*ἀνεμος, πνοιή*; *Il.* E 526, N 590, Ψ 215; *μάστιγι λιγυρή*; *Il.* Λ 532).

<sup>34</sup> È opportuno ricordare che in Esiodo, *Theog.* 68 sono le Muse a vantarsi (*ἀγάλλομαι*) della loro voce.

buti metaforici della parola (*ἔπος*), o della voce articolata (*αὐδή*), alludono esclusivamente alla capacità di persuadere e/o di istruire; mentre *γῆρυς* è la forma base di *γηρύομαι*, in Esiodo riferito alla voce delle Muse nell'atto di rivelare la verità. Cominciamo a sospettare che la voce delle Sirene sia dolce non solo perché suona bene, ma anche, e soprattutto, perché dice il vero. 3. Le Sirene dichiarano infatti ad Odisseo di vedere/sapere «ciò che accade sulla terra nutrice di molti»: si dichiarano, cioè, in possesso di quel sapere visivo, autoevidente e onnicomprensivo che in Omero è proprio solo dei profeti<sup>35</sup>, dei poeti<sup>36</sup>, ma soprattutto delle Muse<sup>37</sup>.

Le Sirene si dichiarano in possesso del medesimo sapere delle Muse, e sono divinità femminili che cantano: in una parola, esse si spacciano per le Muse stesse<sup>38</sup>. Non a caso, dunque, le Sirene chiamano la loro voce \**ὄψ*, che in Omero è la principale denominazione della voce delle Muse. Facciamo ora un passo indietro, e ricordiamo come la medesima situazione è descritta da Circe: 1. a proposito della voce delle Sirene, Circe non usa, di norma, \**ὄψ*; usa invece *φθόγγος*. 2. Quando descrive gli effetti prodotti dalla voce delle Sirene, Circe non fa menzione di alcun eventuale incremento conoscitivo, ma parla solo di godimento sensuale<sup>39</sup>. 3. Gli effetti della voce delle Sirene sono da Circe icasticamente riassunti in *θέλω*, che indica una limitazione dell'altrui capacità di intendere e di volere<sup>40</sup> di solito provocata da schiavitù o accecamento dei sensi<sup>41</sup>. *Θέλω* è usato a proposito di incantamenti e fatture magiche<sup>42</sup>, ma soprattutto a proposito degli inganni della parola; del raggirio cioè, e della menzogna<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. p. es. *Il.* A 70.

<sup>36</sup> Cfr. p. es. *Od.* θ 491.

<sup>37</sup> Cfr. p. es. *Il.* B 484-5: ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι/ὄμεις γάρ θεοὶ ἐστε, πάρεστε τε, ἴστέ τε πάντα. Ancor più esplicitamente la conoscenza propria delle Muse e del poeta è sottolineata da Esiodo, *Theog.* 35, 39, con una formula, "conoscere il passato, il presente e il futuro" (τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἔσσομενα πρό τ' ἔόντων), già usata in Omero (*Il.* A 70) a proposito del profeta Calcante.

<sup>38</sup> Anche se in una prospettiva diversa da quella qui adottata, l'analogia è stata più volte riproposta. Cfr. Buschor [1944], Pollard [1952]. Sul mito omerico delle Sirene cfr. anche, più in generale, Gresseth [1970].

<sup>39</sup> Il verbo impiegato tanto dalle Sirene stesse quanto da Circe per descrivere il godimento che deriva dalla voce, è infatti *τέρπω*, il cui ambito semantico è propriamente limitato alla sfera dei piaceri fisici come il mangiare, il bere e l'atto sessuale. La differenza sta nel fatto che questo tipo di piacere è dalle Sirene presentato come forma sensibile della conoscenza, mentre per Circe esso rimane fine a se stesso.

<sup>40</sup> «Il *θέλγειν*, le cui conseguenze sono descritte nei vv. 41-3, si attua attraverso il "limpido canto" (*λιγυρή ᾠοιδή*), mentre Circe affascina con i *φάρμακα*; in entrambi i casi è alterato il pensiero normale» (Heubeck 1983: 314).

<sup>41</sup> Particolarmente evidente è questo valore nell'espressione *νόον θέλγειν* "accecare, stregare la mente". Comune nei *topoi* della poesia erotica posteriore (cfr. Sapph. 57, 1•Page) tale espressione descrive invece in Omero gli effetti prodotti da una drastica riduzione delle capacità visive a causa di una tempesta di vento (*Il.* M 255).

<sup>42</sup> Cfr. *Od.* κ 291. Di qui la definizione dell'*Etymologicum Magnum* (152, 40): *θέλω ἀπατῶ καὶ σκοτίζω*.

<sup>43</sup> Cfr. *Od.* α 56-7: αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλοῖσι λόγοισι/θέλγει. Mentre nell'*Iliade* *θέλω* è usato solo a proposito dell'inganno (*Il.* Φ 276: ἦ με ψεύδεσσιν ἔθελγεν), nell'*Odyssey* il legame di *θέλω* con la parola si estende sempre più, e il verbo passa ad indicare gli effetti prodotti sull'ascoltatore da un racconto appassionante (*Od.* ρ 514), e infine dalla poesia (*Od.* ρ 521). Sul significato di *θέλω*, e sui suoi rapporti con la magia e con la parola, si veda più ampiamente Marsch [1979].

È evidente, a questo punto, che Circe chiama la voce delle Sirene non “voce” (\*ὄψ) ma “suono della voce” (φθόγγος) perché il suo involucro esteriore, ossia il bel suono, e il godimento che esso provoca, non si converte, secondo la maga, in reale incremento conoscitivo. L’inganno delle Sirene consiste dunque proprio nella bellezza della loro voce, che finge di rivelare e non rivela<sup>44</sup>. Controcanto negativo delle Muse, le Sirene rappresentano un’incarnazione del volto illusorio ed inquietante della poesia. Il piacere si trasforma in instupidimento e in perdizione, se il fascino sensuale della voce non si fa rivestimento di contenuti “veri”, degni cioè di essere ricordati. Nell’episodio omerico delle Sirene sarebbe così contenuto il primo germe di una sfiducia nella trasparenza conoscitiva del messaggio poetico, che a sua volta corrisponde alla prima formulazione del problema della verità in Grecia.

Dall’episodio delle Sirene, e dal suo confronto con gli episodi omerici relativi alla voce delle Muse, otteniamo dunque la prova di quanto si diceva prima. \*ὄψ, la voce significativa, non si oppone né a φωνή né ad αὐδή: si oppone invece a φθόγγος, la voce non-significativa o non rappresentata in quanto significativa. Non resta ora che domandarsi: come fa la \*ὄψ a significare? In che modo essa è in grado di raggiungere la mente o il cuore dell’ascoltatore? Quali sono i dispositivi fisiologici di produzione della \*ὄψ?

#### 2. 4. Il dispositivo fisiologico di produzione della \*ὄψ

Il primo gruppo di attestazioni che dobbiamo ora esaminare è caratterizzato dall’espressione “udir voce da”, seguita dalla menzione di una parte del corpo. Tale espressione non allude al vero e proprio dispositivo fisiologico di produzione della \*ὄψ, ma ai requisiti necessari affinché essa giunga fino all’udito. L’espressione “udir voce da” occorre una prima volta nell’episodio delle Sirene; l’organo menzionato è in questo caso la bocca<sup>45</sup>. La \*ὄψ «si ode dalla bocca»: perché sia raggiunto l’orecchio del destinatario, la cavità orale del produttore deve, cioè, aprirsi e lasciar libera la \*ὄψ.

Altrove risulta invece che la \*ὄψ «si ode dalla testa» (Il. Π 76-7):

οὐδέ πω Ἀτρείδew ὄπoc ἔκλυov αὐδήσαντος  
ἐχθρῆς ἐκ κεφαλῆς (...),  
«Né più dell’Atride voce intendo, che parla da una testa odiosa».

<sup>44</sup> Una simile interpretazione del mito si trova già in Cicerone, *De finis bonorum et malorum* V, 18, 49: «Non con la soavità delle voci né con la novità e la varietà del canto pare che le Sirene fossero solite trattenere quelli che navigavano nei dintorni, ma perché affermavano di conoscere molte cose, in tale modo che gli uomini per desiderio di sapere sbattevano contro le rocce».

<sup>45</sup> *Od.* μ 187: μελίγηρυν ἀπὸ στόματος ὄπ’ ἀκοῦσαι.

La prima cosa da osservare è che “testa” non è qui un sostituto metonimico di “bocca”. La preposizione usata nell’espressione “udir voce dalla bocca” è infatti ἀπό, mentre la preposizione usata in “udir voce dalla testa” è ἐκ. Entrambe le preposizioni esprimono l’origine o la provenienza; a differenza di ἀπό (lat. *ab*), ἐκ (lat. *ex*) indica tuttavia un procedere dall’interno verso l’esterno<sup>46</sup>. Ora, in materia di produzione di voce, la preposizione ἀπό è usata in Omero solo in relazione alla bocca; in riferimento alla testa, e, come vedremo, al petto, si usa invece ἐκ<sup>47</sup>. La cavità cranica gioca dunque un ruolo nel processo di trasformazione dell’impulso vocale in suono udibile: e questo ruolo non si esaurisce nel mettere il prodotto vocale in immediata comunicazione con l’ambiente esterno (ἀπὸ στόματος). Una simile supposizione è confermata dall’espressione omerica ἦϋσεν ὄσον κεφαλῆ χάδε φωτός, «gridò quanto contiene la testa di un uomo» (Il. Λ 462), da cui si desume che la cavità cranica svolge, nei processi di fonazione, il ruolo di risonatore<sup>48</sup>. Un simile modello dei processi di fonazione sarà esplicitamente teorizzato nel *De carnibus* pseudoippocrateo. In materia di voce, Omero si rivela così maestro non solo di Aristotele, ma anche di Ippocrate.

E veniamo ora alla questione principale: da dove si diparte il primo impulso di formazione della voce? Qual è, in ultima analisi, l’organo responsabile della produzione di \*ὄψ?

Nell’analisi dei passi precedenti ci siamo più volte imbattuti nella curiosa espressione “scagliare la voce” (ὄπα ἰέναι)<sup>49</sup>; è arrivato il momento di analizzarla più da vicino. Il verbo ἵημι ha all’attivo il valore transitivo di “mandare”, “fare andare”, e di qui “lanciare”, “scagliare”<sup>50</sup>; in Omero esso è usato con particolare frequenza a proposito delle frecce, e più in generale delle armi da lancio<sup>51</sup>. Da tutto ciò si ricava che la \*ὄψ viene scagliata, come una freccia, dall’organismo animale o umano, in direzione dell’ascoltatore. L’organo produttore di \*ὄψ deve

<sup>46</sup> Cfr. Kühner-Gerth, *Gr.* II, 2: 456.

<sup>47</sup> Una simile precisione espressiva non è più rispettata in Esiodo, che userà invece indifferentemente ἐκ στόματος (*Theog.* 84) e ἀπὸ στόματος (*Theog.* 97).

<sup>48</sup> «Homère savait aussi que les cavités de la tête interviennent dans la formation de la voix» (Mugler 1963: 112).

<sup>49</sup> Cfr. Il. Γ 152 (ὄπα λειριόεσσον ἰέισι); Γ 221 (ἀλλ’ ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλη ἐκ στήθεος εἶη); *Od.* μ 192 (ὄψ φάσαν ἰέισαι ὄπα κάλλιμον).

<sup>50</sup> Si tratta di un verbo di importanza fondamentale per la teoria della voce. Cfr. Arist. *Hist. an.* Δ 535 a 31-2: τὰ μὲν οὖν φωνήεντα ἢ φωνὴ καὶ ὁ λάρυγξ ἀφίησιν; *ib.* 535 b 20: τὸ δὲ τῶν ὀρνίθων γένος ἀφίησι φωνήν; *Probl.* X, 38: Διὰ τί μᾶλλον ἄνθρωπος πολλὰς φωνὰς ἀφίησιν; *et passim*. Nella medesima accezione il verbo è usato in poesia, e nella prosa non scientifica (cfr. *Hdt.* 2, 2: Μηδένα ἀντίον αὐτῶν μηδεμίαν φωνὴν ἰέναι; Aesch. *Coeph.* 563: Ἀμφω δὲ φωνὴν ἦσομεν παρρησίδα; *et passim*). Ciò mostra che φωνή è il sostituto postomerico di \*ὄψ.

<sup>51</sup> Cfr. p. es. Il. A 48: μετὰ δ’ ἰὸν ἔηκε; A 382: ἦκε δ’ ἐπ’ Ἀργείοισι κακὸν βέλος; *Od.* θ 189: τὸν δ’ ἦκε ἀπὸ χειρός (interessante anche per la preposizione). Numerosi altri esempi in Ebeling, *Lex. hom.* I: 586.



dunque essere capace di esercitare una forza, e dev'essere sito nel petto<sup>52</sup>: la voce è infatti «scagliata dall'interno del petto» (*Il.* Ξ 147-52):

Ὡς εἰπὼν μέγ' ἄϋσεν, ἐπεσσύμενος πεδίοιο.  
ὄσσον τ' ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι  
ἄνδρες ἐν πολέμῳ, ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος,  
τόσσην ἐκ στήθεσφιν ὄπα κρείων ἐνοσίχθων  
ἦκεν· Ἀχαιοῖσιν δὲ μέγα σθένος ἐμβάλ' ἐκάστω  
καρδίη, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.  
«Così dicendo gridò forte, slanciandosi per la pianura.  
E come gridano novemila o diecimila uomini in guerra,  
quando convengono insieme alla contesa di Ares,  
una tal voce dal profondo del petto il potente Enosictono  
lanciò: e agli Achei gran forza gettò dentro a ciascuno  
in cuore, di guerreggiare e combattere senza riposo».

Questo passo è di particolare interesse perché descrive l'intero circuito di produzione e ricezione della voce: la produzione di voce, cioè, e insieme gli effetti da essa indotti nell'ascoltatore. Qui è inoltre da vedere una prova dell'analogia di funzionamento tra i circuiti di produzione-ricezione della voce e del linguaggio, così come essi sono rappresentati da \*ὄψ. Che in questo passo \*ὄψ si riferisca alla voce inarticolata, è indubbio: ciò è infatti immediatamente dimostrato dalla presenza di verbi come ἄϋσεν ed ἐπίαχον. La voce è dunque lanciata «dall'interno del petto»<sup>53</sup>: e nell'interno del petto era posto, come si ricorderà, il principio dell'αὐδή. In Omero στήθος (o στήθεα) corrisponde grosso modo alla sezione superiore del tronco e ha l'unica funzione di servire da involucro ad alcuni importanti organi interni, ossia il cuore (ἦτορ, κῆρ, καρδίη) e il pericardio (φρένες). La \*ὄψ sarà dunque scagliata o dal cuore o dalle φρένες. Molti elementi spingono ad optare per la prima soluzione. La voce inarticolata si indirizza infatti qui direttamente al cuore (καρδίη) dell'ascoltatore, e ha l'effetto di indurre in esso forza (σθένος ἐμβάλλειν). Il cuore è dunque il destinatario ultimo della voce; è probabile pertanto che ne sia anche il primo produttore. La sede dello σθένος era inoltre posta, come si ricorderà, «nel mezzo delle φρένες», in esatta coincidenza con la sede del νόος e dell'αὐδή. Ora, in mezzo alle φρένες giace il cuore, perché le φρένες circondano il cuore: e, se ἦτορ denota, in particolare, la parte più interna del cuore, l'organo che giace con la migliore approssimazione nel mezzo delle φρένες è proprio l'ἦτορ<sup>54</sup>. Ma l'ἦτορ è, secondo *Il.* B 489-90,

<sup>52</sup> «Pour que le son puisse traverser ainsi l'espace, il faut qu'il soit mis en mouvement à partir de sa source par une force motrice. Les êtres vivants "lancent" donc leur voix comme ils lanceraient un projectile (...). Le siège de cet effort est la poitrine» (Mugler 1963: 110-2).

<sup>53</sup> στήθεσφιν, costruito con il dativo plurale di στήθος e la particella locativa φη che indica provenienza, cfr. *Il.* A 374, e Ξ 217 (ἀπὸ στήθεσφι) e, per osservazioni sulla forma omerica di dativo in -φη, Chantaine [1958: 237-8].

<sup>54</sup> Per tutti questi aspetti cfr. oltre, Appendici I e II.

l'organo produttore di φωνή: dal punto di vista della descrizione articolatoria, \*ὄψ è dunque lo stesso di φωνή.

Da quanto detto finora risulta che l'espressione «lanciar voce dall'interno del petto» equivale, dal punto di vista della descrizione articolatoria, al dispositivo fisiologico di produzione della φωνή descritto in *Il.* B 489-90. L'unica differenza consiste nel fatto che non è qui menzionato il ruolo degli organi dell'apparato fonatorio esterno nei processi di trasformazione della voce in voce articolata. Ciò suggerisce, ancora una volta, che \*ὄψ è più antico sia di φωνή che di αὐδή, e racchiude in sé il sincretismo dei valori rappresentati partitamente nella coppia «voce/voce articolata».

## 1. Sguardo di insieme

Il verbo φθέγγομαι, i cui derivati in uso in Omero sono φθογγή, φθόγγος e l'aggettivo λιγύφθογγος, è di origine oscura. La nasale all'interno del tema è un elemento espressivo, che si ritrova in altre denominazioni omeriche del suono e della voce (κλαγγή, λίγξε); la radice appare invece isolata<sup>1</sup>. A differenza di \*ὄψ, φωνή e αὐδή, φθέγγομαι non contrae dunque alcuna parentela con il vocabolario greco e indoeuropeo del "dire". L'impossibilità di risalire al valore originario della radice appare particolarmente grave nel caso di φθέγγομαι, verbo che presenta accezioni notevolmente diverse a seconda dei contesti, dei registri stilistici e delle varie epoche storiche in cui è usato. In Omero esclusivamente riferiti alla voce, φθέγγομαι e i suoi derivati mostrano in epoca postomerica una sempre più netta tendenza ad allargare il loro significato in direzione del suono. Un altro uso sistematico del verbo si registra a proposito della voce non significativa, o considerata facendo astrazione dal suo significato: i due usi sono collegati, perché in Grecia la voce non significativa è regolarmente rappresentata come rumore<sup>2</sup>. Simili tendenze si registrano soprattutto in prosa. Nella poesia postomerica, φθέγγομαι condivide invece la sorte di φωνέω e αὐδόω, entrambi usati come sinonimi colti dei verbi di "dire"; i sostantivi corrispondenti tendono invece ad appiattirsi su un unico e indifferenziato concetto di "voce"<sup>3</sup>. Tenendo conto di questi dati, dobbiamo ora cercare di stabilire il significato di φθέγγομαι e dei suoi derivati in Omero.

Quattro sono, fino ad oggi, le interpretazioni proposte per φθέγγομαι in Omero: 1. φθέγγομαι significa "emettere suono" (di natura non specificamente vocale)<sup>4</sup>; 2. φθέγγομαι

<sup>1</sup> Cfr. Chantraine, *DELG* II: 1197-8; Frisk, *GEW* II: 1012.

<sup>2</sup> Cfr. Aristoph. *Ran.* 492: ψόφος ῥημάτων; Plat. *Crat.* 430 a, citato. Questi dati suggeriscono l'ipotesi secondo cui il concetto di "suono" si sviluppa in Grecia a partire da quello di "voce", attraverso il medio "voce priva di significato".

<sup>3</sup> Cfr. Fournier [1946b] che sottolinea la distanza tra gli usi di questi vocaboli in poesia e in prosa. L'annullamento delle differenze pertinenti all'interno del vocabolario omerico della voce comincia già a partire da Esiodo; rimandiamo per ciò a quanto detto, nel capitolo precedente, sugli usi omerici ed esiodici di \*ὄψ ed ὄσσα.

<sup>4</sup> «Emettre un son, un bruit, se faire entendre» (Chantraine, *DELG* II: 1197).

significa "emettere voce inarticolata"<sup>5</sup>; 3. φθέγγομαι significa "parlare", in sé o in particolari contesti<sup>6</sup>; 4. φθέγγομαι non designa alcun particolare tipo espressione vocale, ma serve solo a rappresentare gli aspetti acustico-percettivi della voce<sup>7</sup>. Di queste quattro interpretazioni, le prime tre sembrano poter essere senz'altro escluse. In Omero φθέγγομαι è ancora usato unicamente a proposito della voce; impossibile risulta dunque ogni riferimento al suono non vocale, che appare invece suggerito dagli usi postomerici del verbo. Non sembra inoltre possibile restringere il referente di φθέγγομαι ad una classe determinata di manifestazioni vocali. Il significato di "emettere voce inarticolata" è infatti escluso dai contesti in cui il verbo è riferito al linguaggio, mentre il significato di "parlare" è a sua volta reso inammissibile dal possibile riferimento alla voce inarticolata. Infine, φθέγγομαι non è un verbo di largo uso formulare, non compare nelle formule di colloquio, e presenta una scarsa o nulla approssimazione al comportamento dei verbi di "dire". Ciò esclude che φθέγγομαι possa essere considerato come un sinonimo non solo di φημί o εἶπον, ma anche di φωνέω e di αὐδάω.

In definitiva, φθέγγομαι non significa né "emettere suono", né "produrre voce inarticolata" né "parlare". Molti elementi si schierano, invece, a favore dell'ipotesi che limita φθέγγομαι alla descrizione degli aspetti acustici della voce. In considerazione di questi dati, la traduzione da noi scelta per φθέγγομαι è "fare udire il suono della propria voce", cui corrisponde "suono della voce" per i derivati nominali della famiglia.

## 2. φθέγγομαι

Il verbo φθέγγομαι è attestato una quindicina di volte in Omero: davvero poche, se confrontate con le decine o centinaia di occorrenze di αὐδάω, di φωνέω e di alcuni dei loro derivati. Già questi dati mettono in luce un fatto importante: a differenza di αὐδάω e di φωνέω, φθέγγομαι non è un verbo di largo uso formulare, e non occorre, in particolare, nelle formule di colloquio. Un'altra importante differenza tra φθέγγομαι da una parte, αὐδάω e φωνέω dall'altra, riguarda l'ambito dei rispettivi referenti. Come abbiamo già visto, αὐδάω e φωνέω si riferiscono in Omero solo al linguaggio; il *denotatum* di φθέγγομαι

comprende invece tanto il linguaggio quanto la voce inarticolata. Il riferimento di φθέγγομαι a una particolare manifestazione vocale avviene inoltre sempre mediante lessemi che lo specificano. Nei rari casi in cui φθέγγομαι occorre isolato, la manifestazione vocale rimane indeterminata: il verbo non va dunque tradotto né con "parlare" né con "gridare".

