

Polifemo e Filottete: mostruosità e selvatichezza in Omero e Sofocle

GIULIA MARIA CHESI

I mostri che popolano il materiale immaginario della letteratura greca e latina sono oggetto di rinnovato interesse critico da parte degli studiosi. Basti ricordare, a titolo di esempio, l'articolo di Bettini (2013) sulle creature fantastiche della letteratura classica, le monografie di Hopman (2012) e di Lowe (2015) rispettivamente su Scilla e su mostri e mostruosità nella poesia augustea, così come il saggio di Gloyn, di prossima uscita per i tipi di I. B. Tauris, sulla ricezione contemporanea di prominenti figure mostruose della cultura classica¹. Questo articolo prende in esame due caratteri mostruosi e selvaggi che, come vedremo, hanno molto in comune: Polifemo nel nono libro dell'*Odissea* e Filottete nel dramma omonimo di Sofocle². È mia intenzione elucidare due punti che consentono di valutare sotto una nuova luce critica il discorso omerico e sofocleo su mostruosità e inselvaticamento. In primo luogo, sia in Omero che in Sofocle, l'uomo e il mostro vengono rappresentati come simili (c'è del mostruoso nell'umano e dell'umano nel mostruoso) e come profondamente diversi allo stesso tempo (l'uomo non è un mostro e il mostro non è un uomo). In Omero e in Sofocle il concetto di identità è quindi profondamente ambiguo. In particolare, come vedremo, nel racconto epico di Polifemo e in quello tragico di Filottete l'alterità mostruosa del Ciclope e di Filottete rappresenta, per Odisseo e Neottolemao rispettivamente, la maniera di affermare i valori che informano la loro identità eroica. In secondo luogo, l'indagine omerica e sofoclea sulla mostruosità di Polifemo e di Filottete non si esaurisce in un discorso di assimilazione culturale dell'altro al sé (caso di Polifemo, il mostro, ovvero l'altro rispetto all'eroe Odisseo) o del sé all'altro (caso di Filottete, l'eroe, che viene assimilato ripetutamente all'altro da sé, ossia l'animale). Possiamo succintamente schematizzare questo discorso nel modo seguente:

¹ Desidero ringraziare il revisore anonimo di *Commentaria Classica* per la sua lettura così scrupolosa e generosa di critiche acute e commenti preziosi – tutti i limiti e le inesattezze di questo articolo rimangono soltanto miei. Sulla mostruosità, pionieristici rimangono i lavori di Clay 1993 e Atherton 2002; si ricordano anche i volumi di Baur 1912 e Oliphant 1913 all'inizio del secolo scorso.

² Le edizioni critiche usate sono Heubeck 2007 per l'*Odissea*, Avezù e Pucci 2003 per il *Filottete*.

1. Polifemo non si comporta come Odisseo e questo tradisce la sua mostruosità. Come avremo modo di approfondire, la violenza di Polifemo è sì abominevole, ma pur sempre un tentativo di rispondere al comportamento ostile di Odisseo;
2. l'eroe Filottete vive come un animale, quindi ha perso la sua umanità; l'animalità è ciò che lo distingue. Filottete tuttavia, lo vedremo, non è un animale, ma un uomo malato che ha fatto sua la fragilità animale.

Questo secondo punto non sembra collidere con l'orizzonte di aspettative del pubblico omerico e sofocleo.

1. Polifemo

1.1 Polifemo: mostro ciclopico e *homo silvaticus*

Nel nono libro dell'*Odissea*, Polifemo viene definito 'mostro' (*Od.* 9,428: πέλωρ) e 'lui mostruoso' (*Od.* 9,257: αὐτόν τε πέλωρον). Il sostantivo *pelōr* e il relativo aggettivo *pelōros* mettono in relazione la mostruosità del Ciclope con le sue fattezze quantomeno bizzarre. Le sembianze del mostro Polifemo non sono umane perché il Ciclope è così grande da assomigliare al picco di una montagna³:

γὰρ θαῦμα' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδ' ἐξέκει
 ἄνδρι γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίψ' ὑλήεντι
 ὑψηλῶν ὀρέων... (*Od.* 9,190-192)

In un articolo pionieristico sul mostruoso, Canguilhem (1962, 29-30) osserva che l'enormità appartiene alla mostruosità e sottolinea che le montagne possono essere enormi, e tuttavia non sono mostruose:

On dira d'un rocher qu'il est énorme, mais non d'une montagne qu'elle est monstrueuse [...] Il y aurait un éclaircissement à tenter sur les rapports de l'énorme et du monstrueux [...] Sans doute parce qu'à un certain degré de croissance la quantité met en question la qualité. L'énormité tend vers la monstruosité.

Queste osservazioni ricalcano molto da vicino la situazione di Polifemo: Polifemo è grande come una montagna; tuttavia, il Ciclope è mostruoso (è troppo grande), non la montagna a cui è paragonato (una montagna è grande per definizione).

³ Per *pelōr* e termini affini significanti 'enorme', cfr. *DELG* s.v. πέλωρ; Nenci 1958, 291; Telò 2014, 31; Lowe 2015, 8-9.

L'enormità del corpo di Polifemo come misura della mostruosità del Ciclope ben spiega per quale motivo egli terrorizzi i Greci (*Od.* 9,257: δεισάντων φθόγγον τε βαρὺν αὐτόν τε πέλωρον): se Polifemo, per Odisseo, è smisuratamente grande e forte, Odisseo, per Polifemo, è piccolo, debole e un mingherlino da niente (*Od.* 9,515: ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανός καὶ ἄκικος). Questo modo specifico che Odisseo ha di guardare a Polifemo è strettamente connesso al modo di agire del Ciclope. Il gigantismo di Polifemo è l'epifania della sua alterità e fa emergere un comportamento mostruoso: in conformità alle sue dimensioni abnormi, Polifemo ha una pancia badiale (*Od.* 9,296: μεγάλην νηδύν) per divorare i Greci. L'incontro di Odisseo con Polifemo istituisce dunque il valore normativo dell'atto del vedere: vedere qualcosa, o qualcuno, implica anche categorizzare. Quella cultura del vedere e dell'essere visti, che secondo Goldhill (1998, 108) costituirebbe il fulcro della vita democratica nella *polis*, sembra avere una tradizione culturale che risale ad Omero.

Polifemo, il *pelōr* ciclopico, eguaglia una fiera mostruosa. Come un leone montano (*Od.* 9,292: ὡς τε λέων ὄρεσίτροφος), Polifemo afferra e divora due Greci, poi altri due, e poi di nuovo due (*Od.* 9,291-297, 311, 344-347), in un pasto ferale che ricorda la senecana *visceratio leonis ac lupi* (*Ep.* 19,10): egli smembra i Greci arto per arto, li mangia crudi, trangugiando insieme le loro ossa, le interiora e la loro carne umana (*Od.* 9,297 = 347, 374). La caratterizzazione bestiale di Polifemo è un elemento narrativo importante per comprendere la natura della sua trasgressione ciclopica. L'atto di divorare esseri umani, come farebbe un leone, non è cannibalismo, ma piuttosto antropofagia animale.

Mangiando i compagni di Odisseo, Polifemo agisce come una creatura in possesso di una violenza fisica brutale. Il nesso ciclopico tra antropofagia e violenza indiscriminata è ben espresso nella descrizione omerica del pasto di Polifemo dove termini attinenti alla sfera semantica del mangiare sono accostati al vocabolo specifico per indicare una forma di violenza brutta, ossia *biē*:

9,476: ἔδμεναι ἐν σπῆϊ γλαφυρῷ κρατερῆφι βίηφι
10,200: Κύκλωπός τε βίης μεγαλήτορος ἀνδροφάγοιο

In conformità con la sua violenza animale, come è stato spesso osservato, Polifemo non agisce secondo le regole rispettate dagli esseri umani; al contrario, come uno scellerato (σχέτλιος), il Ciclope viola le norme di *xenia*, mentre commette azioni sconsiderate contro i suoi ospiti divorandoli (9,295, 350-352, 478-479)⁴.