Nonostante sia spesso inteso come denominazione della voce inarticolata, gli usi più frequenti e caratteristici di φθέγγομαι si riscontrano in Omero a proposito del linguaggio. Come si accennava già in precedenza, il vocabolario omerico dispone di conii lessicali specifici per indicare l'emissione di voce forte, tanto linguistica (βοάω e derivati, eccezionalmente αὖω), quanto inarticolata (ἰάχω, αὖω). Passibile di impieghi meno rilevanti da un punto di vista sociale, la voce debole non è invece specificamente lessicalizzata. Se dunque un sostantivo o un verbo viene impiegato regolarmente, in Omero, all'interno di espressioni equivalenti al nostro "parlare piano", si tratta con buona probabilità di un lessema specializzato nella descrizione dei tratti acustici della voce.

Quando e come si dice, in Omero, "parlare piano"? Se si esclude un terzo caso dubbio<sup>8</sup>, gli unici esempi sono i seguenti (*Il.* Ω 169-70, *Od.* ξ 492):

στῆ δὲ παρὰ Πρίαμον Διὸς ἄγγελος, ἠδὲ προσηύδα  
τυτθὸν φθεγξαμένη (...).

«Si fermò accanto a Priamo la messaggera di Zeus, e gli rivolse parola facendo udire piano il suono della sua voce».

φθεγξάμενος δ' ὀλίγη ὀπί με πρὸς μῦθον ἔειπε  
«Facendosi udire con poca voce disse rivolto a me parola».

Da questi esempi si vede come semplici espressioni della nostra lingua siano rese in maniera molto più analitica nel linguaggio di Omero. Questa tendenza, finalizzata ad una rappresentazione dinamica dell'evento narrato<sup>9</sup>, non dimostra tuttavia alcuna incapacità di concepire in maniera unitaria le diverse fasi di un processo. Nelle espressioni, a volte notevolmente complesse, in cui i verbi indicanti "dire" e i loro derivati si combinano con φθέγγομαι, αὐδάω o φωνέω, nes-

<sup>5</sup> Tra queste due ipotesi sembra oscillare Fournier [1946: 231] che osserva: «L'étymologie de φθόγγος, φθογγή est obscure. Le sens est "son, bruit" (...). Cette notion est étrangère à celle de "parole, langage", comme aux valeurs d'expression ou d'harmonie, et n'admet que la qualité physique et acoustique (...). La notion de "voix" articulée, à plus fort raison de "langage" intelligible est absente de φθέγγομαι».

<sup>6</sup> Sempre secondo Fournier [1946: 46], [1946b], φθέγγομαι, pur essendo di per sé del tutto estraneo all'area semantica del "dire", sarebbe tuttavia usato con questo valore nelle formule omeriche di colloquio.

<sup>7</sup> Questa è la soluzione proposta da Schmidt: «φθόγγος und φθογγή (...) unterschieden sich (...) dadurch, daß sie durchaus kein physisches Vermögen des Menschen oder der Tiere bezeichnen, sondern nur auf die verschiedene Beschaffenheit des Tones gehen, wie sie unsrem Ohre erscheint» (*Syn.* I: 50). «Auch φθέγγεσθαι entspricht der Bedeutung seines Substantivs: es bedeutet ganz allgemein den entstehenden Klang (...) Auch gibt es keine physische Fähigkeit des Menschen an, sondern bezeichnet den Klang nur vom Standpunkte des Hörenden aus» (*ib.*: 54). Affermazioni simili sono però da Schmidt, *mutatis mutandis*, ripetute più o meno per tutti i sostantivi e verbi afferenti all'area semantica della voce.

<sup>8</sup> Si tratta di *Il.* Γ 155, ove l'espressione ἦκα πρὸς ἀλλήλους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον viene di solito resa come "parlare a voce bassa": cfr. ad esempio Mazon [1961: 74], Calzecchi-Onesti [1950: 97]. Una simile interpretazione è resa tuttavia implausibile dal comportamento generale degli avverbi di quantità, che in riferimento ai verbi di "dire" sono sempre riferiti agli aspetti significativi dell'enunciazione (cfr. il nesso λίην μέγα εἶπεν, *Od.* γ 227 *et passim*, e le osservazioni sopra svolte nel capitolo su αὐδάω). Tenendo conto che ἦκα vale secondo Esichio πράως, ἡσύχως, e che la formula è riferita a un gruppo di vecchi e saggi oratori, intendiamo e traduciamo ἦκα con "pacatamente". Da ciò deriva la seguente, importante conseguenza: in Omero, i verbi di "dire" non sono funzionali alla descrizione degli aspetti acustici della voce, che sono invece espressi o da conii lessicali *ad hoc*, come βοάω o αὖω, o da φθέγγομαι e/o espressioni costruite con \*ὄψ e φωνή.

<sup>9</sup> Cfr. Havelock [1963: 135-158] che riprende del resto, non si sa quanto consapevolmente, il celebre encomio aristotelico dello stile omerico, capace di rendere animate (ἐμψυχα) le cose inanimate (ἄψυχα); cfr. *Rhet.* Γ 1411 b 34, *Poet.* 1448 b 34-36.

sun elemento è infatti ridondante, ma ciascuno gioca un ruolo ai fini di una rappresentazione dell'enunciato come totalità organica e significativa. Consideriamo ad esempio la prima delle due espressioni sopra citate. Diffusissimo all'interno degli stilemi formulari che introducono il discorso diretto, l'imperfetto *προσηύδα* è il verbo principale della frase e introduce anche qui, come di norma, il discorso diretto. All'interno di questa espressione, è dunque *προσαυδάω*, non *φθέγγομαι*, che veicola l'idea di "parlare". Il contesto richiede tuttavia anche una specificazione dell'intensità del suono vocale: e questa specificazione è espressa dal sintagma *τυτθὸν φθεγξαμένη*. In questa espressione l'aggettivo *τυτθός*, letteralmente "piccolo", o come avverbio "poco", è riferito a *φθεγξαμένη*, participio dipendente da *προσηύδα*. Secondo la nostra proposta, rendiamo qui e altrove *φθέγγομαι* con "fare udire la propria voce". Un calco abbastanza fedele dell'espressione *προσηύδα τυτθὸν φθεγξαμένη* è dunque: "parlò facendo udire poco il suono della propria voce", che corrisponde più o meno al nostro "parlare piano".

Ancor più complessa l'espressione che ricorre in *Od.* ξ 492, un esametro composto unicamente da sostantivi e verbi riferiti alla voce e al linguaggio. Anche in questo caso è individuabile una sottocomponente che introduce il discorso diretto e veicola autonomamente l'idea di "parlare" (la formula *με πρὸς μῦθον ἔειπε*, «disse rivolto a me parola») e una sottocomponente che specifica l'idea del parlare a voce bassa (*φθεγξάμενος ὀλίγη ὀπί*). Nel passo precedente una simile specificazione era introdotta da un avverbio, *τυτθόν*, direttamente riferito a *φθέγγομαι*. Qui ci troviamo invece di fronte a un'espressione più complessa, in cui l'attributo specificante l'intensità della voce (*ὀλίγος*, letteralmente "poco"), è riferito ad *ὀπί*, dativo di mezzo a sua volta riferito a *φθεγξάμενος*. Una possibile resa letterale di questa espressione è dunque: «disse rivolto a me parola facendosi udire con poca voce».

Dai passi esaminati si deduce che: 1. gli equivalenti omerici dei nostri "parlare piano", "parlare a bassa voce", sono espressioni a volte molto complesse, analizzabili in una sottocomponente che veicola autonomamente l'idea di parlare, e una sottocomponente che specifica il registro di intensità della voce. 2. Questa seconda componente include in ogni caso *φθέγγομαι*; il verbo è dunque specializzato nella descrizione dei tratti acustici della voce. 3. In *Od.* ξ 492 il dativo di mezzo *ὀλίγη ὀπί* è riferito al participio *φθεγξάμενος*. Il "farsi udire" è dunque un aspetto della voce intesa in senso fisiologico; da notare che, anche qui, \*ὄψ̄ è usato come sinonimo di *φωνή*. 4. La medesima funzione svolta in *Od.* ξ 492 dal sintagma *με πρὸς μῦθον ἔειπε* è invece svolta in *Il.* Ω 169-70 dal solo imperfetto *προσηύδα*. Da ciò si desume, ancora una volta, che *αὐδάω* e i suoi derivati sono buoni equivalenti dei verbi di "dire".

Un altro tratto acustico della voce che può essere individuato da *φθέγγομαι* è la direzione; *φθέγγομαι* contribuisce, cioè, a localizzare dal punto di vista spaziale una sorgente sonora (*Il.* Α 602-3, *Il.* Φ 212-3):

αἴψα δ' ἑταῖρον ἐὼν Πατροκλῆα προσέειπε,  
φθεγξάμενος παρὰ νηός· (...)  
«E subito all'amico suo Patroclo rivolse il suo dire,  
facendo udire la propria voce dalla nave».

εἰ μὴ χωσάμενος προσέφη ποταμὸς βαθυδίνης,  
ἀνέρι εἰσάμενος, βαθέης δ' ἐκ φθέγξατο δίνης·  
«Se non gli avesse rivolto il suo dire, irato, il fiume gorghi profondi,  
simile a un uomo all'aspetto, e la voce si udì dal profondo dei gorghi».

Nel primo caso si tratta di Patroclo, che comunica con Achille a terra parlando dalla nave; nel secondo del fiume Xanto, che irato con Achille prende figura umana e parla con una voce che proviene dal profondo dei suoi gorghi. In entrambi i contesti il referente di *φθέγγομαι* è un'espressione linguistica. L'idea di "parlare", "rivolgere la parola", è però veicolata unicamente da *πρόσφημι* e *προσεῖπον*; *φθέγγομαι* serve piuttosto a specificare la direzione da cui proviene la voce («parlò facendosi udire dalla nave», o «dai gorghi»).

La localizzazione spaziale di una sorgente sonora è una delle più caratteristiche funzioni di *φθέγγομαι*, e dà luogo al suo più diffuso impiego formulare, che si registra nell'espressione *φθέγγοντο καλεῦντες*. Non è un caso che *φθέγγομαι* sia formulare solo in relazione a *καλέω*; tra le funzioni linguistiche il "chiamare" è infatti certo quella che più necessita di una localizzazione spaziale dell'emittente. La formula *φθέγγοντο καλεῦντες* si incontra tre volte nell'*Odisea*<sup>10</sup>. Ecco un esempio (*Od.* μ 248-50):

ἤδη τῶν ἐνόησα πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεῖν  
ὑπόσ' ἀειρομένων· ἐμὲ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες  
ἔξονομακλήδην, τότε γ' ὕστατον, ἀχνύμενοι κῆρ.  
«E già di quelli non scorgevo che piedi e mani sollevati lassù in alto:  
la loro voce facevano udire, chiamandomi a nome,  
allora per l'ultima volta, con l'angoscia nel cuore».

L'episodio è quello di Scilla, il momento è quello, culminante, in cui i compagni di Odisseo vengono divorati dal mostro. Dei malcapitati compagni Odisseo non riesce a scorgere più che un groviglio di mani e piedi nelle fauci di Scilla; ma di lassù si ode ancora il suono delle loro voci, che invocano il nome di Odisseo. L'esempio chiarisce molto bene che, nella formula *φθέγγοντο καλεῦντες*, *φθέγγομαι* rappresenta gli aspetti acustico-percettivi – in questo caso la direzione – della voce, mentre l'idea del "chiamare" è veicolata dal participio *καλεῦντες*, qui rafforzato dall'avverbio *ἔξονομακλήδην* ("chiamare per nome")<sup>11</sup>.

In un altro passo *φθέγγομαι* occorre due volte in due versi; una delle due occorrenze è rappresentata dalla formula *(ἐ)φθέγγοντο καλεῦντες* (*Od.* κ 226-9):

<sup>10</sup> Altre occorrenze in *Od.* κ 229, 254 (τοὶ δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες).

<sup>11</sup> Sulla funzionalità di *ὄνομαζω* e dei suoi composti in Omero, cfr. D'Avino [1962].

Ἦ φίλοι, ἔνδον γάρ τις ἐποιχομένη μέγαν ἰστὸν  
καλὸν αἰοιδίαι, δάπεδον δ' ἅπαν ἀμφιμέμυκεν,  
ἦ θεὸς ἦε γυνή· ἀλλὰ φθεγγώμεθα θᾶσσον.  
Ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, τοὶ δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες.  
«O cari, là dentro c'è una che tessendo una grande tela  
in maniera bella canta- la casa intorno tutta risuona -  
o dea o donna: su presto, facciamoci udire. Così si espresse:  
e quelli chiamando fecero udire il suono delle loro voci».

La difficoltà è qui rappresentata dal raro uso isolato di φθέγγομαι, che può causare imbarazzo nella traduzione<sup>12</sup>. Le ragioni della scelta di φθέγγομαι possono essere chiarite osservando che chi parla si trova fuori dalla casa di Circe, e intende di lì richiamare la sua attenzione.

Tanto in *Il.* Λ 602-3, Φ 212-3, quanto nella formula φθέγγοντο καλεῦντες, φθέγγομαι è usato per localizzare dal punto di vista spaziale la voce di chi parla. Vogliamo ora mostrare che la medesima funzione può essere svolta dal verbo in relazione alla voce inarticolata (*Il.* Σ 217-8):

ἔνθα στάς ἦυσ', ἀπάτερθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη  
φθέγξατ'· ἀτὰρ Τρώεσσιν ἐν ἄσπετον ὤρσε κυδοιμόν.  
«Là fermo gridò, e da lungi anche Pallade Atena  
fece udire il suono della sua voce:  
fra i Troiani sorse allora tumulto infinito».

Dopo la morte di Patroclo Achille, desideroso di riprendere le ostilità ma momentaneamente sprovvisto di armi, non scende ancora in campo, ma osserva il combattimento, insieme con Atena, da una posizione sopraelevata. Di lì l'uomo e la dea intimidiscono gli avversari unendo le loro voci in un potente grido di guerra. Basta un'occhiata per rendersi conto che il punto di vista della descrizione è qui costituito dalla reciproca localizzazione spaziotemporale di due eventi sonori. L'avverbio locativo ἔνθα ("qui, in questo punto", coordinato con il participio στάς, serve a localizzare dal punto di vista spaziale il grido di Achille; e ad ἔνθα fa riscontro, come *pendant*, la locuzione ἀπάτερθε δέ ("dall'altra parte invece"), che indica come la voce di Atena si faccia udire (φθέγγετο) simultaneamente da una diversa regione dello spazio. Il caso qui descritto è analogo a quelli precedenti, in cui φθέγγομαι contribuiva alla localizzazione spaziale di una sorgente sonora. L'unica differenza sta nel fatto che le voci sono qui due, localizzate l'una rispetto all'altra, e che la manifestazione vocale è inarticolata.

<sup>12</sup> Calzecchi-Onesti [1963: 273] rende ἀλλὰ φθεγγώμεθα θᾶσσον con «su, presto chiamiamo», e continua: «così disse e quelli gridarono chiamando». La traduzione ci sembra infelice, sia perché assegna a, così breve distanza, due diversi valori a φθέγγομαι, sia perché la scelta stessa dei valori sembra inadeguata. Φθέγγομαι non veicola infatti da solo l'idea del "chiamare", ma solo nel contesto della formula φθέγγοντο καλεῦντες. Ancor meno opportuno sembra poi rendere con "gridare" un verbo che occorre in tutte le descrizioni omeriche del parlare a voce bassa. Le medesime considerazioni valgono anche per la traduzione di Privitera in Heubeck [1983: 69]: «(...) Su presto, gridiamo. Disse così, ed essi con grida chiamarono».

Ma l'esempio per noi di gran lunga più interessante in cui φθέγγομαι è usato per la localizzazione spaziale di una sorgente sonora è il seguente, formulare<sup>13</sup>, in cui la voce proviene da una testa mozzata (*Il.* K 457):

φθεγγομένου δ' ἄρα τοῦ γε κάρη κονίησιν ἐμίχθη.  
«E mentre ancora si udiva il suono della sua voce,  
ecco che la testa già si mescolava alla polvere».

Insieme con le quattro di φθέγγοντο καλεῦντες, le due occorrenze di questa formula rappresentano la totalità degli impieghi formulari di φθέγγομαι. Il verbo non è dunque di largo uso formulare, e in contesti formulari non significa "dire" o "parlare". L'espressione mostra inoltre come, nei rari casi in cui manchi il riferimento al linguaggio o alla voce inarticolata, la manifestazione vocale indicata da φθέγγομαι rimanga indeterminata. Non importa infatti qui stabilire quale tipo di espressione provenga dalla testa mozzata: ciò che si vuole sottolineare è il fatto, sorprendente, che da una testa staccata dal tronco possa ancora udirsi voce. Questo episodio deve aver colpito in maniera particolare l'immaginazione di Aristotele, che nel *De partibus animalium* lo cita, commentando seccamente: «è impossibile produrre voce dopo che sia stata recisa la trachea-arteria, e in assenza del movimento proveniente dal polmone»<sup>14</sup>. L'esempio è significativo, perché dimostra che Aristotele era disposto a prendere sul serio Omero come antagonista scientifico, e a discutere con lui a tu per tu di fonetica.

Un altro possibile impiego di φθέγγομαι, consiste nel rappresentare la voce come suono che si contrappone al silenzio<sup>15</sup>. Si consideri, ad esempio, il seguente passo delle *Dolonie*, in cui Nestore, risvegliato in piena notte, apostrofa un personaggio silenzioso nel modo che segue (*Il.* K 85):

φθέγγεο, μηδ' ἀκέων ἐπ' ἔμ' ἔρχεο· τίπτε δέ σε χρεώ;  
«Fai udire la tua voce, non avvicinarti a me in silenzio:  
che cosa ti serve?»

La prima cosa qui da osservare è la netta contrapposizione fra φθέγγεο, μηδ' ἀκέων ἐπ' ἔμ' ἔρχεο, che possiamo tradurre con: «fai udire la tua voce, non avvicinarti a me in silenzio», e τίπτε δέ σε χρεώ, che specifica le informazioni che Nestore richiede al personaggio silenzioso. Una delle possibili funzioni di φθέγγομαι consiste dunque nel permettere una rappresentazione separata del suono

<sup>13</sup> Cfr. *Od.* χ 329. Consideriamo, con Hainsworth, formula «any expression occurring at least twice in the Homeric text» [1968: 42].

<sup>14</sup> *Part. an.* Γ 673 a 23-4: Λέγουσι γάρ τινες ἐπαγόμενοι καὶ τὸν Ὅμηρον, ὡς διὰ τοῦτο ποιήσαντος· φθεγγομένη δ' ἄρα τοῦ γε κάρη κονίησιν ἐμίχθη (...). Ἀδύνατον δὲ φθέγγεσθαι κεχωρισμένης τῆς ἀρτηρίας, καὶ ἄνευ τῆς ἐκ τοῦ πλεῦμονος κινήσεως.

<sup>15</sup> Un esempio simile in *Il.* K 67-8, riferito ad un comando dato ad un araldo: φθέγγεο δ' ἦ κεν ἴησθα, καὶ ἐγρήγορθαι ἀνωχθι/πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον. «Fai udire la tua voce ovunque andrai e comanda di risvegliarsi, nominando ciascun uomo col nome della stirpe paterna».

(φθέγγεο) e dei contenuti verbali (τίπτε δέ σε χρεώ) di un'enunciazione. Questa funzione sarà ulteriormente sviluppata dopo Omero, e conoscerà una grande fortuna con Platone.

Sulla falsariga di questi passi dell'*Iliade* deve a nostro giudizio essere interpretato anche il seguente dell'*Odissea* (*Od.* φ 192):

φθεγξόμενος σφε ἔπεσσι προσηύδα μειλιχίοισι·  
«Facendo udire il suono della sua voce ad essi si rivolse  
con parole di miele».

Ad un primo sguardo non risulta immediatamente chiaro che cosa determini qui la scelta di φθέγγομαι. Non è infatti evidente nel passo alcuna allusione agli aspetti acustici della voce, mentre è presente, al contrario, un riferimento alla funzione persuasiva della parola. Il verbo più strettamente legato a ἔπεσσι μειλιχίοισι è però qui προσηύδα, non φθέγγομαι: è dunque προσευδάω il verbo messo qui in relazione col dire e con gli effetti che esso produce sull'ascoltatore. Per comprendere le ragioni della scelta di φθέγγομαι, occorre invece esaminare con attenzione il contesto. Protagonista della scena è Odisseo, che travestito da mendicante si è introdotto nel suo stesso palazzo. Desideroso di accertarsi della fedeltà dei servi, l'eroe vorrebbe immediatamente interrogarli ma non può farlo, perché si trova in presenza dei pretendenti. Solo una volta «fuori dalle porte e dal chiuso» (*ib.* v. 191) Odisseo non corre più il pericolo di essere udito da orecchie indiscrete e può infine far liberamente udire il suono della propria voce.

Ed andiamo ora ad esaminare due contesti particolarmente utili per determinare la sfera di valori di φθέγγομαι (*Il.* K 138-9, *Il.* Φ 340-1):

ἐξ ὕπνου ἀνέγειρε Γερήνιος ἱππότης Νέστωρ  
φθεγξόμενος τὸν δ' αἶψα περὶ φρένας ἦλυθ' ἰωή.  
«Dal sonno lo risvegliò Nestore, il cavaliere generoso,  
facendo udire il suono della sua voce: e a quello subito  
il grido giunse intorno alla regione pericardiale».

μηδὲ πρὶν ἀπόπαυε τὸν μένος, ἀλλ' ὅπότε ἂν δῆ  
φθέγξομ' ἐγὼν ἰάχουσα, τότε σχεῖν ἀκάματον πῦρ.  
«E non cessare prima la tua furia, ma solo quando farò udire  
la mia voce gridando: allora tu spegni il fuoco instancabile»<sup>16</sup>.

Osserviamo in primo luogo che φθέγγομαι viene in questi contesti interpretato in relazione alla voce inarticolata, perché accompagnato nella prima attestazione da ἰωή, nella seconda da ἰάχω. Da ciò si desume, ancora una volta, che φθέγγομαι

non significa "gridare"; non è dunque il riferimento alla voce inarticolata che determina qui la scelta del verbo. In *Il.* K 138-9 Nestore si serve della propria voce per risvegliare Odisseo che giace immerso nel sonno; qualunque tipo di suono o rumore, o addirittura qualunque altro tipo di stimolo percettivo<sup>17</sup>, sarebbero stati altrettanto adatti allo scopo. Pochi esempi potrebbero dimostrare meglio che φθέγγομαι rappresenta la voce come puro suono, non come capacità di esprimere e comunicare emozioni. Osserviamo di passaggio che lo stimolo uditivo non è qui recepito dall'orecchio, ma dalle φρένες. La regione pericardiale è pertanto, in Omero, l'organo delegato al raccordo ed alla supervisione degli impulsi sensoriali periferici<sup>18</sup>.

Più complesso, ma forse ancor più interessante, è quanto accade in *Il.* Φ 340-1. Qui Era stipula con Efesto una rudimentale forma di segnaletica vocale; ad un grido della dea corrisponderà, per Efesto, il messaggio "spegnere il fuoco". L'espressione che descrive l'unità di misura del codice è φθέγξομ' ἐγὼν ἰάχουσα, che si compone di un verbo di modo finito, φθέγξομαι, e di un participio congiunto, ἰάχουσα, che deve essere interpretato in relazione al verbo principale della frase. Il significato del passo, e il ruolo in esso assegnato a φθέγγομαι, può essere spiegato solo tenendo conto del valore di ἰάχω. Tra i verbi omerici del "gridare", ἰάχω è il più immediatamente legato alle emozioni, e si oppone così a βοάω, che descrive la produzione di voce forte ma neutra dal punto di vista dei contenuti emotivi, e si applica a situazioni quali la trasmissione verbale di ordini<sup>19</sup>, o addirittura la misurazione delle distanze<sup>20</sup>. L'opposizione tra βοάω e ἰάχω è molto netta in Omero, e fornisce le coordinate all'interno di cui si inscrivono tutte le successive determinazioni del "gridare". Nel passo che stiamo esaminando l'espressione vocale denotata da ἰάχω non è però funzionale ad esprimere le emozioni: essa è utilizzata invece come puro segnale, a cui è associato, previa convenzione, un valore semantico arbitrario. Un simile uso di ἰάχω non ha uguali in Omero, e si spiega soltanto tenendo conto che ἰάχουσα occorre qui in dipendenza di φθέγγομαι. La conclusione che si trae da queste osservazioni, è che l'espressione φθέγξομ' ἐγὼν ἰάχουσα rappresenta la voce come segnale, cioè come puro suono, e non le sue intrinseche e naturali funzioni espressive. La funzione assolta da φθέγγομαι in questo passo sembra essere dunque simile a quella riscontrata in *Il.* K 67, ove il verbo determinava una rappresentazione separata di suono vocale e contenuti linguistici dell'enunciazione.

Dalla lettura di *Il.* Φ 340-1 derivano alcune importanti conclusioni. La prima di queste, è che φθέγγομαι è regolarmente usato tanto per evidenziare gli aspetti acustico-percettivi della voce, quanto per rappresentare la voce osservata facendo

<sup>17</sup> Poco dopo infatti Nestore risveglierà un altro eroe «scuotendolo col piede» (ἀνέγειρε ... ποδὶ κινήσας: *Il.* K 157-8).

<sup>18</sup> Così intende anche Onians [1954: 69-70], che vede però nelle φρένες i polmoni.

<sup>19</sup> Cfr. *Il.* B 97 (κῆρυκες βοάωντες), O 687, 723 et passim.

<sup>20</sup> Cfr. *Od.* ε 400, ζ 294, ι 473, μ 181 (ἀλλ' ὅτε τόσσον ἀπὴν ὄσσον τε γέγωνε βοήσας).

<sup>16</sup> Traduce così anche Mazon [1957: 58]: «avant que je ne t'aie fait entendre ma voix». Quasi tutti gli altri traduttori rendono invece l'espressione φθέγξομ' ἐγὼν ἰάχουσα per mezzo di parafrasi; cfr. p. es. Calzecchi-Onesti [1950: 747]: «ti farò un grido», Ciani [1990: 884]: «fino a quando non sentirai il mio grido».

astrazione dai suoi contenuti emotivi e significativi. Produzione fisiologica e significato, parimenti esclusi dal significato di φθέγγομαι, sono dunque indissolubilmente intrecciati nella rappresentazione omerica della voce. Il confronto tra gli usi di φθέγγομαι relativi al linguaggio in *Il. K* 67, 85, e gli usi a proposito della voce inarticolata in *Il. K* 138-9, e soprattutto *Il. Φ* 340-1, suggeriscono inoltre che, nella rappresentazione omerica degli atti vocali, l'espressività sta alla voce inarticolata come i contenuti linguistici stanno alla parola. La radice prima del significare linguistico sembra dunque qui individuata nella naturale capacità della voce di esprimere e suscitare emozioni, propria anche delle fonazioni inarticolate e animali<sup>21</sup>. L'associazione arbitraria di voce e significato sembra invece collocarsi al di fuori della direzione naturale che porta, senza soluzione di continuità, dall'espressività inarticolata e animale al significare linguistico. Omero si pone dunque, idealmente, sul versante delle teorie non convenzionaliste del linguaggio.

Non resta ora che analizzare un ultimo passo, in cui φθέγγομαι è usato in opposizione ad αὐδάω. Durante la fuga che conclude l'episodio di Polifemo, Odisseo, allontanandosi con la sua nave, rivolge parole di scherno al Ciclope, il quale reagisce lanciando alla cieca pietre e macigni. Il comportamento di Odisseo appare molto imprudente ai suoi compagni, che lo pregano di cessare le provocazioni adducendo la seguente considerazione (*Od.* ι 497-9):

εἰ δὲ φθεγξαμένου τευ ἢ αὐδήσαντος ἄκουσε,  
 σύν κεν ἄραξ' ἡμέων κεφαλᾶς καὶ νήϊα δοῦρα  
 «Ma se quello ode il suono della tua voce, o ti sente parlare,  
 fracasserà insieme le nostre teste e i legni delle navi»

Il principale problema posto da questo passo consiste nello stabilire il valore della disgiuntiva φθεγξαμένου ἢ αὐδήσαντος: questo problema ha ricevuto fino ad oggi due opposte soluzioni. Chi dà ad αὐδή (αὐδάω) il significato di "voce forte" e a φθέγγομαι significato di "parlare", intende infatti φθεγξαμένου ἢ αὐδήσαντος come un'alternativa tra parlare con un tono di voce normale (φθέγγομαι) e gridare (αὐδάω)<sup>22</sup>. Chi invece intende φθέγγομαι nel senso di "produrre suono", e αὐδάω come "parlare", interpreta φθεγξαμένου ἢ αὐδήσαντος come un'alternativa tra parlare (αὐδάω) e produrre un qualunque altro tipo di rumore vocale (φθέγγομαι)<sup>23</sup>. L'esempio è significativo, perché permette di comprendere quanta confusione regni, a tutt'oggi, nell'interpretazione delle denominazioni omeriche della voce. Sappiamo tuttavia che αὐδάω è, tra i verbi omerici qui studiati, quello che più si approssima al significato di "parlare", mentre

φθέγγομαι si trova nella condizione opposta. In Erodoto (2, 57) αὐδάω indicherà il parlare significativo, ossia la lingua greca, e sarà contrapposto a φθέγγομαι, riferito al suono incomprensibile della lingua dei barbari. In base a tutto ciò, che φθέγγομαι significhi qui "parlare", in opposizione ad αὐδάω "gridare", è senz'altro da escludere. E tuttavia, φθέγγομαι non significa neppure "emettere un suono", perché il suo referente esclusivo è in Omero ancora la voce, né "gridare", perché il verbo può riferirsi anche al linguaggio. Nessuna delle interpretazioni finora proposte per *Od.* ι 497-9 sembra dunque accettabile.

Una possibile soluzione si intravede considerando che tanto φθεγξαμένου quanto αὐδήσαντος sono qui participi retti da ἄκούω: l'alternativa si stabilisce dunque qui non tra classi di espressioni vocali, ma tra diversi modi di intendere o recepire una voce. Proviamo ora a tradurre letteralmente il passo, rendendo φθέγγομαι con "fare udire la propria voce": «se (il Ciclope) ti ode mentre fai udire il suono della tua voce, oppure mentre parli, fracasserà insieme le nostre teste e i legni delle navi». Come può essere interpretata qui l'opposizione tra "udir parlare" e "udire il suono di una voce"? Odisseo si sta comportando in maniera imprudente, e viene di conseguenza redarguito dai compagni, per almeno due ragioni. La prima ragione, è che le parole di Odisseo sono tali da irritare Polifemo; la seconda, non meno importante, è che seguendo la direzione della sua voce il Ciclope, pur cieco, può localizzare la nave, facendo giungere a segno i suoi colpi. L'espressione φθεγξαμένου ἢ αὐδήσαντος va pertanto intesa in relazione ai due diversi livelli di analisi impliciti nella percezione di un enunciato linguistico. "Udire il suono di una voce" significa percepire tutto ciò che definisce la voce come evento acustico: intensità, timbro e, come nel nostro caso, direzione. "Udir parlare" significa invece comprendere il senso delle parole pronunciate. Ritorniamo dunque, in conclusione, a quanto si era già in apertura affermato: φθέγγομαι è in Omero un verbo specializzato nella descrizione degli aspetti acustico-percettivi della voce<sup>24</sup>.

### 3. I derivati nominali e aggettivali di φθέγγομαι

Tanto φθόγγος quanto φθογγή sono *nomina actionis* derivati da φθέγγομαι attraverso l'alternanza vocalica ε/ο, in greco uno dei più consueti sistemi di derivazione di un tema nominale da un tema verbale. Per stabilire il valore semantico delle due forme occorre dunque, in primo luogo, stabilire in che modo esse si

<sup>21</sup> Lo stesso avverrà in Aristotele; cfr. *De an.* B §8, 421 b 5 sgg.

<sup>22</sup> Segue questa interpretazione la Calzecchi-Onesti [1963: 255], che traduce: «Se ancora ti sente parlare o gridare».

<sup>23</sup> È l'interpretazione di Heubeck [1983: 214], che in una nota di commento al passo stabilisce la seguente equivalenza: «φθέγγομαι = "emetto un suono"; αὐδάω = "parlo"».

<sup>24</sup> Val la pena di spendere ancora alcune parole sugli usi di φθέγγομαι negli *Inni omerici*. Nell'*Inno ad Ermes* φθέγγομαι è usato a proposito del suono della cetra (484: φθεγγομένη παντοῖα νόφ' ἁριέντα διδάσκει); si inaugura così un uso del verbo che avrà immensa fortuna nella tradizione musicologica posteriore. Nell'*Inno ad Apollo* φθέγγομαι indica invece, come in Erodoto, il suono «di lingue straniere e incomprensibili», che le sacerdotesse del santuario di Delo sono capaci di imitare (162-4: πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιαστὸν/μμεῖσθαι ἴσασιν· φαίη δὲ κεν αὐτὸς ἕκαστος/φθέγγεσθ'). Per un ulteriore commento rimandiamo a Gambarara [1984: 87, nota 12], Cassola [1973: 497].

ricollegano al valore semantico di φθέγγομαι, in secondo luogo accertare se, e in qual misura, alla loro differenza morfologica corrisponda una differenza di significato. Il problema riguarda più in generale la doppia forma, in -ή e in -ος, dei *nomina actionis* derivati da temi verbali. Secondo Chantraine, la differenza di significato tra *nomina actionis* in -ή e in -ος è giocata sull'antitesi statico/dinamico: la forma in -ή rappresenta cioè nel suo svolgimento un'azione che la forma in -ος rappresenta nel suo risultato<sup>25</sup>. Trasferendo queste osservazioni generali al caso specifico dei sostantivi derivati da φθέγγομαι, si dovrebbe concludere che φθογγή indica il suono di una concreta emissione di voce<sup>26</sup>, mentre φθόγγος rappresenta il suono della voce come risultato percettivo, o meglio ancora come insieme statico di tratti. Una simile ipotesi risulta, come vedremo, pienamente confermata dall'uso omerico di φθογγή e φθόγγος.

Il sostantivo φθογγή conta in Omero solo cinque occorrenze, di cui una dubbia. In due casi su cinque φθογγή è usato a proposito di una divinità che prende aspetto umano<sup>27</sup>. Dal confronto tra queste formule e quelle, analoghe, che utilizzano αὐδή e φωνή emerge un dato importante: mentre le formule costruite con αὐδή e φωνή contengono anche δέμας, eventualmente accompagnato dalla specificazione di altri tratti di riconoscimento visivi, nelle formule con φθογγή non si allude in alcun modo all'aspetto visivo. È verosimile dunque che nei casi descritti dalla formula εἰσάμενος (εἶσατο) φθογγήν, e solo in questi, la divinità non assuma l'aspetto visivo, ma solo la voce, di un particolare essere umano. Se questa ipotesi è corretta, φθογγή indica qui non la voce (φωνή) né il parlare (αὐδή) ma il suono della voce; e tale interpretazione corrisponde pienamente ai valori finora riscontrati per φθέγγομαι. Per riconoscere qualcuno dal suono della voce è inoltre necessario che la voce sia effettivamente proferita; in queste formule φθογγή indica dunque il suono della voce osservato come processo e non come risultato.

La successiva occorrenza di φθογγή si trova nell'episodio della morte di Sarpedone (*Il.* Π 508):

Γλαύκῳ δ' αἰνὸν ἄχος γένετο φθογγῆς αἰόντι.  
«Ed a Glauco venne tremendo dolore nel sentire il suono della sua voce».

<sup>25</sup> Cfr. Chantraine [1933: 20-1] da cui riportiamo alcuni esempi: «Στροφή "evolution", mais στρόφος a pris le sens concret "cordon" (...). Τομή, "coupure", mais τόμος "part". (...) Φόνος signifie "meurtre", mais φωνή (...) s'emploie surtout au pluriel avec le sens de "tuerie, massacre"». Cfr. anche Benveniste [1935], [1948], Martinet [1956], Gagnepain [1959], i cui risultati appaiono però molto discutibili, specie in relazione alla coppia φθόγγος/φθογγή (*ib.*: 76-7).

<sup>26</sup> A questa conclusione inclina anche Fournier [1946: 231] che reputa però indizio di confusione la coesistenza dei due termini all'interno dell'episodio delle Sirene («φθογγή désigne l'émission du son, mais il y a confusion avec φθόγγος»). Una simile deduzione non ci sembra necessaria; nulla impedisce infatti che una medesima voce (quella delle Sirene) sia osservata e descritta da due diversi punti di vista.

<sup>27</sup> Cfr. *Il.* Β 791: εἶσατο δὲ φθογγήν ὕψι Πριάμοιο Πολίτη. «Somigliava nel suono della voce a Polite figlio di Priamo». *Il.* Ν 215-6: (...) τὸν δὲ προσέφη κρείων ἔνοσιχθων/εἰσάμενος φθογγήν Ἀνδραίμοιο ὕψι Θόαντι. «E a quello rivolse il suo dire il potente Enosictono, somigliando nel suono della voce ad Andremonio figlio di Toante».

Qui non risulta a prima vista chiaro il perché della scelta di φθογγή: non è infatti immediatamente evidente nel passo alcun particolare riferimento agli aspetti acustici della voce. Osservando meglio si nota tuttavia che φθογγή dipende da αἶω, verbo che in Omero indica un contatto percettivo immediato con il mondo esterno. Sembra dunque che il dolore di Glauco non sia causato dal senso delle parole di Sarpedone, ma piuttosto da qualche tratto immediatamente percipibile della sua voce. A questo proposito osserviamo che Sarpedone è «avvolto dal termine del trapasso» proprio mentre rivolge le ultime parole a Glauco<sup>28</sup>. La sofferenza e la morte si inscriverebbero così sensibilmente nel suono della voce di Sarpedone, provocando in Glauco una reazione emotivo-percettiva di tipo immediato (αἶω). Anche qui, φθογγή significa dunque "suono della voce".

Il passo che dobbiamo ora esaminare è l'unico in cui compaia un riferimento alla voce animale. Nel nono libro dell'*Odissea* Odisseo e i suoi compagni, accampati in prossimità della terra dei Ciclopi, scorgono da lontano il fumo che proviene dal villaggio, e odono un rumore confuso di voci, che proviene insieme dai giganti e dalle loro greggi (*Od.* ι 166-7):

Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ἐλεύσσομεν ἔγγυς ἐόντων  
καπνόν τ' αὐτῶν τε φθογγήν οἴων τε καὶ αἰγῶν.  
«Alla terra dei Ciclopi essendo vicini, il fumo scorgevamo,  
e il suono della voce loro, e delle pecore e delle capre».

L'accusativo φθογγήν dipende per zeugma da ἐλεύσσομεν<sup>29</sup>, e l'intero contesto descrive una serie di stimoli visivi e auditivi; come nei casi precedenti dunque, φθογγή indica una voce - o un complesso di voci - considerate unicamente dal punto di vista del suono. Il passo è interessante, perché mette più di altri in rilievo la particolare prospettiva da cui φθέγγομαι e i suoi derivati rappresentano la voce. Il sostantivo φθογγή indica qui un rumore confuso di voci percepite da lontano. In una simile situazione ogni differenza tra voce e linguaggio, anzi addirittura tra voce animale e parola articolata<sup>30</sup> viene di fatto a cadere: le diverse voci si fondono in un unico rumore di fondo, reso indistinto dalla lontananza. Più ancora che nelle occorrenze precedenti, φθογγή rimanda qui al valore di "suono della voce", inteso come voce percepita, ma di cui non si considera o non si intende il significato.

Il sostantivo φθόγγος conta sei occorrenze in Omero (forse sette, se aggiungiamo alle sei certe anche quella in cui esso è attestato come variante di φθογγή),

<sup>28</sup> Cfr. *ib.* 502: "Ὄς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψεν.

<sup>29</sup> Cfr. Heubeck [1983: 195].

<sup>30</sup> Occorre qui sbarazzare il campo da un equivoco, che vuole che tanto i Ciclopi quanto le Sirene non siano dotati di parola (cfr. Fournier 1946: 231). In realtà i Ciclopi parlano sia tra di loro (*Od.* ι 403-12) che con esseri umani (*Od.* ι 251, 272 *et passim*). Quanto alle Sirene, il loro canto si risolve in ultima analisi, come abbiamo visto, in un discorso che esse tengono ai naviganti (*Od.* μ 184-91). La ragione della frequenza di φθόγγος e φθογγή all'interno dell'episodio dei Ciclopi, e soprattutto delle Sirene, non dipende dunque da un eventuale riferimento di φθέγγομαι alla voce inarticolata.



quasi tutte concentrate, come vedremo, nell'episodio delle Sirene. Nell'*Iliade* φθόγγος occorre una sola volta, nel quinto libro. Diomede, che non ha una propria cavalcatura, sale sul carro di Enea; sorge dunque il problema di chi, tra i due eroi, dovrà badare a maneggiare le armi, e di chi dovrà invece guidare carro e cavalli. Diomede propone che sia Enea stesso a badare ai propri cavalli. Sotto la guida del padrone essi saranno infatti più docili (*Il.* E 230-4):

Αἰνεΐα, σὺ μὲν αὐτὸς ἔχ' ἠνία καὶ τεὸ ἵππῳ  
 μᾶλλον ὑφ' ἠνιόχῳ εἰωθότι καμπύλον ἄρμα  
 οἴσετον, εἴ περ ἄν αὐτε φεβώμεθα Τυδέος υἱόν·  
 μὴ τῷ μὲν δέισαντε ματήσετον, οὐδ' ἐθέλητον  
 ἐκφερέμεν πολέμοιο, τεὸν φθόγγον ποθέοντε.  
 «Enea, tu stesso assumi il comando delle redini e dei tuoi due cavalli:  
 di più sotto l'auriga usato sopporteranno il curvo carro,  
 se mai dovesse metterci in fuga il figlio di Tideo;  
 che non debbano, intimoriti, imbizarrirsi, e non voler più condurci  
 fuori dalla battaglia, per nostalgia del suono della tua voce».

Questo passo è prezioso tanto per stabilire la relazione tra φθόγγος e φθέγγομαι quanto per tracciare una differenza di significato tra φθόγγος e φθογγή. Che qui φθόγγος indichi una voce percepita senza intenderne il significato è evidente: si tratta infatti della voce di Diomede così come essa appare all'orecchio dei suoi cavalli. Occorre inoltre sottolineare che φθόγγος non si riferisce qui ad una voce effettivamente pronunciata (all'interno di questa scena Enea non è infatti rappresentato in atto di parlare), ma all'insieme dei tratti sempre e comunque propri della voce di un determinato individuo, e che la rendono riconoscibile. In questo passo φθόγγος significa dunque qualcosa come "timbro vocale". Sembra così confermato che la differenza tra φθογγή e φθόγγος si basa su un'antitesi tra processo e risultato, o se si preferisce tra rappresentazione dinamica e statica dell'atto vocale.

All'interpretazione di φθόγγος come timbro vocale si riconduce anche la seguente occorrenza, tratta dall'episodio di Polifemo (*Od.* ι 256-7):

Ὡς ἔφαθ', ἡμῖν δ' αὐτε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ  
 δεισάντων φθόγγον τε βαρὺν αὐτόν τε πέλωρον.  
 «Così disse, ed a noi si spezzò il nostro cuore,  
 per timore del suono di voce opprimente, e dello stesso mostro».