⁴ Sulla *biē* di Polifemo si segnalano, fra gli innumerevoli studi, Clay 1983, 112-113, 125, 132; Cook 1995, 94; Bremmer 2002, 143; Hopman 2012, 71; Cantarella 2014, 11-15.

La bestialità di Polifemo è enfatizzata nel nono libro dell'*Odissea* anche dal fatto che egli non pratica l'agricoltura, come del resto non coltivano la terra neanche i suoi compagni Ciclopi (9,107-111, 329-330). Polifemo lo lascia intendere quando dice che il vino di Odisseo è più buono di quello che cresce spontaneamente sulla terra dei Ciclopi (9,357-358). Inoltre, come un animale e non come un essere umano, Polifemo vive in una grotta (*Od.* 9,182, 216, 218, 235-237, 243, 298, 312, 330, 337, 395, 402, 407, 447, 458, 462; 12,210), come fanno tutti i Ciclopi (*Od.* 9,114, 400). La caratterizzazione di Polifemo come un mostro bestiale e perturbante delinea un discorso sulla sua alterità che possiamo definire un 'discorso di esclusione'. La mostruosità di Polifemo, per Odisseo, è distruttiva e funziona come un dispositivo antropopietico che fabbrica l'identità umana esplorando i pericoli coinvolti nello scambio con l'altro⁵. Tuttavia, questo discorso omerico implica inevitabilmente anche un discorso di inclusione. L'antropofagia di Polifemo significa per Odisseo preservazione della sua identità umana: solo un mostro può mangiare gli uomini; l'uomo non mangia l'uomo. Diventare come Polifemo significherebbe, per l'eroe, la perdita della sua umanità e l'oblio di se stesso. Ed infatti per quanto ad Itaca, come ha recentemente mostrato Brellinski (2015), la violenza vendicativa di Odisseo ricordi la brutalità del Ciclope, l'eroe, a differenza di Polifemo, non è un mostro: Odisseo è un eroe che uccide i suoi nemici. Il testo omerico supporta questa interpretazione. Di fronte a Euriclea, l'eroe è tutto coperto del sangue dei cadaveri dei corteggiatori di Penelope, *come un leone* dopo avere divorato un bove selvatico:

εὔρεν ἔπειτ' Ὀδυσῆα μετὰ κταμένοισι νέκυσι
αἴματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον ὥστε λέοντα,
ὅς ῥά τε βεβρωκὸς βοὸς ἔρχεται ἀγραύλιο (*Od.* 22,401-403)

Questa immagine ricalca da vicino la descrizione di Polifemo che mangia i Greci *come un leone* montano (ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος) divora la sua preda (*Od.* 9,292-293). Eppure, mentre la metafora del leone divoratore rispecchia la realtà dell'antropofagia nel caso di Polifemo, Odisseo, ovviamente, non si ciba di esseri umani. In altri termini, la metafora del leone divoratore assimila la violenza di Odisseo contro i suoi nemici ad Itaca alla violenza di Polifemo contro i Greci solo e soltanto ad un livello metaforico – Odisseo uccide, ma 'sbrana', i suoi nemici: *pace* Grethlein (2017, 225), il leone-Odisseo è molto distante dal leone-Polifemo⁶. Anche nel caso della violenza di Odisseo tutta-

⁵ Sul valore antropopietico della mostruosità di Polifemo, cfr. anche le osservazioni di Andò 2013, 18-20.

⁶ Differisco pertanto anche da Loney (2015, 65), che vede nel paragone di Odisseo con un leone divoratore una prova del fatto che Odysseus «has taken on a Cyclopean

via il linguaggio omerico ci parla dell'assurdità di fondo che sottende alla violenza umana (anche quando giustificata come l'uccisione dei Proci a Itaca): l'esercizio della violenza riduce l'eroe Odisseo, come il mostro Polifemo, alla stregua di un animale predatore.

Ora, a dispetto di tutte le sue caratteristiche mostruose, Polifemo non è strettamente un mostro: il Ciclope è in qualche modo un uomo. Più precisamente è un uomo mostruoso, un *anēr pelōrios* (*Od.* 9,187)⁷. L'umanità di Polifemo è evocata nel testo anche quando Odisseo e i suoi compagni lo descrivono come un *anēr agrios* (*Od.* 9,214-215: ἄνδρ' ἄγριον; 9,494: ἄγριον ἄνδρα). Come è stato sottolineato, l'aggettivo *agrios* esprime l'idea di ferocia ma è anche legato al campo semantico di *agros* (campo), ragion per cui può significare altresì 'che vive nei campi'⁸. Pertanto, se da un lato la descrizione di Polifemo come un uomo *agrios* sottolinea la natura selvaggia del Ciclope, dall'altra è legata anche alla sua vita rustica di pastore (*Od.* 9,188, 217, 315) e lo avvicina agli eroi. Nell'*Iliade*, i giovani guerrieri sono spesso descritti come pastori (*Il.* 5,311-313; 14,443-445; 15,545-551), come osserva Haubold (2000, 18) a proposito di questi passi iliadici: «Young warriors are often seen herding flocks»⁹. Inoltre, anche dei pastori umani si dice che essi siano selvaggi (*Od.* 11,293: βουκόλοι ἀγροῖῶται) e che vivano nei campi (*Il.* 18,162: ποιμένες ἄγραυλοι).

Non stupisce che, in quanto pastore, Polifemo condivide tratti comuni con Eumeo. Soprattutto il motivo del riposo e del sonno evidenzia la continuità tra il Ciclope ed Eumeo. Come Polifemo vive e dorme con il suo bestiame (9,187, 298), così Eumeo vive e dorme con le sue scrofe e i suoi maiali (13,407; 14,372, 524-533; 15,556-557). Il testo di Omero mette in parallelo il ritmo della vita di Eumeo e di Polifemo usando lo stesso verbo per 'dormire' (ἐνίαιε: 9,187 = 15,556). Non si tratta dell'unica somiglianza con Eumeo. Come il porcaro soffre per i suoi maiali (14,416), così Polifemo è pieno di preoccupazione per il suo montone (*Od.* 9,444-460). Come Eumeo, e con lui Filezio (*Od.* 14,5-19; 20,189), si prendono cura dei loro animali, così Polifemo

aspect». Il ritratto metaforico di Odisseo come un leone divoratore è uno dei momenti narrativi più importanti in *Od.* 22 e, come tale, è stata al centro di numerosi studi sulla *Mnēstērophonia*; per le pubblicazioni più recenti, oltre ai già citati, si rimanda agli importanti contributi di Said 2012, 362-363 e Bakker 2013, 72-73 e 155-156.

⁷ Sull'espressione *anēr pelōrios*, si rimanda, tra gli altri, anche agli studi di Troxler 1964, 178-179; Calame 1976, 314; Pucci 1998, 116.

⁸ Cfr. Valgimigli 1964, 64; Pucci 1998, 119.

⁹ Anche i condottieri di eserciti vengono associati nell'*Iliade* alla figura del pastore, ma solo a livello metaforico, nella nota immagine *poimena / poimēni laon*; cfr. Giordano (in corso di stampa), la quale discute dettagliatamente le origini vediche e bibliche dell'immagine omerica 'pastore di popoli'.

è un capraio attento: sa molto bene come accudire gli agnelli e le capre (*Od.* 9,218-222, 237-239, 338-340) e come mungere le capre (*Od.* 9,245, 308, 342); ogni mattina porta al pascolo le greggi e ogni sera ritorna con loro (*Od.* 9,315-316, 336-338, 437-438)¹⁰.