Non è chiaro come si debba qui intendere βαρύν, l'unico aggettivo che in Omero si accompagna ad un derivato nominale di φθέγγομαι. Sappiamo tuttavia che fino ad Aristotele l'acustica greca tendeva a fare confusione tra altezza e intensità del suono<sup>31</sup>. Non sembra perciò possibile interpretare βαρύν nel senso

<sup>31</sup> Cfr. Timpanaro-Cardini [1962: 365]; Marengi [1962: 12-3].

tecnico di "grave", ma piuttosto nel senso di "opprimente", "sgradevole", "pauroso"<sup>32</sup>, come suggeriscono del resto anche gli altri usi metaforici di βαρύς<sup>33</sup>. Rimaniamo così ancora nell'ambito di una rappresentazione dei tratti caratteristici di una determinata voce, che costituisce la migliore approssimazione omerica all'idea di "timbro vocale".

Al significato di "suono della voce", visto come risultato e non come processo, rimanda anche la seguente occorrenza di φθόγγος. Nel diciottesimo libro dell'*Odissea*, Penelope viene improvvisamente ridestata dalle sue ancelle, che si avvicinano «con rumore di voci» (*Od.* σ 198-9):

ἦλθον δ' ἀμφίπολοι λευκώλενοι ἐκ μεγάροιο  
 φθόγγῳ ἐπερχόμεναι· τὴν δὲ γλυκὺς ὕπνος ἀνῆκε.  
 «Giunsero dal *megaron* le ancelle candide braccia,  
 avanzando con suono di voci: e lei lasciò il dolce sonno».

Secondo l'interpretazione degli scoliasti<sup>34</sup> φθόγγῳ è qui un dativo comitativo<sup>35</sup> dipendente dal participio ἐπερχόμεναι; alcuni studiosi moderni intendono invece φθόγγῳ come un dativo strumentale, e traducono: «esse accorrevano al richiamo»<sup>36</sup>. Una simile ipotesi sembra tuttavia da escludere. Prima dell'ingresso delle ancelle Penelope era infatti addormentata: è pertanto impossibile che le ancelle accorrano «al suo richiamo». Intendendo φθόγγῳ come "atto del chiamare" si attribuisce inoltre al termine una valenza dinamica altrove non riscontrabile. L'interpretazione di φθόγγῳ come "risultato percettivo di un atto vocale" rende invece perfettamente tanto il senso del passo, quanto la differenza di significato tra φθόγγος e φθογγή.

Torniamo ora brevemente all'episodio delle Sirene, il luogo in cui, in Omero, si ritrova la più alta concentrazione dei derivati nominali di φθέγγομαι (tre occorrenze di φθόγγος, più una di φθογγή - per cui è attestata anche una variante φθόγγος - in poco più di cento versi: cioè più di un terzo delle occorrenze totali). L'argomento della voce delle Sirene viene preso per tre volte nell'*Odissea*: una prima volta, quando Circe premunisce Odisseo circa i pericoli del suo viaggio (vv.

<sup>32</sup> Così interpreta anche Kaimio [1977: 42], che osserva: «Here βαρύς seems to indicate mainly the overwhelming, oppressive loudness of the voice; naturally a deep ad not high-pitch voice is meant, but even here, the equation with "deep in pitch" does not express the whole or main sense of the word. Accordingly, the Homeric usages of βαρύς do not contain any example of the later meaning of the word».

<sup>33</sup> χεῖρα βαρεῖαν, *Il.* A 219, E 81 *et passim* (singolare o plurale); ὀδύνα βαρεῖαι, *Il.* E 417; κακότητα βαρεῖαν, K 71; θανάτοιο βαρείας κῆρας, Θ 548; ἔριδα βαρεῖαν, Υ 55; ἄτη βαρεῖτη, B 111 *et passim*; Κλῶθες βαρεῖαι, *Od.* η 197.

<sup>34</sup> Cfr. *Schol.* B a *Od.* σ 199: φθόγγῳ, οὐ σιωπῇ βαδίζουσαι πρὸς αὐτήν. *Schol.* V: μετὰ φωνῆς ἐποῦσαι.

<sup>35</sup> Tanto Kühner-Gerth (*Gr.* II, 1: 435) quanto Schwyzer (*Gr.* II: 162) menzionano quest'occorrenza di φθόγγος come un esempio di dativo comitativo. Sul dativo comitativo si veda, più in generale, anche Humbert [1986: 290].

<sup>36</sup> Così traducono, ad esempio, Calzecchi-Onesti [1962: 511]: «al richiamo accorrendo» e Bérard [1956: 57]: «accouraint à l'appel».

## GLI ORGANI DELLA VITA IN OMERO

39-52); una seconda, quando Odisseo riferisce le istruzioni di Circe ai compagni (vv. 158-64); e una terza, quando le Sirene entrano effettivamente in azione (vv. 164-200). Il tema viene poi ripreso incidentalmente nel ventitreesimo libro, quando Odisseo narra le sue avventure di viaggio alla sposa (v. 326). Le occorrenze dei derivati di φθέγγομαι sono così distribuite: φθόγγος occorre unicamente là dove le Sirene non sono direttamente in scena, e cioè in μ 41 (discorso di Circe a Odisseo), μ 159 (Odisseo riferisce le parole di Circe ai compagni) e ψ 326 (Odisseo narra le sue avventure a Penelope). Né φθογγή né φθόγγος, ma soltanto \*ὄψ, sono invece usati dalle Sirene quando esse descrivono in prima persona la loro voce. Le ragioni di tutto ciò sono già state esposte nel capitolo su \*ὄψ; resta dunque confermato che φθόγγος indica in Omero il "suono della voce" come naturale opposto di \*ὄψ, "voce significativa".

Un problema che va invece qui affrontato è quello della lezione controversa φθογγή/φθόγγος in *Od.* μ 198. Tra le due, la lezione meglio attestata è φθογγή<sup>37</sup>; φθόγγος è una lezione minoritaria. Nonostante la debolezza della lezione φθόγγος, che è oltretutto qui *lectio facilior* (φθόγγος è usato altre tre volte all'interno dello stesso episodio, mentre φθογγή non ricorre altrove), essa è tuttavia preferita da molti editori ed interpreti, convinti che l'inserimento di φθογγή in questo passo porterebbe a una confusione fra i due termini<sup>38</sup>. Osserviamo tuttavia che solo in *Od.* μ 198 un nome derivato da φθέγγομαι è usato a proposito di un'emissione vocale osservata nel suo svolgersi<sup>39</sup>. In tutti i rimanenti casi, in cui è usato φθόγγος, la voce delle Sirene viene menzionata da un personaggio (Odisseo, o più spesso Circe), che intende caratterizzarla, in senso peggiorativo, come "suono della voce". La scelta di φθογγή al posto di φθόγγος in *Od.* μ 198 rispetta pertanto le regole dell'alternanza tra punto di vista statico e punto di vista dinamico che differenzia ovunque φθόγγος da φθογγή.

L'unico aggettivo omerico<sup>40</sup> derivato dal tema di φθέγγομαι è λιγύφθογγος<sup>41</sup>, epiteto formulare degli araldi composto dal tema di φθόγγος e dall'aggettivo λιγύς, solitamente riferito alla voce umana, che indica una voce dal timbro chiaro, limpido e netto<sup>42</sup>. Anche i derivati aggettivali di φθέγγομαι descrivono dunque la voce dal punto di vista acustico-percettivo, inserendosi così perfettamente nel valore di "suono della voce" proprio di tutti i termini appartenenti alla famiglia.

In Omero, le parole che indicano la vita e/o gli organi in cui essa risiede sono le seguenti: ἦτορ, κῆρ, καρδίη, φρένες, πρᾶπίδες, θυμός e ψυχή. Si pone dunque il problema di stabilire l'identità anatomica e fisiologica di questi organi; ed è inoltre necessario decidere quali parole indichino parti del corpo, e quali invece attività o funzioni. Nonostante la ragguardevole bibliografia sull'argomento<sup>1</sup>, il significato di queste parole, e la ragione del loro frequente ricorrere nella descrizione dei processi psichici, non appaiono ancora molto chiari, a nostro giudizio per le seguenti ragioni:

1. L'errato atteggiamento con cui ci si accosta ad Omero. La ricerca di modelli anatomici e fisiologici coerenti nell'*Iliade* e nell'*Odisea* sarebbe di principio, secondo alcuni, impresa vana. Si suole infatti sostenere che Omero è un poeta, ed è vano aspettarsi da un poeta esatte cognizioni di medicina<sup>2</sup>. Noi sappiamo però che i poemi omerici non erano letti nell'antichità come arte per l'arte, ma come una fonte di ammaestramento e di istruzione. Si è visto inoltre che gli antichi, fino almeno ad Aristotele, prendevano Omero molto sul serio come fonte di informazioni anatomofisiologiche (e fonetiche). Vale dunque la pena di domandarsi quale rappresentazione del corpo e della vita si evinca dalla lettura di Omero, e quanto di tutto ciò riviva nella biologia dei secoli successivi.

2. Il dogma della presunta incoerenza del vocabolario omerico. In un'opera che per decenni ha dettato legge nel panorama degli studi omerici, *Die Entdeckung des Geistes*, Bruno Snell ha sostenuto che in Omero manca ancora una rappresentazione unitaria del corpo e di tutte le sue funzioni<sup>3</sup>. A lungo considerata un *ipse*

<sup>37</sup> Attestato tra l'altro in due diverse lezioni, al genitivo e al dativo, all'interno dei codici. Cfr. Heubeck [1983: 185].

<sup>38</sup> Cfr. p. es. Heubeck 1983, che in *Od.* μ 198 sostituisce φθογγή con φθόγγος e osserva in nota: «Il confronto con il v. 159 consiglia di preferire φθόγγος a -ήν, -ής» (*ib.*: 324).

<sup>39</sup> Qui φθογγή è infatti usato per descrivere come, all'allontanarsi della nave di Odisseo, il suono della voce delle Sirene non risulti più percepibile. *Od.* μ 197-8: αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὰς γε παρήλασαν, οὐδ' ἔτ' ἔπειτα/φθογγήν (v.l. φθογγή) Σειρήνων ἠκούομεν οὐδέ τ' αἰοιδήν.

<sup>40</sup> Negli *Inni omerici* verranno conati inoltre βαρύφθογγος (βαρυφθόγγων τε λεόντων; *Hymn. Aphr.* 159) e ἄφθογγος (*Hymn. Dem.* 198).

<sup>41</sup> κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι; cfr. *Il.* B 50, 442; I 10; Ψ 39; *Od.* β 6).

<sup>42</sup> Per il significato di λιγύς cfr. Kaimio [1977: 42-7] e la bibliografia ivi riportata.

<sup>1</sup> Cfr. Bickel [1926]; Biroud [1984]; Böhme [1929]; Bolelli [1948]; Cheyns [1980]; Darcus Sullivan [1979], [1980], [1987], [1988] [1988b]; Ireland-Steel [1975]; Jahn [1987]; Justesen [1928]; Körner [1929]; Lee [1960]; Onians [1954]; Rohde [1894]; Smith [1966]; Snell [1946], [1978]; Wilamowitz-Moellendorff [1927]. Questo elenco non si pretende in alcun modo esaustivo; per integrazioni, relative soprattutto al secolo scorso, rimandiamo a Jahn [1987].

<sup>2</sup> È questa, ad esempio, la posizione di Jahn [1987], che, sviluppando una tesi già sostenuta da Fulda [1865] nel secolo scorso, giunge alla conclusione secondo cui l'uso di parole come θυμός, φρένες, ἦτορ, καρδίη e simili è del tutto pleonastico.

<sup>3</sup> Cfr. Snell [1946: 24-7] per la mancanza di unità del corpo e delle sue funzioni, [*ib.*: 27-42] per la mancanza di unità della psiche o "anima". Una simile opinione è ripresa e sviluppata in Vivante [1955]; ad essa aderiscono anche Fränkel [1951: 108] e Belardi [1972: 6-17], [1988: 16-9].

*dixit*<sup>4</sup>, una simile affermazione risulta tuttavia, come abbiamo visto, smentita dall'organizzazione del vocabolario omerico della voce e della percezione uditiva (e visiva).

3. Il dualismo mente-corpo. Data più o meno esplicitamente per scontata l'assenza di un'immagine unitaria del corpo e delle sue funzioni, ci si è nondimeno interrogati su un'eventuale unità della psiche, vista sia come insieme sia nelle singole funzioni<sup>5</sup>. Una simile ricerca non ha condotto a risultati soddisfacenti, ma ciò non è da ascrivere all'incoerenza del vocabolario omerico; è piuttosto il metodo con cui l'indagine è stata condotta che porta fuori strada. In Omero, e nella medicina greca in generale, fino almeno all'epoca di Aristotele, non ha infatti senso alcuno parlare di "psiche", di "anima" o di "mente" indipendentemente dal corpo e dalla vita biologica. La miglior prova della radicale estraneità della scienza greca ad ogni dualismo mente-corpo può vedersi nei modelli biologici monocentrici presentati nel primo capitolo di questo libro. Il monocentrismo biologico rappresenta la vita come un'integrazione di funzioni vegetative, percettive e cognitive via via più complesse<sup>6</sup>. L'integrazione è resa possibile dal fatto che la sede di tutte le funzioni vitali è una e una sola: il cervello (Alcmeone, Anassagora, autore del *De Morbo Sacro*), o il cuore (Aristotele, imitato poi dagli Stoici). Nella biologia monocentrica greca l'accentramento di tutte le funzioni in un unico organo ha come fine la loro integrazione. Non si può dunque parlare di psiche o di mente, se non a partire dalla struttura materiale della corporeità. Cercheremo in quanto segue di dimostrare che il monocentrismo biologico inizia in Grecia con Omero.

In Omero, ἦτορ, καρδίη, κῆρ, φρένες e πραπίδες non sono organi indipendenti, ma zone di un unico organo interno al petto, in cui sono concentrate tutte le funzioni vitali. Di questo organo, le πραπίδες costituiscono l'estremo limite esterno. Assai meno frequente rispetto a φρένες, ἦτορ o καρδίη, πραπίδες è accompagnato unicamente dalla preposizione ὀπό. Ciò suggerisce che la funzione delle πραπίδες sia soprattutto quella di recitare o delimitare qualcosa, separando, per così dire, l'esterno dall'interno. Usato al plurale come πραπίδες e tradizionalmente considerato suo esatto sinonimo<sup>7</sup>, φρένες è invece termine frequentissimo e

<sup>4</sup> «Ein fest zementiertes Allgemeingut der Homerphilologie» sono le opinioni sostenute in *Die Entdeckung des Geistes* secondo Jahn [1987: 5], che sottolinea come le tesi di Snell non siano mai state, fino ad oggi, radicalmente messe in dubbio.

<sup>5</sup> È un esempio di questo atteggiamento Jahn [1987], che conduce una ricerca con pretese di esaustività «zum Wortfeld Seele-Geist» senza che sia mai formulata un'ipotesi effettiva sui corrispettivi fisiologici di questi processi.

<sup>6</sup> L'esempio migliore di un simile atteggiamento è in Aristotele, che chiama "anima nutritiva" (ψυχή θρεπτική) il metabolismo basale dell'organismo animale e vegetale, e dedica l'intero *De anima* a dimostrare come sensazione e cognizione siano versioni più sofisticate dei principi di funzionamento impliciti nella ψυχή θρεπτική.

<sup>7</sup> Secondo la quasi universale opinione degli interpreti antichi e moderni, πραπίδες deve essere considerato un sinonimo di φρένες (cfr. Ebeling, *Lex. hom. II*: 221). L'equivalenza è stabilita direttamente a

usato con un gran numero di preposizioni, con netta prevalenza di κατά ed ἐν. Ciò suggerisce che le φρένες siano esattamente ciò che è delimitato, dall'esterno, dalle πραπίδες, e che la loro funzione consista soprattutto nel fungere da contenitore per qualcosa. L'identificazione dei due organi proposta dai commentatori antichi, e suggerita dal comune uso plurale, è giustificata dal fatto che φρένες e πραπίδες stanno tra di loro in rapporto come il perimetro e l'area della circonferenza, o come il concavo e il convesso. Le πραπίδες hanno dunque, in Omero, la funzione di circondare le φρένες e tutto ciò che è in esse contenuto. «Levami questo dolore dalle πραπίδες»<sup>8</sup> significa pertanto: "levami questo dolore fin dalla parte più esterna del cinto pericardiale", ossia eliminalo completamente dalle φρένες (e dal cuore). In quanto limite contenente del complesso degli organi cognitivi, alle πραπίδες sono a volte attribuite funzioni che pertengono, in realtà, all'intero complesso. Le πραπίδες di Efesto sono pertanto dette "sapienti"<sup>9</sup> non perché autonomamente capaci di pensare, ma in quanto limite esterno del complesso ἦτορ-καρδίη-φρένες. Lo stesso avverrà, come vedremo, con le φρένες.

Φρένες è, tra i cinque, il lessema di gran lunga più ricorrente<sup>10</sup>, combinato con il maggior numero di preposizioni, e la cui interpretazione è maggiormente controversa. In Omero, φρένες non significa "diaframma", come avverrà a partire da Ippocrate<sup>11</sup>. Il diaframma ippocrateo è infatti una semplice membrana<sup>12</sup>

partire dal testo: cfr. *Il. P* 349: ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων; *Od. ι* 301: ὄθι φρένες ἦπαρ ἔχουσιν; dall'espressione formulare ἰδυίησιν πραπίδεσσιν, si deduce inoltre che le πραπίδες sono, come le φρένες, un organo intelligente. L'argomento della sinonimia o non sinonimia di φρένες e πραπίδες è stato recentemente ripreso in Ireland-Steel [1975], che non giunge tuttavia ad alcuna conclusione definitiva.

<sup>8</sup> ὀπό πραπίδων ἄχος ἔλθοι *Il. X* 43; cfr. *Il. Ω* 514.

<sup>9</sup> ἰδυίησιν πραπίδεσσιν; *Il. A* 608, Σ 308, 482, Y 42.

<sup>10</sup> Per una lista completa delle frequenze e dei casi cfr. Jahn [1987: 299 sgg.].

<sup>11</sup> Per la localizzazione anatomica delle φρένες in Ippocrate cfr. *Epid. II*, 4, §1 (Littre V, 122): φρένες δὲ προσπεφύκασι τῷ ἦπατι, ὅς οὐ ῥηίδιον χωρίζεται. «Le φρένες sono attaccate al fegato, dalle quali non è facile separarlo». *Anat. §1* (Littre VIII, 540): πρὸς δὲ ἀκόνθης ὀπισθεν ἦπατος φρένες πεφύκασι. «Le φρένες si sviluppano in prossimità dell'estrema propaggine superiore del fegato». Il confronto con *Od. ι* 301 (ὄθι φρένες ἦπαρ ἔχουσιν) mostra che, dal punto di vista della localizzazione anatomica, ben poco è cambiato da Omero ad Ippocrate.

<sup>12</sup> Dal § 17 del *De morbo sacro* (Littre VI: 392) risulta che le φρένες non sono più un organo, ma solo una membrana. Portavoce dell'encefalocentrismo, l'autore del *De morbo sacro* nega infatti alle φρένες ogni ruolo nei processi cognitivi (Αὶ δὲ φρένες ἄλλως ὄνομα ἔχουσι τῇ τύχῃ κεκτημένον καὶ τῷ νόμῳ, τῷ δ' ἔόντι οὐκ, οὐδὲ τῇ φύσει, οὐδὲ οἶδα ἐγώ γε τίνα φύσιν ἔχουσι αἱ φρένες ὥστε φρονεῖν τε καὶ νοεῖν. «Alle φρένες è attribuito un tal nome per convenzione e per caso, non per il loro essere, né per natura; non so infatti davvero qual natura abbiano le φρένες, per (poter) riflettere o pensare». Ad esse si può, tutt'al più, riconoscere la capacità di provocare spasmi e contrazioni dolorose «per la loro sottigliezza» (πηδῶσιν καὶ ἄλσιν παρέχουσιν ὑπὸ λεπτότητος). È invece da escludere che si tratti di un organo intelligente: le φρένες, infatti, «non hanno cavità alcuna, entro la quale accogliere ciò che sopravviene di bene o di male» (καὶ κοιλίην οὐκ ἔχουσιν πρὸς ἣν δέξονται ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν προσπίπτων). Per Omero come per Ippocrate, la cognizione ha infatti luogo negli organi cavi. Come ricettacolo del cuore, le φρένες omeriche sono cave, dunque intelligenti: e difatti vi si può «porre dentro» e conservare la parola detta (cfr. *Il. A* 297, T 121 *et passim*). Le φρένες ippocratee al contrario, sono definite «dalla loro sottigliezza» e «non hanno cavità alcuna». Da ciò si desume che le φρένες, in Omero designanti il pericardio, intelligente perché contiene il cuore e il θυμός, sono diventate in Ippocrate una semplice membrana: l'equivalente del nostro "diaframma".

che separa la regione pericardiale dagli organi digestivi<sup>13</sup>; in Omero le φρένες sono invece un organo che ha in sé il principio della vita. Quando una lancia penetra nel petto, essa fa fuoriuscire le φρένες; la morte è istantanea, perché «l'anima resta attaccata alla lancia»<sup>14</sup>.

Le φρένες omeriche sono dunque un organo sito all'interno del petto e collocato nelle immediate vicinanze del cuore. Ciò ha indotto alcuni ad identificare le φρένες con i polmoni<sup>15</sup>; e a favore di questa identificazione parla anche il frequente uso di φρένες (φρήν) al plurale, che suggerisce, come στήθεα o ῥίνες, l'idea di un organo doppio. Perché una simile ipotesi risulti giustificata, non solo dal punto di vista anatomico, ma anche dal punto di vista fisiologico, dovrebbe tuttavia risultare che in Omero le φρένες servono in primo luogo a respirare. Abbiamo invece visto che la respirazione interessa le φρένες solo in quanto difficilmente separabili dal θυμός e dal cuore. Anche ammesso, dunque, che l'organo in Omero denominato φρένες corrisponda dal punto di vista del referente anatomico ai nostri polmoni<sup>16</sup>, i modelli fisiologici soggiacenti alle due rappresentazioni sono del tutto diversi.

Ma, se non si tratta di diaframma o polmoni, che cosa sono mai le φρένες? Dal punto di vista anatomico, si tratta della zona intermedia fra le πραπίδες e il cuore: le φρένες giacciono infatti «tutt'intorno al cuore»<sup>17</sup>; mentre il cuore è a sua volta localizzato «dentro le φρένες»<sup>18</sup>. La migliore approssimazione al significato

<sup>13</sup> Con questo significato φρένες sarà usato anche da Platone *Tim.* 69 e-70 a: καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς (sc. ψυχῆς), τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. «E poiché del principio vitale v'è una parte migliore ed una peggiore, (gli dei) divisero in due la cavità del torace, proprio come se separassero l'abitazione degli uomini da quella delle donne, e vi posero in mezzo come barriera il diaframma (φρένες)». Ancor più esplicito Aristotele, che assegna alle φρένες la funzione di proteggere il cuore dai vapori della digestione. *Part. an.* Γ 672 b 10-8: τυγχάνει δὲ ταῦτα (sc. καρδία, πλεύμων, ἥπαρ καὶ σπλήν) κεχωρισμένα ἀλλήλων τῷ διαζώματι. Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ διάζωμα ἐν τοῖς ἐνοίμοις, ὡσπερ καὶ εἴρηται, φρένες (...). Τοῦτου δὲ αἴτιον ὅτι τοῦ διορισμοῦ χάριν ἐστὶ τοῦ τε περὶ τὴν κοιλίαν τόπου καὶ περὶ τὴν καρδίαν, ὅπως ἢ τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχὴ ἀπαθῆς ἢ καὶ μὴ ταχὺ καταλαμβάνηται διὰ τὴν ἀπὸ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασιν.

<sup>14</sup> ὁ δὲ λόγος ἐν στήθεσι βαινῶν/ἐκ χροδὸς ἔλκε δόρυ, προτὶ δὲ φρένες αὐτῶ ἐποντο/τοιοῦ δ' ἄμα ψυχὴν τε καὶ ἔγχεος ἐξέρυσ' αἰχμὴν: *Il.* Π 503-5. Che φρένες non possa qui che indicare l'intero complesso delle viscere che giacciono all'interno del petto era stato già notato dagli interpreti antichi (cfr. *Schol. BL a Il.* Π 504), ed è messo in rilievo da Ebeling (*Lex. hom.* II: 447, s.v. φρένες) e Böhme (1929: 4).

<sup>15</sup> Già sostenuta dallo Justesen [1928], una simile tesi è più ampiamente sviluppata in Onians [1954: 26-46].

<sup>16</sup> Errata dal punto di vista funzionale, l'ipotesi di Justesen-Onians sembra invece valida dal punto di vista del referente anatomico. Infatti il cuore, che per Omero è localizzato all'interno delle φρένες, è tanto per Ippocrate (cfr. *Anat.* § 1, Littré VIII: 538: μέσῳ δ' αὐτέῳ - sc. τῷ πνεύμονι - ἢ καρδίῃ ἐνκαθιδρύνται) quanto per Aristotele (*Part. an.* Γ 665 a 15-6: ὁ δὲ πλεύμων κείται οὐ ἢ καρδία καὶ περὶ ταύτην) interamente circondato dai polmoni. Nel complesso ἥτορ-καρδίη-φρένες è dunque da vedere una prima, embrionale rappresentazione dell'apparato cardiorespiratorio, così come esso sarà concepito nei modelli biologici successivi, e soprattutto in Aristotele, che vede cuore e polmoni come un unico organo doppio (cfr. *De Resp.* 479 b 17 sgg).

<sup>17</sup> *Il.* Π 481: ἀλλ' ἔβαλ' ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχονται ἄμφ' ἀδινὸν κῆρ.

<sup>18</sup> Cfr., oltre, Appendice II (argomento locale), alla quale rimandiamo anche per la citazione dei passi che dimostrano i rapporti fra ἥτορ e καρδίη.

omerico di φρένες sembra dunque essere "pericardio"<sup>19</sup>: si tratta di una sacca che circonda il cuore, e costituisce il luogo proprio dei movimenti del θυμός. Quanto al diaframma ippocrateo, esso è un buon equivalente delle πραπίδες, più che delle φρένες<sup>20</sup>. In una biologia non più cardiocentrica, come è quella di Ippocrate, al pericardio non è più assegnato alcun ruolo essenziale. Non vi è dunque più alcuna necessità di distinguere fra φρένες e πραπίδες, e il più frequente φρένες passa a designare la membrana che separa l'apparato cardiorespiratorio dall'apparato digerente.

Al centro delle φρένες giace il cuore, che come sede dell'emotività e delle passioni si chiama κῆρ<sup>21</sup>, come vero e proprio organo anatomico prende il nome di ἥτορ o καρδίη (καρδίη). Solo ἥτορ e καρδίη indicano in Omero il cuore inteso in senso fisiologico<sup>22</sup>: quando si vuol dire che il cuore batte, si usa infatti ἥτορ, o καρδίη, o θυμός<sup>23</sup>; mai κῆρ. L'ἥτορ-καρδίη è dunque, come organo, ciò che il θυμός o vita è come funzione. Non resta ora che stabilire quali rapporti intercorrono tra ἥτορ e καρδίη. Da *Il.* Y 169 risulta che l'ἥτορ è la parte più interna della καρδίη; e la formularità della clausola ἄλκιμον ἥτορ suggerisce di rappresentare l'ἥτορ come centro emanatore della forza vitale. Il principio della vita (θυμός) è dunque contenuto nell'ἥτορ; e i suoi movimenti entro le φρένες danno luogo alla sensazione, alle emozioni, alla volizione, ed infine alla cognizione.

A differenza di πραπίδες, φρένες, καρδίη, κῆρ, ed ἥτορ, che designano parti di un medesimo organo e sono tutti localizzati dal punto di vista anatomico, θυμός e ψυχή sono denominazioni della vita in sé e per sé. Per quanto riguarda θυμός, riteniamo non molto lontana dal vero l'ipotesi di Platone, poi fatta propria dagli Stoici, che lo interpretava come una specie di vapore derivato dall'ebollizione del sangue<sup>24</sup>. Il θυμός omerico è infatti la vita o spirito vitale<sup>25</sup> che, dipenden-

<sup>19</sup> Questa è l'interpretazione che gli antichi davano di φρένες; cfr. Ebeling, *Lex. hom.* II: 447-51, che sceglie infatti "praecordia" come primo significato di φρένες (*ib.*: 447). In questo secolo l'interpretazione di φρένες come "pericardio" è stata sostenuta con ottimi argomenti da Körner [1929: 26].

<sup>20</sup> Ciò è dimostrato, fra l'altro, dal confronto fra *Epid.* II, 4, §1 (Littré V, 122): φρένες δὲ προσπεφύκασι τῷ ἥπατι, ἄς οὐ ῥηίδιον χωρίσαι e *Il.* Λ 579, N 412, P 349: ἥπαρ ὑπὸ πραπίδων.

<sup>21</sup> «Fast ganz synonym mit ἥτορ sind κῆρ und καρδίη. Während aber καρδίη häufig zur Beziehung des Herzens als Körpertheiles dient, ist κῆρ fast nur ein psychologisch-intellektueller Begriff» (Retzlaff *apud* Ebeling, *Lex. hom.* I: 784); cfr. Lee [1960].

<sup>22</sup> Una diversa opinione è sostenuta in Bolelli [1948: 67] che non riconosce una simile funzione ad ἥτορ. Una simile opinione è tuttavia confutata da espressioni quali πάλλεται ἥτορ, o, dal punto di vista della localizzazione, ἥτορ ἐν τῇ καρδίῃ.

<sup>23</sup> Cfr. *Il.* N 282: ἐν δὲ τέ οἱ καρδίη μεγάλα στέρνοισι πατάσσει; X 451-2: ἐν δ' ἐμοὶ αὐτῇ/στήθεσι πάλλεται ἥτορ ἀνὰ στόμα; X 461: παλλομένη καρδίη; H 216: Ἐκτορὶ τ' αὐτῷ θυμός ἐνὶ στήθεσσι πάτασσε; Ψ 370: πάτασσε δὲ θυμός ἐκάστω.

<sup>24</sup> Cfr. Plat. *Crat.* 419 e. Il principio della vita, da cui deriva il battito cardiaco, è secondo Aristotele (*De resp.* 479 b 17-480 a 15) il ribollire del sangue riscaldato dal calore vitale. Onians [1954: 49-58] vede invece in θυμός il respiro che alberga nelle φρένες, "polmoni": le prove addotte a sostegno dell'ipotesi sono però molto dubbie.

<sup>25</sup> Cfr. Ebeling, *Lex. hom.* I: 575, s.v. θυμός: «vis vitalis, anima, spiritus qui est in corde potissimum atque diffunditur per totum corpus cui vitam et vires dat».

te in primo luogo dal sangue<sup>26</sup> e dalla nutrizione<sup>27</sup>, è capace di trasformarsi poi in sensibilità, movimento, emozione, pensiero, voce e linguaggio<sup>28</sup>. Sembra a questo punto verosimile affermare che la voce sia un frammento di θυμός animato e intelligente, espulso dall'ἦτορ, principio in pari tempo dell'intelligenza e della vita<sup>29</sup>.

Ricapitolando, θυμός è il grado zero di un potenziale energetico sanguigno, che dipende dall'alimento; i suoi incrementi si esprimono in σθένος, μένος, ἀλκή, δύναμις, e nelle altre denominazioni omeriche della forza vitale<sup>30</sup>. Il θυμός è dunque, come funzione, quello che il cuore è come organo, e cioè, in ultima analisi, la vita stessa. Quando infatti il θυμός abbandona definitivamente il corpo, sopravviene la morte<sup>31</sup>; mentre quando l'allontanamento è solo temporaneo si ha sincope o svenimento<sup>32</sup>. Quanto alla ψυχή, essa è l'ambiguo doppio che sopravvive all'individuo dopo il momento del trapasso<sup>33</sup>, e perde definitivamente il contatto col mondo dei vivi solo dopo la cremazione del cadavere<sup>34</sup>. L'ambivalenza con θυμός<sup>35</sup> nei passi che descrivono la morte fisica<sup>36</sup> è dovuta al fatto che al momento del decesso l'individuo non è più vivo ma non è ancora morto, e pertanto le sue facoltà vitali possono essere indicate tanto con θυμός (anima del vivente) quanto con ψυχή (anima del defunto).

In Omero, tutte le funzioni vitali sono svolte da ἦτορ, κραδίη, φρένες e θυμός simultaneamente, e senza specializzazioni: per questo le loro denominazioni appaiono spesso intercambiabili<sup>37</sup>. Non si tratta infatti di organi differenti, ma di

un unico complesso organico il cui centro è l'ἦτορ, principio della vita (θυμός) e sede della forza vitale (σθένος). Ciò permette di ridimensionare il ruolo, ingiustamente sopravvalutato, delle φρένες. Organo psicologico per eccellenza, le φρένες sono il centro coordinatore della sensazione, la sede degli affetti e del pensiero, l'organo di produzione e ricezione della voce e della parola<sup>38</sup>. Queste funzioni sono tuttavia pertinenti, come abbiamo visto, anche al θυμός e al cuore. Le φρένες non sono dunque altro che una periferia cardiaca, che partecipa delle funzioni e delle facoltà il cui principio è nel cuore. L'enorme frequenza di φρένες, e di θυμός, nella descrizione dei processi psichici, e in particolare cognitivi, si spiega ipotizzando che tali processi siano in Omero rappresentati come movimenti del θυμός all'interno del cinto pericardiale. Fino a quando il θυμός, che è in sé un principio di movimento, si agita all'interno delle φρένες, il suo moto rimane emozione, volizione, pensiero. Quando, e se, le φρένες lo tramettono alle altre parti del corpo, l'impulso emotivo o cognitivo si tramuta in movimento esteriore ed azione.

Una simile ricostruzione ha l'effetto di ribaltare la *vulgata* ancor oggi circolante a proposito della mancanza di unità nella rappresentazione del corpo e della mente in Omero. Dalle presenti considerazioni risulta infatti che le parti esteriormente visibili del corpo traggono vita e movimento da un unico organo, che è insieme principio della vita vegetativa e sensitiva e dell'intelligenza. Omero sarebbe così il precursore di tutti i successivi modelli biologici monocentrici, e in particolare del cardiocentrismo di Aristotele; di qui la sua influenza sulle successive teorie della voce.

<sup>26</sup> In questo senso deve interpretarsi il fatto che gli dei, nutrendosi solo di ambrosia, e non di pane e vino, che sono μένος e ἀλκή per gli uomini (*Il.* I 705-6), non hanno αἶμα μα ἰχώρ, e pertanto non sono mortali (*Il.* E 339-42). Da ciò si evince: 1. che la forza vitale (μέμος, σθένος, ἀλκή etc.) è una funzione del sangue; 2. che la vita, la morte o l'immortalità, dipendono per Omero dal sangue, dalla sua perdita o dalla sua sostituzione con un liquido meno corruttibile; 3. che per Omero, come per Aristotele, il sangue è cibo digerito; 4. che l'ἦτορ è in Omero principio della vita perché fonte del sangue; lo stesso avverrà in Aristotele: cfr. *Part. an.* Γ 665 a 7-8.

<sup>27</sup> In questo senso dovrebbero essere letti i passi in cui l'ἦτορ, e il θυμός sono detti "saziarsi" o "godere" (di cibo o bevanda). Cfr. *Il.* I 705, K 575 *et passim* (per ἦτορ), *Il.* Z 202, *Od.* ε 95, θ 98, ξ 111 *et passim* (per θυμός).

<sup>28</sup> Un elenco dei riferimenti in Böhme [1929: 69-75].

<sup>29</sup> Sono dunque già qui le premesse dell'ipotesi eracliteo-pitagorica riportata da Diogene Laerzio (VIII, 30) secondo cui «i discorsi sono i venti dell'anima» (τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἄνεμοι εἶναι). Secondo l'ottima definizione di Timpanaro Cardini [1964: 232] il passo è «una traduzione naturalistica degli ἔπεα πτερόεντα di Omero».

<sup>30</sup> Cfr. Ebeling, *Lex. hom.*, s.v. ἀλκή, δύναμις, ἴς, κῆκος, κράτος, μένος, σθένος; e inoltre Böhme [1929: 11, 83-6]; Jahn [1987: 39-45].

<sup>31</sup> Cfr. *Il.* Δ 524, N 654, Y 403 *et passim* (almeno una cinquantina di attestazioni in tal senso).

<sup>32</sup> *Il.* A 593, *Il.* E 698, *Od.* ε 458; cfr. Nehring [1947].

<sup>33</sup> Questa interpretazione per la prima volta in Rohde [1894].

<sup>34</sup> *Il.* X 75-6.

<sup>35</sup> In base a una simile ambivalenza Bickel [1926] ha creduto, secondo noi a torto, di dover rimettere in discussione la tesi di Rohde [1894].

<sup>36</sup> θυμόν ἀπονεύων (*Il.* Δ 524, N 654), θυμόν αἴσθε (*Il.* Y 403), θυμόν ὀλέσση (*Il.* A 205 *et passim*), λίπε δ' ὀστέα θυμός (*Od.* γ 455); τὸν δ' ἔλιπε ψυχή (*Il.* E 696), ψυχῆς ὄλεθρος (*Il.* X 325).

<sup>37</sup> A partire da questa constatazione Jahn [1987: 182-211] ha sostenuto la pleonasticità di ἦτορ, κῆρ, κραδίη, φρένες e θυμός.

<sup>38</sup> Elenco parziale delle centinaia di attestazioni in Böhme [1929: 37-50].

## ORIGINE DELLA VOCE E ORIGINE DELLE PAROLE

Le seguenti considerazioni sono volte a precisare la relazione della voce (φωνή) con il significato linguistico. Se riusciremo a dimostrare che l'ἦτορ di cui in *Il.* B 490 si identifica con la sede corporea di αὐδή, νόος e σθένοσ di cui in *Il.* Σ 419-20, potremo con ciò affermare che uno e un solo atto fisiologico è responsabile sia della voce che del pensiero (νόος)<sup>1</sup>, ossia del significato delle espressioni vocali<sup>2</sup>. La dimostrazione è resa alquanto più difficile dal fatto che l'espressione μετὰ φρεσίν, che designa un punto ideale nel mezzo delle φρένες, non sembra potersi riferire allo spazio occupato da un vero e proprio organo corporeo (ἦτορ, φρένες, καρδίη), ma solo alla sede di un principio dinamico, fisico e/o psicologico (νόος, θυμός, ψυχή). Non sarà dunque possibile esibire un passo in cui si dica esplicitamente che l'ἦτορ è μετὰ φρεσίν, ma dovremo ricavare quest'equivalenza attraverso vari passaggi. Per far ciò ci serviremo di tre argomenti, che battezziamo argomento locale, argomento funzionale, e argomento dell'equivalenza col θυμός.

## a) Argomento locale

1. L'ἦτορ è locato ἐν στήθεσσιν ossia «nel petto», che costituisce l'involucro esterno degli organi in cui hanno sede le facoltà vitali; cfr. *Il.* X 451-2 (ἐν δ' ἐμοὶ αὐτῆ/στήθεσι πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα), *Il.* A 188-9 (ἐν δέ οἱ ἦτορ/στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν); *et passim*. Ivi risiedono pure l'αὐδή (Δ 430, Σ 419), il θυμός (B 142, Γ 395 *et passim*), il νόος (Γ 63, I 554, N 732 *et passim*), il respiro (ἀϋτή) (cfr. I 609, K 89, e *Od.* ε 456: ἄπνευστος καὶ ἄναυδος).

2. L'ἦτορ è locato ἐν φρεσίν (*Il.* Π 242: θάρσυνον οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν; cfr. anche Θ 413, P 111 *et passim*) cioè nel pericardio, come lo σθένοσ (P 499), il θυμός (N 487 *et passim*), il νόος (β 363, γ 63 *et passim*). L'interno delle φρένες

<sup>1</sup>Sul νόος in Omero il classico è von Fritz [1943]; cfr. anche il più recente Darcus Sullivan [1989], contraddistinto tuttavia dalla mancanza di risultati definitivi presente anche in altri lavori dell'autore.

<sup>2</sup>Per comprendere i rapporti tra νόος e λόγος nella lingua e nel pensiero greco è da sottolineare che in epoca postomerica l'espressione «qual è il νόος della parola x?» equivale a «qual è il significato della parola x?»; un'altra espressione equivalente è: «di che cosa è capace (τί δύναται) la parola x?». Per Aristotele il νοῦς è principio della scienza; e tale principio consiste nella capacità di definire il significato delle parole nel linguaggio ordinario. Cfr. *An. Post.* A 72 b 24-5; B 100 b 15.

sembra anche il luogo delegato alla comprensione del linguaggio (T 121: ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶν θήσω; ἄλλο δέ τοι ἔρέω, σὺ δὲ ἐνὶ φρεσὶν βάλλεο σῆσι: A 297, Δ 39 *et passim*).

3. L'ἦτορ è detto essere ἐν καρδίῃ<sup>3</sup>. Esso dunque o si identifica con l'organo denominato καρδίη, o costituisce la parte più interna di esso<sup>4</sup>. *Il.* Y 169: ἐν δὲ τέ οἱ καρδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ. Da ciò si desume che l'ἦτορ giace, *a fortiori*, nella parte più interna delle φρένες. L'ἦτορ rappresenta pertanto la migliore approssimazione al punto ideale μετὰ φρεσὶν in cui risiedono in triplice unità νόος, σθένος, e αὐδή.

#### b) Argomento funzionale

1. La καρδίη è sede del νόος. *Il.* Φ 441: ὡς ἄνοον καρδίην ἔχεσ<sup>5</sup>.

2. La καρδίη è, d'altra parte, anche sede dello σθένος; *Il.* B 451-2: ἐν δὲ σθέ-  
νος ὄρσεν ἐκάστω/καρδίη ἄλληκτος πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι. Cfr. anche *Il.* Λ 12, Ξ 152<sup>6</sup>.

3. L'ἦτορ è l'organo della φωνή (*Il.* B 490). Ma la φωνή è αὐδή in potenza: al blocco delle facoltà fonatorie segue infatti, come necessario corollario, l'afasia (*Il.* P 696, *Od.* δ 705). In virtù del suo centro, l'ἦτορ, la καρδίη è pertanto anche principio dell'αὐδή.

#### c) Argomento dell'equivalenza col θυμός

1. Il θυμός può essere localizzato, oltre che, come il cuore, ἐν στήθεσσι (*Il.* I 463, N 494 *et passim*), ἐν φρεσὶν, «entro le φρένες» (*Il.* Θ 202, ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός, N 280, *et passim*), proprio μετὰ φρεσὶν «in mezzo alle φρένες» (cfr. p. es. *Il.* Ψ 600: μετὰ φρεσὶν θυμός ἰάνθη).

2. Θυμός è, d'altra parte, usato in frequente endiadi con καρδίη (cfr. *Il.* I 635, K 220, 244, 319 *et passim*)<sup>7</sup>; ha come proprio epiteto μεγαλήτορ (cfr. *Il.* Λ 403, P 90, Σ 5, *et passim*), e in alcuni contesti può essere sostituito con ἦτορ (*Il.*

<sup>3</sup> A torto osserva Böhme [1929: 7] a proposito di questo passo: «Die Stelle *Il.* Y 169 kommt für die Feststellung der körperlich-anatomisch Bedeutung nicht in Betracht, weil ἦτορ hier nicht als Körperteil aufzufassen ist». Quest'affermazione presuppone un dualismo mente-corpo insostenibile in Omero.

<sup>4</sup> Esiste di questo passo un'altra versione, in cui il termine καρδίη compare al nominativo. Osserva lo *Schol.* BV al proposito: εἰ μὲν ἐστὶν εὐθείας τὸ καρδίη, τοιοῦτον ἢ καρδίη ἦτας ἐστὶν ἦτορ, εἰ δὲ δοτικῆς, ἀγγεῖον τῆς ψυχῆς ὑπονοητέον τὴν καρδίαν. «Se καρδίη è al nominativo, allora è lo stesso di ἦτορ; se invece è al dativo, occorre pensare la καρδίη come ricettacolo dell'anima».