L'affezione per gli animali è un segno in direzione di una certa umanità di Polifemo. Questo è particolarmente evidente nel caso del suo caprone. Mentre i Greci scappano dalla grotta, Polifemo, ormai accecato e dolorante, parla al montone (*Od.* 9,446-460) in modo molto toccante. Come è stato osservato, la tenerezza di questo monologo mette in evidenza la ferocia del Ciclope: l'umanizzazione del montone, addolorato per l'accecamento del suo padrone, contrasta con l'antropofagia di Polifemo; se il montone potesse parlare, rivelerebbe la posizione dei Greci nella caverna, e i compagni di Odisseo, insieme al loro capo, finirebbero brutalmente uccisi da Polifemo¹¹. Se l'affetto per il montone accentua (invece di diminuirlo) la ferinità del Ciclope, sembra comunque ragionevole recuperare nel discorso affettuoso di Polifemo al suo caprone alcune affinità con il legame di fedeltà tra Odisseo e il cane Argo (*Od.* 17,311-323). Non si intende tuttavia assimilare gli atteggiamenti affettuosi di Polifemo con l'affetto che Odisseo prova per il suo cane: Polifemo è affezionato solo al suo montone (per il resto vive in assoluta solitudine: *Od.* 9,188-189, 191-192); Odisseo, invece, vuole un bene pari (e forse anzi anche maggiore) ai membri del suo *oikos*. Ulteriori dettagli testuali tradiscono tratti umani in Polifemo. Come Odisseo e gli esseri umani (*Od.* 6,125), anche Polifemo è dotato del potere della parola, che lo differenzia dagli animali e dai non Greci: il montone non parla né pensa (*Od.* 9,456); i Sintii di Lemno hanno un linguaggio rozzo, sono cioè *agriphōnoi* (*Od.* 8,294)¹².

Infine, al pari di un essere umano, Polifemo è una creatura tecnologica, per quanto la sua sia una tecnologia del tutto rudimentale. Il Ciclope accende un fuoco (*Od.* 9,251 = 308) ed è a conoscenza della lavorazione del legno e della ceramica, come possiamo dedurre dalla presenza di diversi oggetti nella sua caverna: graticci per i formaggi, boccali per il siero del latte, secchi e vasi per mungere, canestrelli intrecciati (*Od.* 9,219, 222-223, 247-248, 346). Avendo in comune con Odisseo alcuni tratti umani, non stupisce che Polifemo abbia familiarità con concetti e pratiche sociali proprie della cultura greca, come il regalo per l'ospite (9,356, 365, 517), la pirateria, il viaggiare e il commerciare (*Od.* 9,252-255 = 3,71-74, 9,279-280), e come le nozioni di *xenos* (*Od.* 9,252), *dolos*, *philos* e *biē* (9,408).

¹⁰ Su Polifemo pastore si vedano, tra gli altri, anche Austin 1975, 143-144; Clark 1989, 124-125; Clare 2002, 12.

¹¹ Cfr. O'Sullivan 1990, 13-14.

¹² Sul Ciclope come creatura parlante, cfr. Hernandez 2000, 354.

1.2 Il *mostro* Polifemo e l'*uomo* Odisseo: alterità mostruosa ed identità eroica a confronto

I molteplici punti di somiglianza che Polifemo spartisce con Odisseo non giustificano un discorso di assimilazione culturale dell'altro alle norme del sé. Questo sembra supportato dal passo 174-176 del libro nono. In questi versi il colonizzatore Odisseo applica una prospettiva antropologica a Polifemo, secondo cui o l'altro agisce come il sé o agisce contro di lui; vale a dire o Polifemo è amichevole con gli ospiti e timoroso degli dèi, o è selvaggio, ingiusto e guidato da *hybris*¹³:

ἐλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινές εἰσιν,
ἢ ῥ' οἳ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.

Polifemo, tuttavia, non rispetta le regole della *societas* umana e divora i Greci. Possiamo interpretare l'antropofagia di Polifemo come la sua particolare forma di resistenza ciclopica all'esercizio di egemonia culturale da parte di Odisseo (= o sei come me o sei un mostro). In effetti non si dice mai nel libro nono che i Ciclopi mangino gli uomini; al contrario ci viene detto che la dieta dell'abile casaro Polifemo (*Od.* 9,218-223) – come d'altra parte quella dei pastori umani (*Od.* 4,87-89) – consiste normalmente dei prodotti a base di latte che egli produce in abbondanza (9,219-223; 244-249). Solo quando Odisseo ordina a Polifemo (*Od.* 9,274: κέλεαι) di seguire le regole di ospitalità di Zeus, il Ciclope divora i Greci. L'antropofagia di Polifemo sembra apparire nel testo come un comportamento anomalo del Ciclope e un tentativo *in extremis* di resistere al nemico per preservare la propria identità. In questo senso, il discorso omerico non definisce semplicemente l'umanità «by adherence to a set of essentially Greek cultural practices, which are typically rejected by alien peoples» (Power 2011, 15). Nel racconto omerico dell'incontro di Polifemo con Odisseo, l'antropofagia del Ciclope e la sua violazione delle norme di *xenia* sembrano funzionare come un dispositivo che spinge ad interrogarsi sulla legittimità dell'idea dell'uomo come misura di tutte le cose. In altre parole, in Omero, l'esistenza di una legge umana pone sempre la questione della sua legittimità: le regole umane non sono universali; l'altro le può disconoscere. Una conseguenza cruciale è che senza il mostruoso l'uomo perderebbe l'opportunità di stabilire un discorso critico sulle regole, riflettendo su come una regola abbia una funzione normativa solo nella misura in cui qualcuno potrebbe trasgredirla.

¹³ Sullo sguardo di Odisseo come lo sguardo proprio del colonizzatore, cfr. soprattutto Malkin 1998, 160, 184-185 e Dougherty 2001, 127-130 e, più recentemente, Power 2011, 48-50 e Bakker 2013, 60.

Questa lettura dell'antropofagia di Polifemo presta il fianco ad una obiezione di fondo: per il poeta ed il suo pubblico l'atto antropofago del Ciclope è esclusivamente abominevole violenza brutta. Se dunque Polifemo agisce ingiustamente, come Odisseo afferma poco prima di accecarlo (*Od.* 9,352), la sua violenza ciclopica appare del tutto ingiustificata: che senso ha allora parlare di 'resistenza ciclopica' al colonizzatore Odisseo? Nell'ottica di un pubblico che negli anni della redazione del poema è partecipe della colonizzazione greca del Mediterraneo, l'azione violenta del Ciclope difficilmente potrebbe rappresentare la lotta del buon selvaggio contro il 'cattivo' conquistatore. L'accecamento di Polifemo è un atto di legittima giustizia retributiva da parte di Odisseo e dei suoi compagni: la vendetta di Poseidone non punisce infatti l'accecamento di Polifemo bensì la *hybris* finale di Odisseo (l'eroe si vanta di avere accecato Polifemo e rivela al Ciclope il suo vero nome). Se questo è vero, il testo omerico si presta anche ad altre osservazioni. L'Odisseo della *Kyklōpeia* non è in tutto e per tutto il cosiddetto «Ulysses Victorianus» ovvero l'uomo civilizzato che viaggia attraverso terre inesplorate e sopravvive agli indigeni violenti¹⁴. Come è stato osservato, non è da escludere a priori che l'accecamento di Polifemo rappresenti una punizione di Zeus e degli altri dèi solo dal punto di vista umano del narratore Odisseo (cfr. Odisseo al v. 9,479: τῶ σὲ Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι)¹⁵. Alla fine del libro non apprendiamo infatti che Zeus non accetta il sacrificio di Odisseo e progetta invece di annientare l'eroe e il suo equipaggio (*Od.* 9,553-555). Il rifiuto di Zeus getta un'ombra sulla vendetta di Odisseo contro il Ciclope – Odisseo stesso ci ricorda di essere l'oggetto dell'odio degli dèi (*Od.* 14,365-370). C'è di più. L'antropofagia di Polifemo è leggibile come il tentativo *in extremis* da parte di Polifemo di difendersi contro Odisseo perché l'eroe, a ben guardare, si comporta con il Ciclope più come un visitatore ostile che come un ospite. Come è stato spesso osservato, l'eroe viola ripetutamente le convenzioni di *xenia*: a) entra nella grotta senza essere invitato e si serve del formaggio dell'ospite (*Od.* 9,231-232); b) offre del vino al Ciclope solo con l'intento di ucciderlo; c) esige doni da Polifemo (*Od.* 9,229); d) dà un falso nome (*Od.* 9,366)¹⁶. Il comportamento

¹⁴ Sull'«Ulysses Victorianus», cfr. Hall 1989, 6 ss.; McKinsey 2010, 36 ss. Come ha mostrato Grethlein 2017, 141-158, il racconto omerico dell'incontro di Odisseo con Polifemo si allinea con la tradizione iconografica, che si astiene da una mera rappresentazione dell'accecamento di Polifemo come racconto della vittoriosa colonizzazione greca di popoli barbari.