<sup>5</sup> Cfr. anche *Schol.* ABL a *Il.* K 10 (νείοθεν ἐκ καρδίης): ὅθεν γὰρ τὸ χαίρειν καὶ τὸ λυπεῖσθαι τὰς ἀρχὰς ἔχει, δῆλον ὅτι ὁ νοῦς ἐκεῖθεν ἦρτηται.

<sup>6</sup> A proposito di quest'ultimo passo nota lo *Schol.* V: ἐνταῦθα (sc. ἐν τῇ καρδίᾳ) τὸ λογιστικόν. Ancora una volta, dunque, i commentatori antichi si mostrano consapevoli che il cuore è per Omero l'organo cognitivo.

<sup>7</sup> «Saep̄ καρδίη et θυμός copulantur» osserva Ebeling, *Lex. hom.* I: 653.

X 357: σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός; *Od.* ψ 172: σιδήρεον ἐν φρεσὶ ἦτορ; cfr. *Il.* Ω 205, 521: σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ). Come denominazioni della vita, θυμός ed ἦτορ sono, in particolare, equivalenti (*Il.* A 205, Θ 90, *passim*: θυμὸν ὀλέσσει; *Il.* E 250: φίλον ἦτορ ὀλέσσει).

3. Ma che θυμός ed ἦτορ-καρδίη abbiano uno e un solo referente fisiologico, è immediatamente dimostrabile. Proprio come l'ἦτορ-καρδίη, il θυμός infatti “palpita” o “batte” (cfr. *Il.* N 282: ἐν δὲ τέ οἱ καρδίη μεγάλα στέρνοισι πατάσσει; X 451-2: ἐν δ' ἔμοι αὐτῆ/στήθεσι πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα; H 216: θυμός ἐνὶ στήθεσσι πατάσσει); ed i verbi πάλλεσθαι e πατάσσειν non hanno, in Omero, altro soggetto possibile se non ἦτορ, καρδίη o θυμός<sup>8</sup>. Ciò avviene perché il θυμός è il cuore stesso, ma inteso come complesso delle facoltà vitali, non più come organo. Il θυμός è infatti rappresentato come la vita stessa (*Od.* γ 455: λίπε ὅστέα θυμός), come sede di σθένος, μένος, ἀλκή (*Il.* P 22, Ψ 428, Π 355: ἀνάκτιδα θυμόν; cfr. ἄλκιμον ἦτορ), come sede del νόος (*Od.* ξ 490: νόον σχέθε ἐνὶ θυμῷ), come destinatario ultimo della parola (*Il.* O 566: ἐν θυμῷ δ' ἐβάλλοντο ἔπος)<sup>9</sup>. Tutte le funzioni proprie del cuore e delle φρένες sono pertanto proprie anche del θυμός.

Il cuore (κῆρ, ἦτορ, καρδίη) e la vita (θυμός) sono dunque in Omero una e una sola cosa, rappresentata ora come organo, ora come funzione. Come principio funzionale, il cuore è sede di νόος, σθένος e αὐδή (*Il.* Σ 419-20). Come parte del corpo, il cuore, o meglio la sua parte più interna, l'ἦτορ, è l'organo di produzione della φωνή (*Il.* B 490). Resta con ciò dimostrato che *Il.* Σ 419-20 e *Il.* B 490 hanno uno e un solo referente fisiologico.

<sup>8</sup> Cfr. Jahn [1987: 16].

<sup>9</sup> Interessante notare che il cuore (ἦτορ, καρδίη) e il suo equivante fisiologico-funzionale θυμός sono, in Omero e a differenza di quanto avverrà nella poesia posteriore, gli unici organi corporei con cui il proprio possessore può parlare (per dialoghi con il proprio θυμός si veda *Il.* Λ 403, P 90, Σ 5 *et passim*; per un lungo colloquio di Odisseo col suo ἦτορ, detto anche καρδίη cfr. invece *Od.* v 18-23). Numerosissimi sono poi i passi in cui ἦτορ, καρδίη e θυμός sono detti ridere (Φ 389 *et passim*), piangere o gemere (K 10 *et passim*) e in generale vengono coinvolti in prima persona negli atti di fonazione.

Le teorie fonetiche greche definiscono il concetto di "voce" (φωνή) secondo un modello in larga misura invariante: φωνή è il suono prodotto da un essere vivente al fine di esprimersi e di significare. Nelle teorie biologiche monocentriche, cardiocentriche (Aristotele, Stoici, *De carnibus* pseudoippocrateo) o encefalocentriche (Ippocrate del *De morbo sacro*) l'organo produttore di φωνή è sempre identificato con il centro della vita biologica, e con la sede delle attività cognitive. La voce è così prodotta direttamente dall'organo dell'intelligenza. Principale critico del monocentrismo biologico, Galeno non crede più all'identità fra organo della voce e organo del pensiero. Il raccordo fra i due organi è tuttavia, nel suo modello, operato dai nervi vocali: e poiché la conduzione degli impulsi nervosi è istantanea, istantanea risulta la traduzione del pensiero in voce.

Un'altra caratteristica comune ai tre autori, consiste nel fatto che ciascuno di essi definisce la φωνή (voce) in relazione alla διάλεκτος (voce linguistica articolata); la διάλεκτος è una φωνή rielaborata per mezzo della lingua. Nella trasformazione della φωνή in διάλεκτος un ruolo essenziale è dunque giocato dagli organi dell'apparato fonatorio esterno, ma il primo agente di formazione della voce linguistica rimane sempre l'apparato respiratorio, identificato, o immediatamente collegato, con l'organo dell'intelligenza. Per Ippocrate, Aristotele e Galeno la φωνή non è dunque solo un occasionale rivestimento fonico del pensiero, ma va piuttosto intesa come la condizione materiale, imprescindibile, dell'esprimersi e del significare. Con questi autori non ha dunque inizio la fonetica intesa in senso specialistico, ma la teoria generale del linguaggio.

L'invarianza dei modelli greci di rappresentazione della voce e del linguaggio rende ineludibile la domanda circa una loro eventuale origine comune. Con il nucleo più antico delle trattatistica ippocratea (V sec. a. C.), siamo tuttavia già ai primordi della testualità scientifica greca. L'eventuale origine comune, se esiste, è dunque prescientifica. La particolarissima funzione giocata da Omero nei confronti della cultura greca, e la grande considerazione con cui gli scienziati naturalisti, e in particolare Aristotele, tenevano il poeta tradizionale, impone di domandarsi se una tale origine non sia da ricercare in Omero.

Del ricchissimo vocabolario fonetico di Omero sono stati presi in esame solo i lessemi paragonabili per estensione al nostro "voce". Sono stati, cioè, trattati tutti



e soli i vocaboli riferibili a classi ampie, o addirittura potenzialmente illimitate, di fenomeni vocali, e usati per descrivere i loro referenti da un punto di vista articolatorio e/o acustico-percettivo. I vocaboli contraddistinti da queste proprietà sono in Omero unicamente φθέγγομαι, αὐδή, φωνή e tutti i loro derivati, cui si aggiunge \*ὄψ.

I risultati dell'indagine possono essere così riassunti:

1. In Omero, tutti i vocaboli usati per descrivere la voce o il linguaggio dal punto di vista articolatorio, descrivono la voce o il linguaggio anche dal punto di vista dell'espressività e del significato. I vocaboli usati per descrivere la voce, o il linguaggio unicamente dal punto di vista acustico-percettivo, non possono, viceversa, descrivere la voce o il linguaggio dal punto di vista dei contenuti emotivi e significativi. Si stabilisce così una correlazione sistematica tra dinamiche di produzione articolatoria da una parte, capacità di significare dall'altra, che costituirà il fondamento della teoria del linguaggio nei secoli successivi. In base a questo criterio, i derivati di φθέγγομαι si oppongono a tutte e tre le rimanenti famiglie di denominazioni omeriche della voce.

2. Le quattro famiglie di lessemi che ripartiscono l'area semantica "voce" possono essere ulteriormente raggruppate in due coppie: a) \*ὄψ/φθόγγος; b) φωνή/αὐδή. La prima opposizione sembra stabilita tra voce significativa, definita sul piano articolatorio (\*ὄψ), e voce non significativa, o non riguardata come significativa, definita unicamente sul piano acustico-percettivo (φθόγγος-φθέγγομαι). La seconda può essere considerata come una classificazione interna dei fenomeni potenzialmente inclusi nel dominio di rappresentazione di \*ὄψ. In base ad essa la voce, come immediata capacità espressiva e presupposto di ogni possibile manifestazione vocale (φωνή), si distingue, in un rapporto da genere a specie, dalla voce linguistica articolata (αὐδή).

La coppia omerica φωνή/αὐδή si rivela così l'antenato diretto del binomio "voce/voce articolata". Un'analisi fisiologico-articolatoria più approfondita permette inoltre di stabilire che Omero è alla base della tradizione biologica monocentrica, e in particolare del cardiocentrismo di Aristotele.

Più difficile è stabilire lo statuto dell'opposizione \*ὄψ/φθόγγος, e i suoi rapporti con la coppia φωνή/αὐδή. Molti elementi lasciano tuttavia pensare che nelle due opposizioni si esprimano modi storicamente differenti di concepire il fenomeno "voce", in sé e nei suoi rapporti con il linguaggio. L'ipotesi di una pluristratificazione diacronica del vocabolario omerico della voce appare particolarmente plausibile alla luce dei seguenti dati:

1. \*ὄψ è in Omero usato a volte come sinonimo di φωνή, "voce", a volte come sinonimo di αὐδή, "voce articolata". In \*ὄψ si esprime dunque, in modo ancora indistinto, la totalità dei valori che verranno in seguito ripartiti nella coppia φωνή/αὐδή.

2. La coppia φωνή/αὐδή corrisponde in tutto e per tutto al binomio φωνή/διάλεκτος, ed è pertanto alla base delle classificazioni fonetiche utilizzate

in tutte le epoche successive. Non altrettanto si può dire della coppia \*ὄψ/φθόγγος ("voce significativa/suono della voce"), che verrà in seguito riassorbita nella distinzione "voce/suono" (φωνή/ψόφος).

3. Le espressioni in Omero usate per descrivere il dispositivo fisiologico di produzione della \*ὄψ (ὄπαι ἰέναι ἐκ στήθεος) sono in epoca postomerica riferite a φωνή.

4. \*ὄψ è, infine, un nome che già in base alle sue caratteristiche morfologiche si rivela molto antico. In Omero, \*ὄψ è usato solo in alcuni casi grammaticali, ed è formulare in contesti legati alle pratiche di trasmissione orale del testo.

In base a questi dati appare evidente che φωνή è il sostituto postomerico di \*ὄψ. Se in Omero i due termini appaiono ancora affiancati, ciò è dovuto alla pluristratificazione diacronica di quel singolare prodotto artificiale che è la lingua omerica<sup>1</sup>.

L'origine dell'opposizione "voce/voce articolata", del monocentrismo biologico, e con ciò di tutte le teorie greche della voce e del linguaggio, come pure l'atto di nascita di φωνή, termine-chiave della linguistica dei secoli successivi, è dunque da ricercarsi in Omero. Di tutti i termini qui studiati, φωνή è l'unico che passi senza sostanziali mutamenti di significato da Omero alla posteriore tradizione scientifica. Di φωνή si servono infatti tanto Ippocrate Aristotele e Galeno, quanto Platone, i commentatori di Dionisio Trace, ed in generale tutti coloro che abbiano detto, in Grecia, qualcosa in materia di teoria del linguaggio.

Ciò può avvenire perché φωνή è la voce intesa come capacità fisiologica di fonazione, che sta alla base tanto del linguaggio quanto della semplice espressività inarticolata ed animale. Un unico atto fisiologico genera insieme la voce e i suoi contenuti emotivi e/o significativi. La voce proviene infatti per Omero, come per Aristotele, dal cuore, che è insieme sede dell'emotività, dell'intelletto e della forza vitale. Per i Greci, e per Omero, che costituisce, in tutti i campi, la radice più pervasiva e profonda del pensiero greco, non è dunque pensabile un dualismo tra forma e contenuti dell'enunciazione: un solo atto fisiologico genera insieme voce e pensiero, forma materiale e contenuto della proposizione linguistica. La futura scienza del linguaggio ha così la sua prima radice in Omero, *fons et origo* del sentire e del pensare greco: «poiché fin da principio tutti hanno imparato secondo Omero»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Su una necessaria stratificazione, linguistica e concettuale, dei poemi omerici ha insistito negli ultimi anni anche Havelock, modificando in parte le sue posizioni precedenti: «I poemi vennero affidati al papiro a poco a poco (...) la forma in cui oggi li conosciamo venne raggiunta usando l'occhio non meno che l'orecchio. Questo giudizio rifletteva una revisione del mio precedente postulato, vigorosamente sostenuto in *Cultura orale e civiltà della scrittura*, che le due epopee, sebbene ovviamente fissate per iscritto (altrimenti non le possederemmo) erano composizioni primieramente orali (...). Oggi concludo: (...) i poemi quali noi li conosciamo sono il risultato di un qualche intreccio tra l'oralità e la scrittura» [1986: 17-8].

<sup>2</sup> ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες (Senofane, 21 B 10 DK).

## BIBLIOGRAFIA

### 1. EDIZIONI, COMMENTI E TRADUZIONI DI OMERO

- Homeri Opera*, recognoverunt D. B. Monro et T. W. Allen, 5 voll., Oxford 1912-20.  
*L'Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, 4 voll., Paris 1957-61.  
*L'Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, 3 voll., Paris 1955-9.  
*Iliade*, versione a cura di R. Calzecchi-Onesti, Torino, 1950.  
*Odissea*, versione a cura di R. Calzecchi-Onesti, Torino 1963.  
*Iliade*, a cura di M. G. Ciani, commento di E. Avezzi, Venezia 1990.  
*Odissea*, vol. I, libri I-IV, testo e commento a cura di S. West, traduzione di G. A. Privitera, Milano-Vicenza 1981.  
*Odissea*, vol. II, libri V-VIII, testo e commento a cura di J. B. Hainsworth, traduzione di G. A. Privitera, Milano-Vicenza 1982.  
*Odissea*, vol. III, libri IX-XII, testo e commento a cura di A. Heubeck, traduzione a cura di G. A. Privitera, Milano-Vicenza 1983.  
*Odissea*, vol. IV, libri XIII-XVI, testo e commento a cura di A. Hoekstra, traduzione a cura di G. A. Privitera, Milano-Vicenza 1984.  
*Odissea*, vol. V, libri XVII-XX, testo e commento a cura di J. Russo, traduzione a cura di G. A. Privitera, Milano-Vicenza 1985.  
*Odissea*, vol. VI, libri XXI-XXIV, testo e commento a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck, traduzione a cura di G. A. Privitera, Milano-Vicenza 1986.  
*The Iliad: a Commentary*, General Editor G. S. Kirk, 6 voll., Oxford 1990-3.  
*Inni Omerici*, a cura di R. Cassola, Milano-Vicenza 1975.  
*Scholium graeca in Homeri Iliadem*, (*Scholium vetera*), recensuit H. Erbse, I-VII, Berlin 1969-1988.

### 2. EDIZIONI DI IPPOCRATE, ARISTOTELE E GALENO UTILIZZATE NEL TESTO

#### Ippocrate:

- Hippocrates Opera omnia, Oeuvres complètes d'Hippocrate*, par E. Littré, 10 voll., Paris 1839-1861 (=Amsterdam 1973-1982).  
*Die hippokratische Schrift über die heilige Krankheit*, hrsg. von H. Grensemann, Berlin 1968.  
*Hippocrate, tome XIII, (Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules, Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition)* texte établi et traduit par R. Joly, Paris 1978.  
*Hippokrates, Über Entstehung und Aufbau menschlichen Körpers (Περὶ σαρκῶν)*, hrsg. von K. Deichgräber, Leipzig-Berlin 1935.

#### Aristotele:

- Aristotelis Analytica priora et posteriora*, recensuit W. D. Ross, Oxford 1964.  
*Aristotelis Ars rhetorica*, recognovit W. D. Ross, Oxford 1959.

- Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione*, recognovit L. Minio-Paluello, Oxford 1949.  
*Aristotelis De anima*, recognovit W. D. Ross, Oxford 1956.  
*Aristotelis De arte poetica liber*, recognovit R. Kassel, Oxford 1965.  
*Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Jaeger, Oxford 1957.  
*Aristotelis Physica*, recognovit W. D. Ross, Oxford 1950.  
*Aristotelis Politica*, recognovit W. D. Ross, Oxford 1957.  
*De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1961.  
*Histoire des animaux, tome I, livres I-IV*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1964.  
*Les parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1956.  
*Marche des animaux, Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1961.  
*Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris 1953.  
*Problemata physica*, hrsg. von H. Flaschar, Berlin 1962.  
*Problemi di fonazione e di acustica*, a cura di G. Marengi, Napoli 1962.

Galeno:

- Claudii Galeni Opera omnia*, editionem curavit C. G. Kühn, 20 voll., Leipzig 1821-1933  
 (=Hildesheim 1964-1965).

### 3. DIZIONARI, GRAMMATICHE ED OPERE DI CONSULTAZIONE

- Benveniste, E. (1935): *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris.  
 —, (1948): *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris.  
 Chantraine, P. (1933): *La formation des noms en grec ancien*, Paris.  
 —, (1953): *Grammaire homérique II*, Paris.  
 —, (1958): *Grammaire homérique I*, Paris 1958<sup>3</sup>.  
 Chantraine, P. DELG: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980.  
 Denniston, J. D. (1954): *The Greek Particles*, Oxford 1934, 1954<sup>2</sup>.  
 Ebeling, H. *Lex. hom.: Lexicon homericum*, 2 voll., Leipzig 1885.  
 Gagnepain, J. (1959): *Noms grecs en -OΣ et en -A. Contribution a l'étude du genre en indo-européen*, Paris.  
 Frisk, H. GEW: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Heidelberg 1960 e 1970.  
 Humbert, J. (1986): *Syntaxe grecque*, Paris.  
 Pokorný, J. IEW: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Bern 1959, 1989<sup>2</sup>.  
 Kühner, R. e Gerth B. *Gr.: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 4 voll., Hannover und Leipzig 1890-1904.  
 LDFE: Snell, B., *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1955-.  
 Martinet, A. (1956): *Le genre féminin en indo-européen*, «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris» LII, p. 183 sgg.  
 Meillet, A. (1930): *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris; tr. it. *Lineamenti di storia della lingua greca*, Torino 1976.  
 Porzig, W. P. (1942): *Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und Indogermanischen*, Berlin-Leipzig.  
 Risch, E. (1974): *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin 1937, 1974<sup>2</sup>.  
 Schmidt, H. *Syn.: Synonymik der griechischen Sprache*, 4 voll., Leipzig 1876, 1878, 1879 e 1886.  
 Schwyzer, E. *Gr.: Griechische Grammatik*, 4 voll., München 1939-50.  
 Wackernagel, J. (1916): *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen 1916, 1970<sup>2</sup>.

### 4. ALTRI TESTI

- Accame S. (1963): *L'invocazione alla Musa e la «Verità» in Omero ed Esiodo*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» XLI, pp. 257-81 e 385-415.  
 Andò V.: *Nymphe. La sposa e le Ninfe*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», in corso di pubblicazione.  
 August G. (1962): *Galen über die Stimme*, diss. dott. Göttingen.  
 Ax W. (1978): *Ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion*, «Glotta» LVI, 245-71.  
 —, (1986): *Laut, Stimme und Sprache, Studium zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen.  
 Barck C. (1976): *Wort und Tat bei Homer*, Hildesheim.  
 Bartonek A. (1959): *Die Wortparallelen αὐδή und φωνή in der archaischen epischen Sprache*, «Sbornik Praci Brneské univ. Rada archeol. clas.» E4, pp. 67-76.  
 Beare J. (1906): *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford.  
 Belardi W. (1972): *Problemi di cultura linguistica nella Grecia antica*, Roma.  
 —, (1975): *Tra biologia e linguaggio; contributo ad una esegesi della teoria aristotelica sul linguaggio*, «Zootecnia e vita» XVIII, pp. 49-63.  
 —, (1985): *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma.  
 Bickel E. (1926): *Homerische Seelenglaube*, München.  
 Biroud M. (1984): *La conception psychologique à l'époque d'Homère. Les organes mentaux. Etude lexicale de κῆρ, κραδίη, θυμός, φρένες*, «Cratyle» N. S. I, pp. 27-49 e II, 1-23.  
 Böhme J. (1929): *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig.  
 Bolelli T. (1948): *Il valore semasiologico delle voci ἦτορ, κῆρ e κραδίη nell'epos omerico*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» XVII, pp. 65-76.  
 Buffière F. (1956): *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 1973<sup>2</sup>.  
 Buschor E. (1944): *Die Musen des Jenseits*, München.  
 Calhoun G. M. (1935): *The Art of Formula in Homer - ΕΠΙΕΑ ΠΙΤΕΡΟΕΝΤΑ*, «Classical Philology» XXX, pp. 215-27.  
 Calogero G. (1967): *Storia della logica antica. Volume primo: L'età arcaica*, Bari.  
 Ceruti M. (1989): *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Milano.  
 Cheyns A. (1980): *La notion de φρένες dans l'Iliade et l'Odyssée*, «Cahiers de l'Institut Linguistique de Louvain», VI, pp. 121-202.  
 Chomsky N. (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge Mass.; tr. it. in: *Saggi linguistici* vol. II, Torino 1970, pp. 41-260.  
 Classen J. (1879): *Beobachtungen über der Sprache Homers*, Frankfurt.  
 Clay J. (1974): *'Démas and audé'*, «Hermes» CII, pp. 129-34.  
 Cornford T. (1912): *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Cambridge.  
 —, (1958): *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge.  
 Cozzo A. (1996): *Statuto della parola e razionalità discorsiva in Omero*, «Lexis», in corso di pubblicazione.  
 Darcus Sullivan S. (1979): *A Person's Relation to φρήν in Homer, Hesiod and Greek Lyric Poets*, «Glotta» LVII, pp. 59-73.  
 —, (1980): *How a Person Relates to θυμός in Homer*, «Indogermanische Forschungen» LXXXV, pp. 138-50.  
 —, (1987): *Πραπίδες in Homer*, «Glotta» LXV, pp. 182-93.  
 —, (1988): *Psychological Activity in Homer. A Study of Phren*, Ottawa.  
 —, (1988b): *A Multi-Faced Term: Psyche in Homer, in the Homeric Hymns and in Hesiod*, «Studi Italiani di Filologia Classica» LXXXI, pp. 151-80.