¹⁵ Cfr. Gagarin 1987, 294.

¹⁶ Cfr., tra gli altri, Friedrich 1987, 125-126; Brown 1996, 24-25; Danek 1998, 179. Supponendo che Odisseo mangi il formaggio del Ciclope, mi discosto da Longo 1983, 214 e Privitera 1993, 27, n. 19, i quali sostengono che l'eroe mangi le sue scorte menzionate ai versi 212-213 (ἐν δὲ καὶ ἧα/ κωρύκῳ); per una confutazione dettagliata della

acquisitivo di Odisseo è certo una prova della sua *filotimia*: Odisseo è desideroso di entrare nella caverna e di impegnarsi in relazioni di ospitalità; prima di mangiare il formaggio, lui e i suoi compagni sono preoccupati di offrire un sacrificio agli dèi (*Od.* 9,231: ἔνθα δὲ πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν); il Ciclope non nota nulla, il che significa che i Greci mangiano solo una piccola porzione del formaggio. Resta tuttavia il fatto che i Greci sacrificano un animale che appartiene a Polifemo, quindi violano le norme di *xenia*¹⁷. In questo contesto, Odisseo mostra il comportamento poco lusinghiero di un ladro o, come indica la domanda che Polifemo rivolge all'eroe e ai suoi uomini, di un predone che reca danno agli estranei:

ὦ ξείνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλείθ' ὕγρὰ κέλευθα;
 ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μασιδίως ἀλάλησθε,
 οἷά τε ληιστῆρες, ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλώονται
 ψυχὰς παρθέμενοι κακὸν ἄλλοδαποῖσι φέροντες (*Od.* 9,252-255)

Mi sembra pertanto che si possa spiegare la violenza di Polifemo nella *Kyklōpeia* come la risposta ciclopica al fallimento di Odisseo di presentarsi al Ciclope come un ospite timoroso degli dèi. Tutto ciò non implica che l'antropofagia di Polifemo sia un atto legittimo; al contrario, lo si è detto, si tratta di un atto abominevole di indiscriminata violenza. Leggere la violenza di Polifemo come un tentativo *in extremis* di rispondere all'atteggiamento ostile di Odisseo vuol dire semmai problematizzare l'attitudine da colonizzatore che Odisseo manifesta nell'incontro con Polifemo.

2. Filottete

2.1 Filottete: malato mostruoso e *homo silvaticus*

La figura di Filottete, come osserva Schein (2013, 17), richiama molto da vicino la figura di Polifemo:

The interpretation of Philoktetes is complicated by an additional pattern of intertextuality, which associates Philoktetes not with Achilles or Odysseus but with one of Odysseus' victims, the Kyklops, Polyphemos¹⁸.

tesi di Longo e di Privitera, cfr. Cantilena in Heubeck 2007, 357. In generale, sulla *xenia* nella *Kyklōpeia*, cfr., tra gli altri, De Jong (2001: 223, 236-237); Dougherty (2001: 138-140); Rinon (2008: 78-79).

¹⁷ Cfr. Newton 1983, 140. Differisco dunque da Danek 1998, 180, secondo il quale i Greci non sacrificerebbero un animale di Polifemo ma del formaggio. Tuttavia, il verbo καίω suggerisce il sacrificio di un animale (cfr. Heubeck 2007, *ad loc.*).

¹⁸ Sulle somiglianze tra Polifemo e Filottete e gli snodi intertestuali tra la *Kyklōpeia* e il *Filottete*, cfr. lo studio seminale di Greendard 1987, 81 ss., al quale si devono ag-

Va comunque premesso che nel caso di Filottete la mostruosità è soltanto transitoria conseguenza di una malattia da cui l'eroe sarà risollevato. Nel caso di Filottete, peraltro, la mostruosità non appartiene all'essenza dell'eroe; Filottete non è un mostro, abnorme per natura: se la genealogia di Polifemo è in tutto e per tutto mostruosa perché egli fa parte della razza dei Ciclopi, Filottete è in tutto e per tutto un eroe, perché figlio di Peante; Filottete, inoltre, a differenza di Polifemo, è mostrificato dall'esclusione cui lo condanna la sua malattia. Ciò nonostante i punti di somiglianza tra questi due personaggi sono abbastanza numerosi. Se Polifemo è *l'homo silvaticus* epico, *l'anēr agrios*, Filottete è *l'homo silvaticus* tragico, o, più precisamente, l'uomo *apēgriōmenos* e *dystēnos* (*Ph.* 226-227), ossia l'uomo infelice che si è inselvaticato a seguito di una malattia selvaggia (*Ph.* 173: νόσον ἀγρίαν) procurata dal morso feroce di un serpente velenoso (*Ph.* 267: ἀγρίῳ χαράγματι)¹⁹. Polifemo e Filottete vivono nella parte più remota della terra che abitano (*Ph.* 144: ἐσχατιαῖς; *Od.* 9,182: ἐπ' ἐσχατιῆ); come il Ciclope, lo abbiamo visto, vive appartato dalla comunità dei Ciclopi, così l'eroe vive a Lemno da solo e in profonda solitudine (*Ph.* 172, 183, 228, 265, 471, 487, 689, 1018, 1070) – Filottete certo, va precisato, per costrizione, dopo che i Greci l'hanno abbandonato nella deserta Lemno²⁰. Conformemente alla sua selvatichezza, Filottete, come Polifemo, non coltiva la terra. La fertile Lemno – ci racconta il coro dei marinai (*Ph.* 708-709) – non produce grano, e a differenza che per gli uomini mangiatori di pane, gli *aneres alphēstai* (come in Omero), la caccia con l'arco per Filottete è l'unica forma di sostentamento (*Ph.* 287-289, 710-713, 1090-1094, 1108-1111, 1125-1126, 1146-1154). Come nel caso di Polifemo, anche nel caso di Filottete l'agricoltura non è la sola tecnica ignorata dall'*homo silvestris*. Filottete fa uso di una conoscenza tecnologica a dir poco rudimentale. Il suo letto è un giaciglio di foglie; le sue vesti sono dei cenci sudici del sangue della can-

giungere, ognuno con accenti diversi, Levine 2003; Davies 2003; Finglass 2006; Brillante 2009. Polifemo, va ricordato, funge da modello letterario anche per la figura del Ciclope nel *Ciclope* di Euripide, del quale tuttavia questo articolo non si occupa.