- , (1989): *The Psychic term Noos in Homer and the Homeric Hymns*, «Studi Italiani di Filologia Classica» LXXXII, pp. 152-95.
- D'Avino R. (1969): *La funzionalità di ὀνομάζω e la formula ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε*, in: *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, vol. II, Roma, p. 7 sgg.
- , (1981): *Messaggio verbale e tradizione orale: Hom. ἔπεα πτερόεντα*, «Helikon» XX-XXI, pp. 87-117.
- Deichgräber K. (1935): vedi Ippocrate.
- De Mauro T. (1994): *Capire le parole*, Bari.
- Detienne M. (1967): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris; tr. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Milano 1992.
- Diller H. (1973): *Kleine Schriften zur antike Medizin*, Berlin-New York.
- Durante M. (1971): *Sulla preistoria della tradizione poetica greca I: continuità della tradizione poetica dall'età micenea ai primi documenti*, Roma.
- , (1976): *Sulla preistoria della tradizione poetica greca II: risultanze della comparazione indoeuropea*, Roma.
- Edwards M. W. (1970): *Homeric Speech Introductions*, «Harvard Studies in Classical Philology» LXXIV, pp. 1-36.
- Ehrard H. (1942): *Diogenes von Apollonia als Biologe*, «Archiv für Geschichte der Medizin» XXXIV, pp. 335-56.
- Flaschar H. (1962): vedi Aristotele.
- Fournier H. (1946): *Les verbes "dire" en grec ancien*, Paris.
- , (1946b): *Formules homériques de référence avec verbe "dire"*, «Revue de Philologie» XX, pp. 29-68.
- Fraenkel E. (1950): *Aeschylus Agamemnon*, edited with a commentary by E. Fraenkel, 3 voll., Oxford 1950.
- Fränkel H. (1921): *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen.
- , (1951): *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York.
- Franchi S. (1979): *La musica*, in: *Storia e civiltà dei Greci*, a cura di R. Bianchi-Bandinelli, vol. VI, Milano, pp. 618-71.
- Fritz von K. (1943): *Νόος and νοεῖν in Homer*, «Classical Philology» XXXVIII, pp. 79-93.
- Fulda A. (1865): *Untersuchungen über die Sprache der Homerischen Gedichte I. Der pleonastische Gebrauch von ΘΥΜΟΣ, ΦΡΗΝ und ähnliche Wörtern*, Duisburg.
- Gambarara D. (1984): *Alle fonti della filosofia del linguaggio. "Lingua" e "nomi" nella cultura greca arcaica*, Roma.
- Gentili B. (1984): *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari.
- Gnoli R. (1959-60): *Vac. Il secondo capitolo della Sivadrsti di Somananda*, «Rivista di Studi Orientali» XXXIV, 1958-9, pp. 55-75, e XXXV, 1960, pp. 63-81.
- Gourevitch D. (1983): *L'aphonie hippocratique*, in: *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Actes du IV Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981), Genève, pp. 297-305.
- Granero E. J. (1968-9): *El elemento auditivo en la poesia de Homero*, «Revista des Estudios Clasicos» XII, pp. 55-90 e XIII, pp. 5-71.
- Grenseman H. (1968): vedi Ippocrate.
- Gresseth G. K. (1970): *The Homeric Sirens*, «Transactions of the American Philological Association» CI, pp. 203-18.
- Hainsworth J. B. (1960): *Ἄπτερος μῦθος: a concealed false division?*, «Glotta» XXXVII, pp. 263-268.
- , (1968): *The Flexibility of the Homeric formula*, Oxford.
- Harris W. (1989): *Ancient Literacy*, Harvard; tr. it. *Lettura ed istruzione in Grecia*, Bari 1993.
- Havelock E. (1963): *Preface to Plato*, Oxford; tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Bari 1973.

- , (1976): *Origins of Western Literacy*, New York; tr. it. *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova 1987.
- , (1986): *The Muse learns to write*, New Haven and London; tr. it. *La Musa impara a scrivere*, Bari 1987.
- Hjelmslev L. (1943): *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Copenhagen; tr. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino 1968.
- Ireland S., Steel F. L. D. (1975): *Phrenes as an anatomical organ in the works of Homer*, «Glotta» LIII, pp. 183-195.
- Jacks M. L. (1922): *Ἄπτερος μῦθος*, «Classical Review» XXXVI, pp. 70-1.
- Jacob F. (1970): *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris; tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Torino 1971.
- Jaeger W. (1944): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig; tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1978.
- Jahn T. (1987): *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, Zetemata 83, München.
- Janko R. (1981): *Equivalent Formulae in the Greek Epos*, «Mnemosyne» XXXIV, pp. 251-64.
- Joly R. (1978): vedi Ippocrate.
- Justesen P. Th. (1928): *Les principes psychologiques d'Homère*, Copenhagen.
- Kaimio M. (1977): *Characterization of Sound in Early Greek Literature*, Commentationes Humanarum Litterarum 53, Helsinki.
- Körner O. (1929): *Die ärztliche Kenntnisse in Ilias und Odyssee*, Leipzig.
- Krapp H. (1966): *Die akustische Kenntnisse in der Ilias*, diss. Mainz.
- Kundlien F. (1967): *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippocrates*, Zürich.
- Lanata G. (1963): *Poetica pre-platonica: testimonianze e frammenti*, a cura di G. Lanata, Firenze.
- Lanza D. (1964): *L'enkephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza*, «Maia» XVI, pp. 71-8.
- Laspia P. (1993): *Voce e voce articolata in Omero*, diss. dott. Palermo.
- , (1994): *Cervello, mente e linguaggio: Ippocrate contro il cognitivismo*, in: *Linguaggio e cognizione*, Atti del XXVII Congresso di Studi della Società di Linguistica Italiana, Palermo 27-29 Ottobre 1994, in corso di pubblicazione.
- , (1995): *Tre modelli di produzione della voce: Ippocrate, Aristotele, Galeno*, «Derive» I, 89-101.
- , (1996): *Il linguaggio degli uccelli. Aristotele e lo specifico fonetico del linguaggio umano*, in: AA. VV. *Linguistica impura. Dieci saggi di filosofia del linguaggio fra storia e teoria*, Palermo.
- Latacz J. (1968): *Ἄπτερος μῦθος-Ἄπτερος φάτις: ungeflügelte Worte?*, «Glotta» XLVI, pp. 27-47.
- Lazzeroni R. (1957): *Lingua degli dei e lingua degli uomini*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», S. II, XXVI, 1-25.
- Leclerc M. C. (1993): *La parole chez Hésiode*, Paris.
- Lenneberg (1967): *Biological Foundations of Language*, New York 1967; tr. it. *Fondamenti biologici del linguaggio*, Torino.
- Lieberman (1967): *Intonation, Perception and Language*, Cambridge Mass.
- , (1975): *On the Origins of Language: an Introduction to the Evolution of Human Speech*, New York; tr. it. *L'origine delle parole*, Torino 1980.
- Lo Piparo F. (1988): *Aristotle: the Material Conditions of Linguistic Expressiveness*, «Versus» 50/1, pp. 83-102.
- , (1989): *Aristotele, la syllabe comme modèle de signification et définition*, «Versus» 54, pp. 21-26.
- Lorimer H. (1950): *Homer and the Monuments*, London.
- Lo Schiavo A. (1983): *Omero filosofo. L'enciclopedia omerica e le origini del razionalismo greco*, Firenze.
- Luther W. (1966): *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, «Archiv für Begriffsgeschichte» X, fascicolo monografico.
- Manuli P. -Vegetti M. (1977): *Biologia ed antropologia nel pensiero antico*, Milano.

- Marengi, A. (1962): vedi Aristotele.
- , (1981): *I problemi della φωνή nell'Ἐπιτομή φυσικῶν*, «Bollettino per la preparazione dei classici» II, pp. 166-83.
- Margoliouth, D. S. (1932): *The Homer of Aristotle*, Oxford.
- Marrou, H. I. (1971): *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris s. d.; tr. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma.
- Marsh, T. E. (1979): *Magic, Poetic, Seduction: an Analysis of 'Thebein' in Greek Literature*, State University of New York et Buffalo, Ph. D. diss.
- Martin, R. P. (1989): *The Language of Heroes*, Ithaca and London.
- Maturana, H. e Varela, F. (1980): *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Dordrecht; tr. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia 1985.
- Mc Guire, D. J. (1977): *Aristotle's Attitude Towards Homer*, Ph. D. diss. Loyola University of Chicago.
- Miller, H. W. (1948): *A medical theory of cognition*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» LXXIX, pp. 168-82.
- Mondi, R. (1978): *The Function and Social Position of the κῆρυξ in Early Greece*, Ph. D. diss. Harvard University.
- Morax, P. (1951): *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain.
- Mugler, C. (1959): *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris.
- , (1963): *Les origines de la science grecque chez Homère*, Paris.
- , (1964): *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris.
- Nehring, A. (1947): *Homer's Descriptions of Synopes*, «Classical Philology» XLII, pp. 106-21.
- Ong, W. (1982): *Orality and literacy*, London and New York; tr. it. *Oralità e scrittura*, Bologna 1986.
- Onians, R. (1954): *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- Pagliari, A. (1956): *Il XX capitolo della Poetica di Aristotele*, in: *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, pp. 79-151.
- Panconcelli-Calzia, G. (1942): *Die Phonetik des Aristoteles*, Hamburg.
- Parret, H. (1992): *La voix humaine, "vox quae scribi potest"*, «Archivio di filosofia» LX, pp. 37-48.
- Parry, M. (1971): *The Making of the Homeric Verse*, The Collected Papers of M. Parry edited by A. Parry, Oxford.
- Pfohl, G. (1968): (hrsg.) *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*, Darmstadt.
- Piaget, J. (1967): *Biologie et connaissance*, Paris; tr. it. *Biologia e conoscenza. Saggio sui rapporti fra le regolazioni organiche e i processi cognitivi*, Torino 1983.
- Pohlenz, M. (1939): *Die Begründung der abendländische Sprachlehre durch die Stoa*, in: *Kleine Schriften I*, Hildesheim 1965, pp. 39-81.
- , (1959): *Die Stoa. Geschichte einer geistige Bewegung*, Göttingen; tr. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze 1967.
- Pollard, J. (1952): *Muses and Sirens*, «Classical Review» LXVI, pp. 60-3.
- Powell, B. (1991): *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge.
- Probonas, I. (1992): *Δεινή θεός αὐδήεσσα*, «Parousia» VIII, pp. 433-9.
- Rohde, E. (1894): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1890-4; tr. it. *Psiche. Culto delle anime presso i Greci*, Bari 1914-6.
- Robins, R. (1951): *Ancient and Medieval Grammar Theories*, London.
- , (1967): *A Short History of Linguistics*, London; tr. it. *Storia della linguistica*, Bologna 1971.
- Rotolo, V. (1972): *La comunicazione linguistica fra alloglotti nell'antichità classica*, in: *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, vol. I, Catania, pp. 395-414.
- Sadun Bordoni, G. (1994): *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Bari.
- Saussure, F. de (1922): *Cours de linguistique générale*, Paris 1922<sup>2</sup>; tr. it. *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Bari 1967, 1993<sup>9</sup>.
- Schottlander, R. (1964): *Frühste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*, Berlin.
- Skipp, G. P. (1978): *Καλός in Homer*, «Museum Philologicum Londiniensis» III, pp. 203-11.
- Smith, W. D. (1966): *Physiology in Homer*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» XVII, pp. 547-56.
- Snell, B. (1924): *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin.
- , (1946): *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg; tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963<sup>2</sup>.
- , (1966) *Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung*, «Archiv für Begriffsgeschichte» IX-X, 1964-66, pp. 19-21.
- , (1978) *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen.
- Solmsen, F. (1961): *Greek philosophy and the discovery of the nerves*, «Museum Helveticum» XVIII, pp. 150-67.
- , (1970): *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum*, edidit F. Solmsen, *Fragmenta selecta*, ediderunt R. Merkelbach et L. M. West, Oxford 1970.
- Spatafora, G. (1995): *Il pianto dell'usignolo nella poesia greca antica*, «Orpheus» N. S. XVI, pp. 98-110.
- Spoerri, W. (1983): *L'anthropogonie du Περὶ σαρκῶν (et Diodore I 7 3 s.)*, in: *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Actes du IV Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981), Genève, pp. 57-70.
- Stanford, W. B. (1967): *The Sound of Greek. Study in the Greek Theory and Practice of Euphony*, Berkeley and Los Angeles.
- , (1969): *The Lily Voice of the Cicadas (Iliad 3, 152)*, «Phoenix» XXIII, pp. 3-8.
- Steinthal, H. (1890-1): *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 voll., Berlin.
- Stratton, G. M. (1964): *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, Amsterdam.
- Thomson, J. A. K. (1936): *Winged Words*, «Classical Quarterly» XXX, pp. 1-3.
- Timpanaro-Cardini, M. (1928): *Originalità di Alcmeone*, «Atene e Roma» IX, pp. 233-40.
- , (1962): *Pitagorici: testimonianze e frammenti*, vol. II, a cura di M. Timpanaro-Cardini, Firenze.
- , (1964): *Pitagorici: testimonianze e frammenti*, vol. III, a cura di M. Timpanaro-Cardini, Firenze.
- Van der Valk, M. (1966): *The Formulaic Character of Homeric Poetry and the Relationship between Iliad and Odissey*, «L'Antiquité Classique» XXXV, pp. 8-70.
- Vegetti, M. (1966-9): *La medicina in Platone I-IV*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» XXI, 1966, pp. 3-39; XXII, 1967, pp. 55-70; XXIII, 1968, pp. 251-67; XXIV, 1969, pp. 3-22.
- Vernant, J.-P. (1965): *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965 e 1971; tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970 e 1978.
- Vivante, P. (1955): *Sulla designazione del corpo in Omero*, «Archivio Glottologico Italiano» XL, pp. 39-50.
- , (1975): *On Homer's Winged Words*, «Classical Quarterly» LXIX, pp. 1-12.
- Voghera, M. (1992): *Sintassi e intonazione nell'italiano parlato*, Bologna.
- Wackernagel, W. (1874): *ΕΠΙΕ ΠΤΕΡΟΝΤΑ, Ein Beitrag zur vergleichender Mythologie*, in: *Kleinere Schriften*, vol. III, Leipzig, pp. 178-251.
- Wellmann, M. (1929): *Alkmaion von Kroton*, «Archeion» XI, pp. 156-69.
- Werner, J. (1989): *Kentniss und Bewertung fremder Sprachen bei den antiken Griechen I*, «Philologus» CXXXIII, pp. 155-83.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1927): *θυμός ψυχή φρήν κραδίη*, in: *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin.
- Yorke, E. C. (1936): *The Meaning of ἄπτερος*, «Classical Quarterly» XXX, pp. 51-2.
- Zirin, R. (1980): *Aristotle's Biology of Language*, «Transactions of the American Philological Association» CX, pp. 325-47.

# INDICI

## INDEX LOCORUM

### OMERO

#### *Iliade*

- A 48: 87; 70: 33, 85; 96: 45; 188-9: 115; 201: 51; 205: 112, 117; 219: 105; 247: 34; 247-9: 36-7; 248: 84; 249: 26, 78; 297: 109, 116; 333: 67, 71-2; 363: 49; 382: 87; 482: 48; 539: 51; 593: 112; 604: 81; 608: 109.
- B 7: 51; 22: 71; 41: 74; 50: 62, 84, 106; 97: 99; 109: 50; 111: 105; 142: 115; 182: 80; 204: 2; 246: 84; 266: 59; 271: 47; 333: 48; 442: 62, 84, 106; 451-2: 116; 484-6: 59; 85; 488-90: 60-2; 489-90: 47, 79, 88; 490: 63, 115, 116, 117; 791: 102; 804: 37; 811-4: 52; 867: 64.
- Γ 26: 59; 28: 25; 53: 59; 60: 58; 63: 115; 150-2: 75-7; 152: 87; 155: 93; 161: 58; 181: 67; 198: 25; 203: 45; 221: 61, 87; 221-3: 78-9; 389: 71; 395: 115.
- Δ 24: 51; 39: 25, 116; 69: 51; 256: 51; 265: 45; 284: 51; 309: 38; 312: 51; 319: 51; 337: 51; 428-30: 38; 430: 115; 433-8: 75-77; 437-8: 37; 455: 25; 524: 112; 528: 39.
- E 30: 51; 81: 105; 170: 45; 217: 45; 230-4: 104; 250: 117; 292: 58; 339-42: 112; 417: 105; 453: 68; 454: 51; 526: 84; 696: 112; 696: 112; 698: 112; 770: 25; 784-6: 46-7; 785: 47, 63, 80; 799: 67.
- Z 54: 45; 144: 51; 163: 51; 202: 112; 343: 51; 430: 59; 496: 59.
- H 52-3: 77-8; 190: 67; 216: 111, 117; 247: 58; 356: 51.
- Θ 90: 117; 101: 51; 156: 59; 184: 67; 202: 116; 413: 115; 445: 71, 72; 461: 51; 486: 50; 578: 105.
- I 10: 62, 84, 106; 14: 50; 52: 71; 186: 84; 365: 116; 413: 34; 463: 116; 554: 115; 609: 115; 635: 116; 705-6: 112.

- K 10: 116, 117; 13: 73; 67: 97, 99, 100; 71: 105; 85: 97, 100; 89: 115; 138-9: 98-99, 100; 157-8: 99; 220: 116; 244: 116; 319: 116; 337: 45; 375: 64; 457: 97; 461: 45; 512: 80; 535: 25; 575: 112.
- Λ 12: 116; 136-7: 51, 78; 241: 47; 374: 88; 379: 45; 403: 116-7; 414: 59; 462: 87; 532: 25, 84; 579: 111; 602-3: 94-5, 96.
- M 35: 73; 255: 85; 315-28: 34; 338: 56; 353: 51; 426: 68; 442: 25.
- N 45: 57; 99: 25; 215-6: 102; 280: 116; 282: 111, 117; 334: 84; 372: 115; 412: 111; 494: 116; 487: 115; 590: 84; 619: 45; 654: 112; 732: 115; 754-7: 31.
- Ξ 17: 84; 147: 48; 147-52: 82, 88; 150: 61; 152: 116; 195: 51; 195-6: 48; 217: 88; 290-1: 52, 84; 394-401: 55; 400: 56.
- O 35: 51; 48: 51; 113: 59; 114: 51; 128-9: 25; 270: 32; 286: 25; 321: 48; 379: 24; 398: 51; 566: 117; 620: 84; 686: 55-6; 687: 99; 723: 99.
- Π 76-7: 46, 86-7; 183: 43; 242: 115; 355: 117; 481: 110; 503-5: 110; 508: 102-3; 527: 25; 720: 71.
- P 19: 49; 22: 117; 33: 51; 90: 117; 110-1: 58; 111: 115; 334: 48; 349: 109, 111; 414: 47; 420: 47; 425: 47; 431: 51; 439: 59; 499: 115; 555: 58; 646: 25; 694-6: 59; 696: 116.
- Σ 5: 117; 72: 35; 74: 49; 139: 50; 217-8: 96; 219-23: 54-5, 79-80; 222: 25, 47, 63; 308: 109; 323: 71; 419-20: 38-9, 115, 117; 482: 109; 496-7: 48; 505: 63; 569-71: 55, 58, 84; 570: 79.
- T 82: 84; 120: 51; 121: 25, 109, 116; 220: 25; 250: 32; 269: 50; 350: 62; 404-17: 34, 40.

- Υ 42: 109; 55: 105; 74-5: 52; 129: 74; 169: 111, 116; 199: 67; 248-9: 37; 344: 25; 380: 80; 403: 112; 428: 71; 486: 39.
- Φ 98: 51, 78; 212-3: 94-5, 96; 276: 85; 328: 48; 340-1: 98-100; 389: 117; 441: 116.
- X 43: 109; 75-6: 112; 90: 51; 227: 58; 325: 112; 328-9: 39; 357: 117; 372: 47; 377: 67; 447: 75; 449: 50; 451-3: 74-5; 451-2: 111, 115, 117; 461: 111.
- Ψ 39: 62, 106; 65-7: 57; 215: 84; 370: 111; 396-7: 59; 428: 117; 442: 67; 535: 67; 557: 51; 569: 50; 600: 116; 666: 67; 698: 3.
- Ω 169: 51; 169-70: 93-4; 170: 26; 193: 67; 205: 117; 307: 45, 66; 353: 63, 67; 521: 117; 514: 109; 614: 43.

#### *Odissea*

- α 14: 41; 56-7: 85; 183: 77; 282: 73; 356-9: 70; 371: 32.
- β 6: 62, 106; 268: 31; 297: 32; 362: 35; 363: 115; 401: 31.
- γ 63: 115; 187: 24; 214: 74; 227: 93; 289: 84; 302: 77; 455: 112, 117.
- δ 160: 32; 189: 67; 370: 67; 502-5: 48; 703-5: 59; 705: 116; 831-4: 33.
- ε 57: 41; 61-2: 81; 89-90: 48; 95: 112; 149: 41; 153: 41; 195: 41; 230: 41; 333-5: 41; 400: 99; 442: 43; 454: 39; 456-7: 39, 115; 458: 112.
- ζ 66: 59; 115-25: 42-3; 120-5: 64; 125: 40; 294: 99.
- η 197: 105; 308: 67.
- θ 43: 32; 44: 32; 47: 32; 63: 32; 64: 32; 67: 84; 73: 32; 80-1: 32; 87: 32; 98: 112; 105: 84; 140: 67; 166: 82; 189: 87; 254: 84; 294: 64; 400: 67; 476: 59; 480-1: 32; 490: 33; 491: 85; 499: 32.
- ι 4: 32; 166-7: 103; 251: 103; 256-7: 104-5; 267: 26; 272: 103; 301: 109; 363: 51; 403-12: 103; 456: 63-4; 473: 99; 474: 51; 497: 46; 497-9: 100-1.
- κ 67: 71; 136: 41; 147: 73; 157: 24; 221-2: 81; 226-9: 96; 229: 31, 95; 239-40: 56-7; 254: 31, 95; 291: 85; 302-5: 52; 311: 31; 374: 3; 378: 39; 543: 41.
- λ 8: 41; 121-2: 74-5; 270: 58; 443: 49; 488: 50; 552: 51.
- μ 20: 50; 39-52: 83-4, 106; 41: 106; 59-61: 51; 85-6: 56; 150: 41; 159: 106; 181: 99; 184-91: 84, 103; 187: 86; 192: 61, 87; 198: 106; 248-50: 95; 395-6: 56-7; 448-9: 41; 452-3: 79.