¹⁹ Cfr. Schein 2013, 17 ss. Sul processo di inselvaticamento di Filottete, cfr. anche *Ph.* 1321: σὸ δ' ἠγρίωσαι; anche in questo verso, l'idea che la selvatichezza di Filottete sia l'esito di un processo è ben espresso in greco dall'occorrenza del tempo perfetto. Non si tratta di un particolare periferico. Mentre per Filottete la selvatichezza si configura come l'esito di un processo, per Polifemo appare, per così dire, una condizione ontologica *a priori*: Polifemo è selvatico; Filottete lo *diventa*. Sull'inselvaticamento di Filottete e la selvatichezza di Polifemo, cfr. Levine 2003, 13-14. Su *agrios* come «vocabulaire métaphorique» della malattia nel *Filottete* e nei testi tragici e come termine per caratterizzare una patologia nel *Corpus Hippocraticum*, cfr. lo studio seminale di Jouanna 1988, 344-346.

²⁰ Cfr. Levine 2003, 8-12.

crena che lo tormenta; la sua coppa di legno è opera di un artigiano inesperto (*Ph.* 32-39).

Ma fatto ancora più importante, anche nel caso di Filottete un tratto fondamentale della sua selvatichezza è la sua animalizzazione. Come osservano Korhonen e Ruonakoski (2017, 134-135), morso dal serpente di Crise (*Ph.* 632, 1327-1328), Filottete, l'uomo che striscia al suolo (*Ph.* 207, 295), sembra avere introiettato la violenza del rettile: come notano Odisseo e Neottolemo, l'eroe è sempre pronto ad attaccare ed uccidere (*Ph.* 75-76). La vita passata insieme agli animali dei monti (ξυνουσίαί θηρῶν ὀρείων la chiama Sofocle, *Ph.* 936-937) spiegherebbe inoltre perché Filottete abbia adottato comportamenti propri degli animali, nonostante egli venga paragonato esplicitamente ad un animale solo alla fine del dramma in una similitudine che lo ritrae simile ad un leone (*Ph.* 1436). Se Polifemo riduce i Greci ad animali, divorandoli come farebbe un leone con la sua preda, anche le abitudini alimentari di Filottete sono animali – Filottete si sazia del cibo proprio degli animali (φορβή: *Ph.* 43, 162, 707, 711, 1108; βορά: 274, 308). Non solo: privato dell'arco, Filottete è consapevole che potrà morire di fame e diventare a sua volta, come prima di lui gli animali che era solito cacciare, cibo per predatori (*Ph.* 956-958, 1145-1153). Inoltre, come un animale, Filottete non padroneggia il *logos*²¹. All'apice del dolore causato dalla malattia che gli distrugge il piede, Filottete perde ripetutamente il controllo sull'uso del linguaggio. Incapace di parlare, egli può solo emettere selvagge grida di dolore (*Ph.* 9-10: ἀργίαις δυσφημίαις; cfr. anche 732, 739, 745-746, 754, 782, 785, 790)²². Persino la socializzazione di Filottete è animale. Abbandonato dagli uomini (*Ph.* 183: κείται μόνος ἀπ' ἄλλων), gli animali maculati e pelosi (probabilmente linci e capre selvatiche) sono i suoi unici compagni (*Ph.* 184-185: στικτῶν ἢ λασιῶν μετὰ / θηρῶν) e gli unici interlocutori del suo dolore; a loro l'eroe si rivolge in tre enfatiche apostrofi (*Ph.* 936-940, 1087-1094, 1146-1158)²³. Come osservano Korhonen e Ruonakoski, queste apostrofi sono il segno che Filottete è consapevole della propria animalità, nel senso che l'eroe, rivolgendosi agli animali con 'o voi', si immedesima e simpatizza con la vita animale²⁴. In-

²¹ Per l'assenza di *logos* negli animali, cfr. Sorabji 1993, 12-16, e più recentemente, Fögen 2007, 46-53 e 2014, 219-223.

²² Sul *nosos* di Filottete e la crisi nell'uso del linguaggio da parte dell'eroe, cfr. Biggs 1966; Podlecki 1966; Worman 2000; Chesi 2012.

²³ Come osserva Levine 2003, 14, l'aggettivo λάσιος, *hapax* in Sofocle, segna un punto di continuità fra Polifemo e Filottete e la loro vita con gli animali: anche il montone di Polifemo è λάσιος, 'lanuto' (*Od.* 9,433).

²⁴ Cfr. Korhonen e Ruonakoski 2017, 129: «Philoctetes' solemn use of 'you' to the animals has the poetic function of expressing his empathy – his imaginative participation in the animals' situation and perspective».

fine, anche la grotta in cui abita è un indizio importante (anche perché elemento scenico) dell'animalizzazione di Filottete. L'antro ha 'due bocche' (*Ph.* 16), due aperture (*Ph.* 19) e 'due porte' (*Ph.* 159, 952)²⁵. Questa configurazione architettonica della caverna assimila Filottete al porcospino, animale che secondo diverse fonti costruisce la tana munendola di due ingressi (*Arist. Hist. anim.* 612b1-9; *Thphr. De sign.* 30; *Plu. De soll. anim.* 16,972a)²⁶.

Ma Filottete, al pari di Polifemo, non è soltanto un *homo silvestris*. Come Polifemo, anch'egli è un essere mostruoso, sebbene il greco di Sofocle non lo descriva mai *expressis verbis* come tale. La mostruosità di Filottete è desumibile dal carattere mostruoso della malattia apparentemente contagiosa (*Ph.* 520) che di fatto infetta tutto l'ambiente circostante in cui vive l'eroe (*Ph.* 282-284, 1087-1088) e lo deforma e appesta al punto da fare di lui un paria²⁷. Nessuno osa avvicinare (*Ph.* 106-107) questo terribile e spaventevole vagabondo (*Ph.* 147: δεινὸς ὀδίτης): la vecchia piaga al piede – purulenta, sanguinolenta e infestata di vermi – emana un fetore insopportabile (*Ph.* 7, 42, 695-698, 783-784, 824-825, 876, 1032, 1157); Filottete non soltanto è zoppo (*Ph.* 486, 1032), si trascina per spostarsi (*Ph.* 163, 215, 291) e incespica senza volere (*Ph.* 215); egli addirittura, privo di forze (*Ph.* 486) e incapace com'è di reggersi in piedi (*Ph.* 820), si muove rotolandosi di qua e di là (*Ph.* 701-703). Come nel caso di Polifemo, anche nel caso di Filottete essere mostruoso significa abitare un corpo aberrante che spaventa (così il caso di Polifemo) o potenzialmente potrebbe spaventare (così il caso di Filottete) chi lo osserva (*Ph.* 225-229; l'eroe, rivolgendosi ad Odisseo e Neottolemo li esorta a non farsi spaventare dal suo aspetto abbruttito). C'è tuttavia qualcosa di forse ancora più inquietante nel corpo mostruoso di Filottete. La malattia, oltre a rendere l'eroe un obbrobrio inavvicinabile, lo priva della vita, pur non uccidendolo²⁸. Filottete è mostruoso perché unisce in sé due opposti inconciliabili: la vita e la morte. Come l'eroe dice di se stesso, Filottete è un morto vivente (*Ph.* 1018: ἐν ζῶσιν νεκρόν), un'ombra di fumo (*Ph.* 946: καπνοῦ σκιάν), un fantasma (*Ph.* 947: εἶδωλον).

²⁵ L'antro con due aperture è un indizio topografico della convergenza fra il Ciclope e Filottete anche nel *Ciclope* di Euripide (*Cycl.* 707). Sulla *vexata quaestio* del rapporto fra questi due testi, cfr. Seaford 1984, 48 ss.

²⁶ Cfr. Kitchell 2017, 191-192. Per il fatto di abitare in una grotta, Filottete, al pari di Polifemo, rappresenterebbe l'archetipo letterario del "cave-dwelling man"; su questo punto, cfr. Levine 2003, 5.

²⁷ Sulla malattia di Filottete e la sua 'monstrification', cfr. Worman 2000, 5-6 e Thumigher (in stampa).

²⁸ Sulla morte per Filottete come una realtà onnipresente e sempre differita si rimanda allo studio di Maudit 1995.

Mostruosa peraltro è la malattia di Filottete perché *segno* della presenza della potenza divina nel corpo dell'eroe (Filottete, lo abbiamo ricordato, viene morsiato dal serpente che custodisce l'altare della dea Crise)²⁹. Letta come manifestazione di un atto divino (*Ph.* 192-193: *θεῖα ... καὶ τὰ παθήματα κείνα*), capiamo forse meglio per quale motivo la malattia di Filottete suscita *thauma* (*Ph.* 687-691) e sia enigmatica: la sua sofferenza umana, e l'alterità che ne deriva, è inspiegabile perché indotta dall'insondabile volontà divina. La malattia di Filottete non a caso è inquadrata nel dramma in una sorta di sospensione causale. Avezzù (1988) ha ricostruito l'antefatto sulla base di alcune fonti mitografiche (Filottete, a Lemno o a Tenedo, verrebbe incaricato di offrire un sacrificio a Crise, viene però ferito dal serpente che vigila sull'altare della dea, in quanto ella rifiuta il sacrificio offerto dai Greci in espiazione della morte di Tenes, trucidato da Achille) – il *Filottete*, tuttavia, tace su tutti questi eventi. Neottolemo ci racconta che i mali di cui nel presente soffre Filottete sono mandati da un dio per impedire che l'eroe raggiunga l'esercito greco e conquisti Troia (*Ph.* 195-200); quando però Neottolemo spiega che Filottete fu ferito nell'isola di Crise (*Ph.* 194), il giovane non accenna affatto alla causa di questo ferimento. Se accettiamo l'ipotesi che la malattia di Filottete sia un enigma, allora possiamo concludere che l'enigma di Filottete rimane irrisolto: anche quando Eracle ci spiega come, quando e perché Filottete guarirà (*Ph.* 1423-1439), noi continuiamo ad ignorare la causa dei patimenti dell'eroe. Se la malattia di Filottete pone il dilemma «Perché la malattia e perché la sofferenza del corpo?», il *Filottete* si configura come un dramma enigmatico proprio perché non ci fornisce nessuna risposta³⁰.

La caratterizzazione orripilante e mostruosa della malattia di Filottete rientra in un discorso di esclusione sulla *anormalità* di un eroe che, ironia della sorte (?), non ha mai escluso o respinto nessuno (*Ph.* 684: *ὄς οὐτ' ἔρξας τιν' οὐ τι νοσφίσας*). L'esclusione di Filottete è esplicita nel testo. Anche se nessun personaggio lo deride mai apertamente, l'eroe pensa che l'esercito greco, i suoi capi e Odisseo si prendano gioco di lui a causa del suo aspetto terrificante (*Ph.* 257-259, 1023)³¹. Tuttavia, come nel caso di Polifemo, la mostruosa alterità di Filottete non è soltanto parte di un discorso di esclusione. La mostruosità di Filottete funziona come un dispositivo antropopietico che

²⁹ Il *monstrum* (da *monstare*) è sempre il veicolo di un messaggio o di un evento, e in un mostro opera il divino, cfr. Nenci 1957-1958, 290-291. In particolare in greco il termine *pelōr* rimanda etimologicamente al termine *teras* (prodigio) – cfr. *DELG*, s.v. *πέλωρ*; Troxler 1964, 174-178; Hopman 2012, 75-76 – e designa creature divine, cfr. Roessel 1989, 32-33; Birge 1993, 19-20.

³⁰ Sulla dimensione enigmatica della malattia di Filottete, cfr. Chesì 2012, 308-310.

³¹ Su questo punto, cfr. Thumiger (in stampa), la quale suggerisce di parlare di 'internalised mockery' di Filottete.

mette in discussione la nozione stessa di alterità. A ben guardare, Filottete infatti non è in tutto e per tutto una vittima della sua malattia e dell'esclusione a cui lo condannano i Greci, nonostante egli stesso sostenga di essere la vittima della violenza di Odisseo (*Ph.* 314: Ὀδυσσεῆως βία). Quando, come abbiamo appena visto, Filottete afferma di essere il dileggio dei Greci, l'eroe rimprovera ai Greci proprio quello che non dovrebbero fare, cioè deriderlo ed emarginarlo: nella 'civiltà di vergogna' essere derisi rappresenta un oltraggio intollerabile. Filottete inoltre è il primo a parlare dell'aspetto mostruoso della malattia che lo sevizia. In quest'ottica, la mostrificazione nosologica di Filottete si configura innanzitutto come un'esperienza soggettiva che acquisisce una valenza decisamente positiva: l'aspetto soggettivo della malattia consente all'eroe di parlare del suo dolore e di condividere la sua sofferenza con gli altri³². C'è dell'altro. Per quanto i Greci abbiano abbandonato Filottete a Lemno, essi non possono fare a meno dell'eroe appestato. Tutta l'azione tragica del *Filottete* si snoda a partire dalla necessità per i Greci di *rientrare* a Lemno e ristabilire un contatto con l'eroe abbandonato a se stesso: senza Filottete e il suo arco, non sarà mai possibile espugnare Troia. In questa prospettiva, l'esclusione di Filottete, per quanto prolungata negli anni (l'eroe è a Lemno ormai da dieci anni, *Ph.* 312, 715), è soltanto temporanea.

Allo stesso livello, sembra legittimo supporre che l'inselvaticamento animale, per Filottete, non rappresenti soltanto una condizione che l'eroe è costretto a subire supinamente. Come osservano Korhonen e Ruonakoski (2017, 144), Filottete «understands the interdependency of animal life»: quando, come abbiamo visto, una volta spossessato dell'arco, Filottete teme di diventare cibo per gli animali, l'eroe non sta solo lamentando la riduzione della sua umanità ad animalità; al contrario, egli mostra di capire che nella catena alimentare anche gli esseri umani, normalmente cacciatori, sono fonte di cibo e sostentamento per altri predatori (*Ph.* 954-960).

2.2 L'umanità fragile di Filottete: un altro modo di essere eroi

L'animalizzazione e la mostrificazione di Filottete non giustificano una prospettiva critica secondo la quale Filottete sarebbe sullo stesso piano dell'animale. A dispetto del processo nosologico di imbestiamento e di mostrificazione che condanna l'eroe ad una esistenza animale e mostruosa fatta di stenti e di dolori impossibili (*Ph.* 508: δυσοίστων πόνων), Filottete è e rimane un uomo greco. Nonostante gli anni trascorsi in isolamento forzato a Lemno, Filottete è in grado di interagire con Odisseo e Neottolemo perché condivide con loro un codice etico incentrato innanzitutto sul valore della

³² Su questo punto cfr. Thumiger (in stampa), la quale a questo proposito parla di «auto-pathographical eloquence» di Filottete.