- ν 105-11: 43; 199: 45.
- ξ 43: 77; 89: 32, 78; 111: 112; 484: 51; 490: 117; 492: 93-4.
- ο 53: 49; 437: 77; 440: 51.
- π 95: 74; 279: 49; 354: 71.
- ρ 57: 69, 70; 153: 25; 349: 67; 514: 85; 521: 85.
- σ 178: 50; 198-9: 105.
- τ 29: 69; 175-7: 37; 380-1: 57; 471-2: 59; 518-22: 23, 34-5.
- υ 18-23: 117; 74: 59; 92: 74-5.
- φ 67: 50; 192: 51, 98; 206: 31; 386: 69; 410-1: 23, 34-5.
- χ 69: 71; 206: 31; 329: 97; 330-77: 32; 398: 69.
- ψ 172: 117; 326: 106.
- ω 48: 25; 60-1: 81; 243: 71; 413: 73; 503: 31; 529-30: 58; 533-5: 66; 535: 80; 548: 31.

#### *Inni Omerici*

- Hymn. Ap.* 162-4: 23, 64, 101.  
*Hymn. Apbr.* 159: 106.  
*Hymn. Dem.* 23: 26; 57: 26; 198: 106; 284: 26.  
*Hymn. Herm.* 51: 62; 484: 22, 101; 478: 62.  
*Hymn. XIX* 18-21: 43.

#### *Scolii*

- Schol. BL* a Γ 152: 76; ABL a K 10: 116; V a Ξ 152: 116; B a Π 527: 25; AT a Σ 251: 2; BV a Υ 169: 116; B a σ 199: 105; V a σ 199: 105.

#### IPPOCRATE

- Anat.* §1 (Littré VIII, 538): 110; (Littré VIII, 540): 109.  
*De carnibus* § 18 (Littré VIII, 606-8): 7-10, 65.  
*De morbis* IV § 56 (ed. Langholf): 10.  
*De morbo sacro* § 7 (Littré VI, 372-3): 10; § 13 (Littré VI, 384): 9; § 16 (Littré VI, 390): 9, 10; § 17 (Littré VI, 392): 3, 109.  
*Epid.* II, 4, §1 (Littré V, 122): 109, 111.

#### ARISTOTELE

- De int.* 16 a 19: 13; 16 b 25 sgg.: 53; 16 b 26: 13.  
*An. post.* A 72 b 24-5: 115; B 100 b 15: 115.  
*Phys.* A 188 a 6: 13; §§5-9, 188 a 20 sgg.: 13; H 244 b 6: 13.  
*De an.* A 404 a 27-30: 3; B 419 b 4-420 b 5: 10; 420 b 6-7: 65; 420 b 12: 65; 420 b 13-24: 14; 420 b 16: 65; 420 b 25-33: 14-5; 421 a 2: 65; 421 b 5 sgg.: 100; Γ 427 a 19-26: 3.

*De resp.* 479 b 17-9: 14, 110; 479 b 17-480 a 15: 111.  
*Hist an.* Γ 513 b 24-8: 3; Δ 535 a 27-535 b 1: 11-2; 535 a 31-2: 87; 535 b 20: 87; 535 b 25: 65; 536 a 20 sgg.: 36; 536 b 17-9: 36.  
*Part. an.* B 659 b 30-3: 12; 660 a 14-25: 11; 660 a 29-36: 36; Γ 661 b 13-5: 12; 664 a 19-b 2: 14; 665 a 7-8: 112; 665 a 15-6: 110; 665 b 7-8: 14; 665 b 11-3: 15; 665 b 22: 14; 666 a 13-6: 14; 666 a 36-b 1: 15; 666 b 17: 14; 669: a 13-4: 14; 669 a 18-20: 15; 672 b 10-8: 110; 673 a 23-4: 97.  
*De motu* 700 a 17-9: 15; 700 a 19-20: 15; 702 b 14-6: 14.  
*Gen. an.* Δ 776 a 12-7: 14; 787 b 27-8: 14; E 786 b 19-22: 15.  
*Met.* Γ 1008 a 9-10: 22; Δ 1016 b 22: 12; 1022 b 15: 13; Z 1041 b 11-32: 12, 13; 16: 12; I 1054 a 1-2: 13; Λ 1076 a 4: 2.  
*Pol.* A 1253 a 7-18: 42.

#### ALTRI AUTORI

Aezio, *Plac.* IV, 19: 54 (ed. Diels).  
 Alcmane, 3, 4: 21; 39, 3: 21 (ed. Page).  
 Archita, fr. 1: 10 (ed. Diels-Kranz).  
 Aristofane, *Av.* 1198: 22; *Pax* 805: 22; *Ran.* 492: 91.  
 Aristosseno, *El. harm.* A § 8: 29; §15: 22; §18: 29.  
 Bacchilide, 1, 77: 21; 17, 129: 21 (ed. Snell-Maehler).  
 Cicerone, *De fin. bon. et mal.* V, §18, 49: 86.  
 Dionisio d'Alicarnasso, *De comp. verb.* 197-8: 76.  
 Eraclito, fr. 42: 2; fr. 101a: 60; fr. 105: 2 (ed. Diels-Kranz).  
 Erodoto, I, 8: 60; I, 85: 22; II, 2: 65, 77, 87; II, 53: 2; II, 57: 22, 36, 101; IV, 113: 65; IV, 141: 65; VII, 117: 65.  
 Eschilo, *Agam.* 276: 69-71; 280-9: 70; 1050-1: 36; 1142-5: 36; *Coeph.* 563: 87; *Suppl.* 60: 21.  
 Esichio, *Lex. s. v. παραυδάω*: 50; *s. v. ἠεροφώνων*: 63; *s. v. θρόος*: 77.  
 Esiodo, *Theog.* 10: 73; 27-8: 77; 35: 85; 39: 85; 41: 76; 43: 73; 68: 81, 84; 79: 81; 84: 87; 97-8: 32, 87; 97: 33; 147: 41; 831: 52.  
*Etymologicum Magnum*, 152, 40: 85; 803, 52: 54.  
 Euripide, *Hec.* 555: 21; *Hel.* 1596: 21; *Hipp.* 602: 21; 1321: 21; *Ipb. Aul.* 9: 22; *Or.* 1669: 21; *Suppl.* 203-4: 22; *frgm.* 773, 23-6 Nauck: 36.  
*Nov. Test., Ev. Matth.*, 26, 34: 65 (ed. Souter).  
 Pindaro, *Nem.* III, 5: 21; III, 66: 21; VII, 81: 21; VII, 87: 21; *Ol.* I, 3: 21; I, 23: 34; I, 93: 34; II, 87: 21; VI, 62: 21; VII, 52: 34; VIII, 13: 34; *Pyth.* IV, 283: 21; V, 72: 21.  
 Platone, *Crat.* 419 e: 111; 424 c: 22; 430 a: 23, 91; 434 e: 22; *Ion* 537 a: 2; *Phil.* 18 b-c: 22; *Pol.* 277 e: 13; *Prot.* 316 d: 2; *Resp.* Γ 399 a: 22; 399 c: 22; 400 a: 22; I 598 d: 2; 598 e: 2; 599 c: 2; 600 a: 2; *Soph.* 238 b: 22; 253 a: 13; *Theaet.* 203 b: 22; *Tim.* 69 e - 70 a: 110.  
 Plutarco, *Arat.* 1021 b: 65.  
 Saffo, 57, 1: 85 (ed. Page).  
*Schol. in Dyon. Thrac.*, (Hilgard II, 175): 53; (Hilgard III, 483): 54.  
 Senofane, fr. 10: 121; fr. 11: 2 (ed. Diels-Kranz).  
 Senofonte, *Mem.* I, 4, 12: 22.  
 Sofocle, *El.* 174-9: 36; 1068: 21; *Oed. Col.* 1604: 22.  
 Strabone, I, 7 (=12 a 6 DK): 2.  
 Teofrasto, *De sens.* I, 9: 10; I, 25: 10; I, 27: 10.  
 Tucidide, I, 73: 60.  
*Vet. Test.*, Is. 17, 11: 65 (ed. Swete).

#### INDEX VERBORUM

ἀγριόφωνος: 27, 62, 64-5.  
 αἴω: 24-6, 28, 103.  
 ἀκούω: 24-6, 28, 75.  
 ἀλλόθροος: 77.  
 αὐδάω: 27, 43, 45-9, 91-2.  
 αὐδή: 20-8; 29-40, 76, 78, 80, 86, 88-9, 91, 115-7.  
 αὐδήεις: 40-3.  
 βαρβαρόφωνος: 27, 62, 64-5.  
 βαρύφθογγος: 106.  
 γηρύομαι: 21, 85.  
 γῆρυς: 77, 84-5.  
 διάλεκτος: 4, 6-17, 37, 119.  
 ἐνοπή: 73  
 ἐξαυδάω: 43, 49.  
 ἠερόφωνος: 62, 63.  
 ἦτορ: 47, 59, 60-2, 88, 107-8, 111-3, 115-7.  
 θρόος: 21, 77.  
 θυμός: 38, 39, 107, 111-3, 116-7.  
 καρδία (καρδίη, κραδίη): 62, 88, 107-8, 111-3, 116.  
 κῆρ: 39, 62, 88, 107-8, 111-3.  
 κλύω: 24-6, 33, 46, 75, 78.  
 λγύφθογγος: 62, 91, 106.  
 λγύφωνος: 62.  
 μελίγηρυς: 77, 84.  
 μεταυδάω: 43, 50.  
 μεταφωνέω: 65, 71.  
 νόος: 38, 39, 49, 88, 115-7.  
 ὀμφή: 73-4.  
 ὄσσα: 21, 73.  
 \*ὄψ: 20-8, 68, 73-89, 91, 120-1.  
 παραυδάω: 49-50.  
 ποτιφωνήεις: 62, 63-4.  
 πραπίδες: 107-9.  
 προσουδάω: 43, 67-9, 50-1.  
 προσφωνέω: 65, 71-2.  
 σθένος: 38, 39, 88, 115-8.  
 συνίημι: 24-6, 28, 66.  
 συντίθημαι: 24-6, 75.  
 φθέγγομαι: 20-8, 91, 101-2, 120.  
 φθογγή: 91, 101-3.  
 φθόγγος: 77, 84-6, 91, 101-2, 104-6, 120-1.  
 φρένες: 38, 39, 107-8, 109-110, 115-7.  
 φωνέω: 27, 51, 65, 66-71, 91-2.  
 φωνή: 4, 5, 6-17, 20-8, 47, 53-62, 72, 80, 86, 89, 91, 115-7, 119, 120-1.  
 χαλκεόφωνος: 62.  
 ψυχή: 112.

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

Accame, S.: 60.  
 Andò, V.: 43.  
 August, G.: 16.  
 Ax, W.: 6, 11, 36.  
 Barck, C.: 20.  
 Bartonek, A.: 31, 46.  
 Beare, J.: 6.  
 Belardi, W.: 13, 36, 107.  
 Benveniste, E.: 102.  
 Bérard, V.: 105.  
 Bickel, E.: 24, 107, 112.  
 Biroud, M.: 107.  
 Böhme, J.: 24, 38, 107, 110, 112, 113, 116.  
 Bolelli, T.: 107, 111.  
 Buffière, F.: 2.  
 Buschor, E.: 85.  
 Calhoun, G. M.: 67.  
 Calogero, G.: 5.  
 Calzecchi-Onesti, R.: 46, 47, 50, 93, 96, 98, 100, 105.  
 Cassola, R.: 43, 64, 101.  
 Ceruti, M.: 6.  
 Chantraine, P.: 29, 32, 40, 47, 53, 73, 77, 88, 91, 102.  
 Cheyns, A.: 107.  
 Chomsky, N.: 6.  
 Ciani, M. G.: 98.  
 Classen, J.: 67, 69.  
 Clay, J.: 29, 32, 74.  
 Cornford, T.: 3.  
 Cozzo, A.: 20.  
 Darcus Sullivan, S.: 38, 107, 115.  
 D'Avino, R.: 67, 68, 69, 95.  
 Deichgräber, K.: 7.  
 Denniston, J. D.: 38.  
 De Mauro, T.: 25.  
 Detienne, M.: 33.  
 Diller, H.: 7.  
 Durante, M.: 59, 67, 68.  
 Ebeling, H.: 30, 31, 50, 51, 65, 67, 74, 87, 108, 110, 111, 112, 116.  
 Edwards, M.W.: 44.  
 Ehrard, H.: 9.  
 Flashar, H.: 12.  
 Fournier, H.: 29, 30, 44, 46, 47, 53, 54, 65, 66, 73, 74, 91, 92, 102, 103.  
 Fraenkel, E.: 70.  
 Franchi, S.: 29.  
 Fränkel, H.: 2, 76, 107.  
 Frisk, H.: 29, 54, 73, 91.  
 Fritz von, K.: 38, 115.  
 Fulda, A.: 107.  
 Gagnepain, J.: 102.  
 Gambarara, D.: 4, 7, 37, 52, 53, 64, 73, 77, 101.  
 Gentili, B.: 29.  
 Gnoli, R.: 73.  
 Gourevitch, D.: 39.  
 Granero, E. J.: 20.  
 Grenseman, H.: 9.  
 Gresseth, G. K.: 85.  
 Hainsworth, J. B.: 29, 40, 67, 70, 97.  
 Harris, W.: 2.  
 Havelock, E.: 1, 2, 8, 12, 29, 44, 81, 82, 93, 121.  
 Heubeck, A.: 83, 85, 96, 100, 103, 106.  
 Hjelmslev, L.: 6.  
 Humbert, J.: 105.  
 Ireland, S. e Steel, F. L. D.: 107, 109.  
 Jacks, M. L.: 67.  
 Jacob, F.: 6.  
 Jaeger, W.: 4.  
 Jahn, T.: 38, 49, 107, 108, 109, 112, 117.  
 Janko, R.: 31.  
 Joly, R.: 7.  
 Justesen, P. T.: 39, 107, 110.  
 Kaimio, M.: 20, 47, 76, 105, 106.  
 Kirk, G. S.: 77.  
 Körner, O.: 39, 107, 111.  
 Krapp, H.: 20, 37, 48, 51.

Kühner-Gerth: 87, 105.  
 Kundlien, F.: 4.  
 Lanata, G.: 2.  
 Lanza, D.: 9.  
 Laspia, P.: 6, 10, 36, 54, 77, 82.  
 Latacz, J.: 67, 68, 69, 70.  
 Lazzeroni, R.: 52.  
 Leclerc, M. C.: 6.  
 Lee, D. J. N.: 107, 111.  
 Lenneberg, E.: 6.  
 Lieberman, Ph.: 6, 9.  
 Littré, E.: 7.  
 Lo Piparo, F.: 11, 12, 13, 36.  
 Lorimer, H.: 68.  
 Lo Schiavo, A.: 4.  
 Luther, W.: 24, 53, 59.  
 Manuli, P.: 9.  
 Marengi, G.: 12, 104.  
 Margoliouth, D. S.: 3.  
 Marrou, H. I.: 2.  
 Marsh, T. E.: 85.  
 Martin, R. P.: 20.  
 Martinet, A.: 102.  
 Maturana, U.: 6.  
 Mazon, P.: 47, 93, 98.  
 McGuire, D. J.: 3.  
 Meillet, A.: 80.  
 Miller, H. W.: 9.  
 Mondì, R.: 32.  
 Moraux, P.: 12.  
 Mugler, C.: 4, 76, 87, 88.  
 Nehring, A.: 39, 112.  
 Ong, W.: 12, 81.  
 Onians, R.: 4, 39, 99, 107, 110, 111.  
 Pagliaro, A.: 13.  
 Panconcelli-Calzia, G.: 13.  
 Parret, H.: 12.  
 Parry, M.: 19, 44, 68.  
 Pfohl, G.: 12.  
 Piaget, J.: 6.  
 Pohlenz, M.: 5, 34.  
 Pokorny, J.: 29, 32, 53.  
 Pollard, J.: 85.  
 Porzig, W. P.: 54.  
 Powell, B.: 12.  
 Privitera, A.: 96.  
 Probonas, I.: 40.  
 Risch, E.: 63.  
 Robins, R.: 5.  
 Rohde, E.: 107, 112.  
 Rossi, L. E.: 1.  
 Rotolo, V.: 77.  
 Sadun, Bordoni G.: 11.  
 Saussure, F. de: 6.  
 Schmidt, H.: 20, 24, 30, 40, 46, 47, 54, 65, 74, 92.  
 Schottlander, R.: 4.  
 Schwyzer, E.: 47, 105.  
 Skipp, G. P.: 82.  
 Smith, W. D.: 107.  
 Snell, B.: 2, 19, 24, 25, 33, 48, 59, 107, 108.  
 Solmsen, F.: 9, 41.  
 Spatafora, G.: 36.  
 Spoerri, W.: 7.  
 Stanford, W. B.: 29, 37, 76.  
 Steinthal, H.: 5.  
 Stratton, G.M.: 6.  
 Thomson, J. A. K.: 67.  
 Timpanaro-Cardini, M.: 9, 104, 112.  
 Van der Valk, M.: 67.  
 Varela, F.: 6.  
 Vegetti, M.: 9.  
 Vernant, J.-P.: 33, 59.  
 Vivante, P.: 67, 107.  
 Voghera, M.: 6.  
 Voigt, E.-M.: 30.  
 Wackernagel, W.: 67.  
 Wellmann, M.: 9.  
 Werner, J.: 64.  
 Wilamowitz-Moellendorff, U. von: 107.  
 Yorke, E. C.: 67.  
 Zirin, R.: 11, 36.



## INDICE GENERALE

|   |    |
|---|----|
| <i>Introduzione</i> .....   | 1  |
| CAPITOLO I  |    |
| VOCE E VOCE ARTICOLATA NELLA SCIENZA GRECA  |    |
| 1. Voce e linguaggio nella tradizione scientifica greca .....                             | 5  |
| 2. Ippocrate .....  | 7  |
| 3. Aristotele .....   | 11 |
| 4. Galeno .....   | 15 |
| 5. Un bilancio .....  | 16 |
| CAPITOLO II   |    |
| I NOMI DELLA VOCE IN OMERO .....  | 19 |
| CAPITOLO III  |    |
| LA VOCE ARTICOLATA  |    |
| 1. Sguardo di insieme .....   | 29 |
| 2. <i>αὐδή</i> .....  | 30 |
| 2.1. <i>αὐδή</i> non significa "voce umana" .....   | 30 |
| 2.2. <i>αὐδή</i> significa "voce articolata" .....  | 34 |
| 2.3. Il dispositivo fisiologico di produzione dell' <i>αὐδή</i> .....                     | 36 |
| 2.4. Fisiologia dell' <i>αὐδή</i> e processi respiratori .....                            | 39 |
| 3. <i>αὐδήεις</i> .....   | 40 |
| 4. I derivati verbali di <i>αὐδή</i> .....  | 43 |
| 4.1. Formule e formule di colloquio in Omero .....  | 43 |
| 4.2. <i>αὐδάω</i> .....   | 45 |
| 4.3. Le forme di <i>αὐδάω</i> composte con preposizioni .....                             | 49 |
| CAPITOLO IV   |    |
| LA VOCE   |    |
| 1. Sguardo di insieme .....   | 53 |
| 2. <i>φωνή</i> .....  | 54 |
| 2.1. <i>φωνή</i> è l'unità di misura comune del suono e della voce .....                  | 54 |
| 2.2. <i>φωνή</i> è l'unità di misura comune all'espressività umana e animale .....        | 56 |
| 2.3. <i>φωνή</i> è la voce come capacità fisiologica di fonazione .....                   | 57 |
| 2.4. <i>φωνή</i> è l'origine del linguaggio e dell'espressività vocale inarticolata ..... | 58 |
| 2.5. Il dispositivo fisiologico di produzione della <i>φωνή</i> .....                     | 59 |
| 3. I derivati aggettivali di <i>φωνή</i> .....  | 62 |

|   |     |
|---|-----|
| 4. I derivati verbali di φωνή.....  | 65  |
| 4.1. I derivati verbali di φωνή significano "parlare"? .....                                      | 65  |
| 4.2. φωνέω .....  | 66  |
| 4.3. Chi dà le ali alle parole? La funzionalità di φωνέω nella "formula delle parole alate" ..... | 67  |
| 4.4. Le forme di φωνέω composte con preposizioni.....   | 71  |
| CAPITOLO V  |     |
| LA VOCE SIGNIFICATIVA   |     |
| 1. Sguardo di insieme .....   | 73  |
| 2. *ὄψ .....  | 74  |
| 2.1. *ὄψ è la voce come capacità di azione sull'animo dell'ascoltatore.....                       | 74  |
| 2.2. *ὄψ: voce o parola? .....  | 75  |
| 2.3. *ὄψ e φθόγγος: voce delle Muse e voce delle Sirene.....                                      | 81  |
| 2.4. Il dispositivo fisiologico di produzione della *ὄψ.....                                      | 86  |
| CAPITOLO VI   |     |
| IL SUONO DELLA VOCE   |     |
| 1. Sguardo di insieme .....   | 91  |
| 2. φθέγγομαι .....  | 92  |
| 3. I derivati nominali e aggettivali di φθέγγομαι .....   | 101 |
| <i>Appendice I</i>  |     |
| Gli organi della vita in Omero .....  | 107 |
| <i>Appendice II</i>   |     |
| Origine della voce e origine delle parole.....  | 115 |
| CONCLUSIONI .....   | 119 |
| <i>Bibliografia</i> .....   | 123 |
| <i>Indici</i> .....   | 130 |