pietà, *eleos*³³. Filottete inoltre non si percepisce soltanto come un uomo inselvatichito (cfr., tra tutti, *Ph.* 226); egli non smette di giudicare i comportamenti umani secondo il codice etico della condotta eroica (*Ph.* 475-476)³⁴. Non a caso Filottete è perfettamente consapevole di essere l'erede di Eracle, del quale custodisce l'arco (*Ph.* 801 ss., 1131), e seppure abbandonato dall'esercito greco sull'isola dispersa di Lemno, non smette di interessarsi delle sorti di quelli che un tempo furono i suoi compagni in guerra, ossia Achille, Aiace, Nestore e Patroclo (*Ph.* 332 ss., 414, 421 ss., 433 ss.). Ciò non vuol dire, come invece suggeriscono Brillante (2009, 59) e Schein (2013, 17), che l'animalità di Filottete sia solo esteriore, un'apparenza ingannevole. Diventare animale, nel caso di Filottete – l'uomo ridotto in solitudine e costretto a sopravvivere di caccia – non significa smettere di esistere in quanto uomo, ma al contrario incarnare, in un corpo martoriato, un altro modo di esistere in quanto uomo: essere fragile e vulnerabile come è fragile e vulnerabile l'animale quando, per esempio, è esposto alla violenza del cacciatore. Conformemente a ciò, nel merito di Filottete, la vita con gli animali non rappresenta in tutto e per tutto un processo di progressiva disumanizzazione. Filottete, l'uomo malato e animale, non smette mai di esistere *qua* uomo. Anche se è ragionevole supporre che le virtù eroiche di Filottete diventino di fatto la prova tangibile del solipsismo dell'eroe (a chi ancora dare prova di coraggio una volta relegato nella deserta Lemno ed escluso dal consesso umano?), Filottete, anche quando è ridotto in fin di vita dalla cancrena che lo divora e consuma (*Ph.* 7, 313, 694, 745, 795), è di fatto l'eroe senza il quale Troia non potrà mai essere espugnata. Sotto questa luce critica, Filottete difficilmente occuperebbe uno spazio liminale tra natura e cultura, come suggerito da Vidal-Naquet nel famoso saggio *Philottète de Sophocle et l'éphébie* (1972): per il fatto di essere un uomo malato che incorpora in sé attributi animali, Filottete sembra esistere ed agire in una sfera che appartiene tanto all'ordine della cultura quanto a quello della natura. In quest'ordine di idee, la visione tragica dell'uomo nel *Filottete* non si presta facilmente ad una lettura dicotomica basata sull'opposizione antropocentrica tra condizione umana e condizione animale. L'umanità animale di Filottete sembra piuttosto invitare il lettore ad accogliere quello che, sulle orme di Vattimo, non esiterei a chiamare un pensiero critico *debole*, ossia un giudizio incline a guardare alla fragilità dell'eroe come al primo punto di continuità tra

³³ Per la retorica di *eleos* nel *Filottete*, cfr. Prauscello 2010.

³⁴ Su questo punto cfr. Spiegel (in stampa, cap. 1). Secondo Spiegel, la selvatichezza di Filottete sarebbe il prodotto di una tensione retorica tra due focalizzazioni drammatiche tra di loro opposte sulla condizione dell'eroe che mettono in discussione il carattere oggettivo della descrizione di Filottete come *homo silvestris*: Filottete si percepisce come un uomo selvaggio e un uomo greco; i Greci invece lo percepiscono come un uomo inselvatichito.

esistenza umana ed esistenza animale. Se è vero che con Filottete essere eroe vuol dire essere malato ed estenuato, e se è vero che la vittoria dei Greci a Troia dipende da lui, allora il discorso tragico sofocleo ci fa riflettere su un punto importante. Come il soldato piccolo e dalle gambe storte in un tetrametro di Archiloco (fr. 114W), anche Filottete mette in crisi una certa idea di eroismo, quella cioè che fa dell'eroe l'uomo bello, forte e valoroso in battaglia. Filottete, il quale, certo soltanto una volta guarito, deciderà le sorti della vittoria greca su Troia uccidendo Paride (*Ph.* 1423-1428), pure ci ricorda che le grandi vittorie dipendono dai deboli e non dai gagliardi: dopo tutto è un uomo storpio e sfiancato dal dolore di un piede ulcerato che Odisseo e Neottolemo devono ricondurre all'accampamento greco prima di potere vincere a Troia (*Ph.* 1329-1341, 1376-1379). Ora, in un dramma in cui Odisseo è una figura cinica e machiavellica che non ha nulla di eroico, è l'eroismo di Neottolemo che esce rafforzato e rinnovato dal confronto con Filottete. Sarà infatti Neottolemo ad accompagnare Filottete alla nave: l'eroe giovane, forte e generoso è affiancato da un eroe fragile e attempato. Filottete d'altra parte, *qua* reietto ridotto a vivere come un animale, incarna una sorta di *alter ego* di Neottolemo. Filottete lo lascia intendere quasi esplicitamente quando, rivolgendosi ad Odisseo, definisce Neottolemo «indegno di te ma degno di me» (*Ph.* 1009).

Sotto questa luce critica, *pace* Dall'Olio (2014), l'esclusione che l'eroe malato Filottete subisce da parte dei Greci non si traduce in una mancata integrazione, ma piuttosto problematizza la sua integrazione tra le fila dell'esercito greco: il fatto che Filottete, solo ed esclusivamente una volta che sarà guarito, combatterà a fianco di Neottolemo ci informa sulla violenza 'clinica' della guerra che appare lo specchio della violenza nosologica sofferta da Filottete – come la malattia dell'eroe, anche la guerra dei Greci divide gli uomini tra malati (esclusi dalla lotta) e sani (atti al combattimento), tra vivi e sopravvissuti. Ciò nonostante la scrittura del *Filottete* 'infetta' il lettore perché lo rende sensibile alla malattia del suo protagonista, all'umanità malata di un eroe che si è imbestiato e ha trascorso lunghi anni della sua vita in balia della propria solitudine.

* * *

Abbiamo visto come nell'*Odissea* e nel *Filottete* l'identità di Polifemo e di Filottete sia profondamente ambigua: Polifemo è un mostro umano e Filottete è un eroe mostruoso. Tuttavia, tale ambiguità non è da intendersi come l'effetto di un banale gioco delle parti, un gioco cioè in cui gli attributi umani e mostruosi di questi personaggi vengono interscambiati. Parlare di mostruoso con Omero e Sofocle significa piuttosto riflettere sul carattere ineffabile della categoria 'mostro' (un discorso sul mostruoso è anche un discorso sul-

l'umano e viceversa), confrontarsi di pari passo con i limiti della categoria 'uomo', e aprire così un discorso sulla figura del mostro come una presenza antropopoitica che mette in discussione una sicura definizione del concetto di uomo. Omero e Sofocle sembrano invitare il lettore a considerare la possibilità che esistere in quanto uomo è occupare uno spazio liminale tra diventare un essere mostruoso e preservare la propria umanità. Anche per questo l'umanesimo di Sofocle e di Omero decentra e problematizza una visione antropocentrica della realtà e dei fini dell'uomo.

Bibliografia

- Andò 2013 = V. Andò, *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica*, Roma-Caltanissetta 2013.
- Atherton 2002 = C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, «Nottingham Classical Literature Studies» 6, Bari 2002.
- Austin 1975 = N. Austin, *Archery at the dark of the moon. Poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley 1975.
- Avezù 1988 = G. Avezù, *Il ferimento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*, Bari 1988.
- Avezù e Pucci 2003 = G. Avezù - P. Pucci, Sofocle, *Filottete*, traduzione di G. Cerri, Milano 2003.
- Bakker 2013 = E. J. Bakker, *The meaning of meat and the structure of the Odyssey*, Cambridge 2013.
- Baur 1912 = P. V. C. Baur, *Centaur in ancient art: the archaic period*, Berlin 1912.
- Bettini 2013 = M. Bettini, *I mostri sono buoni per pensare*, in R. Paris - E. Setari - N. Giustozzi (edd.), *Mostri: creature fantastiche della paura e del mito*, Milano 2013, 18-31.
- Biggs 1966 = *The disease theme in Sophocles' Ajax, Philoctetes and Trachiniae*, «CPh» 61, 1966, 223-235.
- Birge 1993 = D. Birge, *Ambiguity and the stag hunt in Odyssey 10*, «Helios» 20, 1993, 17-28.
- Brelinski 2013 = T. Brelinski, *Medon meets a Cyclops: Odyssey 22.310-380*, «CQ» 65, 2015, 1-13.
- Bremmer 2002 = J. Bremmer, *Odysseus versus the Cyclops*, in S. des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998, Bergen 2002, 135-152.
- Brillante 2009 = C. Brillante, *Filottete: elementi tradizionali, riprese e innovazioni sofoclee*, «QUCC» 93, 2009, 49-77.
- Brown 1996 = C. G. Brown, *In the Cyclops' cave: revenge and justice in Odyssey 9*, «Mnemosyne» 49, 1996, 1-29.
- Calame 1976 = C. Calame, *Mythe grec et structures narratives. Le mythe de Cyclopes dans l'Odyssée*, «ZAnt» 26, 1976, 311-328.
- Canguilhem 1962 = G. Canguilhem, *La monstrosité et le monstueux*, «Diogène» 40, 1962, 29-43.

- Cantarella 2014 = E. Cantarella, *Ippopotami e Sirene. I viaggi di Omero e di Erodoto*, Bari 2014.
- Chesi 2012 = G. M. Chesi, *A few notes on nosos and language in Sophocles' Philoctetes*, «*Logeion*» 2, 2012, 304-310.
- Clare 2002 = R. J. Clare, *Representing monstrosity: Polyphemus in the Odyssey*, in C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, Bari 2002, 1-17.
- Clark 1989 = M. Clark, *Adorno, Derrida, and the Odyssey: a critique of center and periphery*, «*Boundery*» 2, 1989, 109-128.
- Clay 1993 = J. S. Clay, *The generation of monsters in Hesiod*, «*CPh*» 88, 1993, 105-116.
- Cook 1995 = E. Cook, *The Odyssey in Athens: Myths of Cultural Origin*, Ithaca NY 1995.
- Dall'Olio 2014 = F. Dall'Olio, *L'eroe malato. Esclusione e mancata integrazione nell'Oreste di Euripide e nel Filottete di Sofocle*, «*Maia*» 66, 2014, 244-259.
- Danek 1998 = G. Danek, *Epos und Zitat. Studien zur Quellen der Odyssee*, Wien 1998.
- Davies 2003 = M. Davies, *Philoctetes: wild man and helper figure*, «*PP*» 58, 2003, 347-355.
- De Jong 2001 = I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001.
- Dougherty 2001 = C. Dougherty, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford 2001.
- Finglass 2006 = P. J. Finglass, *The hero's quest in Sophocles' Philoctetes*, «*Prometheus*» 52, 2006, 217-224.
- Fögen 2007 = T. Fögen, *Antike Zeugnisse zu Kommunikationsformen von Tieren*, «*A&A*» 53, 2007, 39-75.
- Fögen 2014 = T. Fögen, *Animal communication*, in G. Campbell (ed.), *Oxford Handbook of Animals*, Oxford 2014, 216-232.
- Friedrich 1987 = R. Friedrich, *Heroic man and polymetis: Odysseus in the Cyclopeia*, «*GRBS*» 28, 1987, 121-133.
- Gagarin 1987 = M. Gagarin, *Morality in Homer*, «*CPh*» 82, 1987, 285-322.
- Giordano [in uscita] = M. Giordano, *Animals, governance and warfare in the Iliad and Aeschylus' Persians*, in G. M. Chesi - F. Spiegel (edd.), *Posthumanism and Classical Literature*, London.
- Gloyn [in uscita] = E. Gloyn, *Between Scylla and Charybdis. The Ancient Monster in the Modern World*, London.
- Goldhill 1998 = S. D. Goldhill, *The seductions of the gaze: Socrates and his girlfriends*, in P. Cartledge - P. Millett - S. von Reden (edd.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge 1998, 105-124.
- Greengard 1987 = C. Greengard, *Theatre in Crisis. Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in Philoctetes*, Amsterdam 1987.
- Grethlein 2017 = J. Grethlein, *Die Odyssee. Homer und die Kunst des Erzählens*, München 2017.
- Hall 1989 = E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Haubold 2000 = J. Haubold, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge 2000.

- Hernandez 2000 = P. N. Hernandez, *Back in the cave of the Cyclops*, «AJP» 121, 2000, 345-366.
- Heubeck 2007 = A. Heubeck, *Omero, Odissea*, 3 (libri IX-XII), traduzione di G. A. Privitera, con un'appendice a cura di M. Cantilena, Milano 2007¹¹.
- Hopman 2012 = M. Hopman, *Scylla. Myth, Metaphor, Paradox*, Cambridge 2012.
- Jouanna 1988 = J. Jouanna, *La maladie sauvage dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque*, «Mètis» 3, 1988, 343-360.
- Kitchell 2017 = K. F. Kitchell, 'Animal literacy' and the Greeks: *Philoctetes the hedgehog and Dolon the weasel*, in T. Fögen - E. Thomas (edd.), *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin 2017, 183-204.
- Korhonen e Ruonakoski 2017 = T. Korhonen - E. Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece. Empathy and Encounter in Classical Literature*, London 2017.
- Levine 2003 = D. B. Levine, *Sophocles' Philoctetes and Odyssey 9: Odysseus vs. the cave man*, «Scholia» 12, 2003, 3-26.
- Loney 2015 = A. C. Loney, *Eurykleia's silence and Odysseus' enormity: the multiple meanings of Odysseus' triumphs*, «Ramus» 44, 2015, 52-74.
- Longo 1983 = O. Longo, *Fra Ciclopi e leoni*, «Belfagor» 38, 1983, 212-222.
- Lowe 2015 = D. Lowe, *Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry*, Ann Arbor 2015.
- Malkin 1998 = I. Malkin, *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*, Berkeley 1998.
- Maudit 1995 = C. Maudit, *Les morts de Philoctète*, «REG» 108, 1995, 339-370.
- McKinsey 2010 = M. McKinsey, *Hellenism and the Postcolonial Imagination: Yeats, Cavafy, Walcott*, Madison-Vancouver 2010.
- Nenci 1957-1958 = G. Nenci, *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, «AAT» 92, 1957-1958, 275-311.
- Newton 1983 = R. M. Newton, *Poor Polyphemus: emotional ambivalence in Odyssey 9 and 17*, «CW» 76, 1983, 137-142.
- O'Sullivan 1990 = J. N. O'Sullivan, *Nature and culture in Odyssey 9?*, «SO» 65, 1990, 7-17.
- Oliphant 1913 = S. G. Oliphant, *The story of the Strix*, «TAPhA» 44, 1913, 133-149.
- Podlecki 1966 = A. J. Podlecki, *The power of the world in Sophocles' Philoctetes*, «GRBS» 7, 1966, 233-250.
- Power 2011 = H. Power, *Homer's Odyssey. A Reading Guide*, Edinburgh 2011.
- Prauscello 2010 = L. Prauscello, *The language of pity: eleos and oiktos in Sophocles' Philoctetes*, «CCJ» 56, 2010, 199-212.
- Privitera 1993 = G. A. Privitera, *L'aristia di Odisseo nella terra dei Ciclopi*, in R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Scritti in onore di B. Gentili, Roma 1993, 19-43.
- Pucci 1998 = P. Pucci, *The I and the other in Odysseus's story of the Cyclopes*, in P. Pucci, *The Song of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham 1998, 113-130.
- Rinon 2008 = Y. Rinon, *Homer and the Dual Model of the Tragic*, Ann Arbor 2008.
- Roessel 1989 = D. Roessel, *The stag on Circe's Island: an exegesis of a Homeric digression*, «TAPhA» 119, 1989, 31-36.
- Said 2012 = S. Said, *Animal similes in Odyssey 22*, in F. Montanari - A. Rengakos - C. Tsagalis (edd.), *Homeric Contexts. Neanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, «Trends in Classics» 12, Berlin 2012, 347-368.
- Schein 2013 = S. Schein, *Sophocles, Philoctetes*, Cambridge 2013.

- Seaford 1984 = R. Seaford, Euripides, *Cyclops*, Oxford 1984.
- Sorabji 1993 = R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, New York 1993.
- Spiegel [in uscita] = F. Spiegel, *Dispersed Agency. Plotting Exclusion in Sophocles' Plays*, London.
- Telò 2014 = M. Telò, *On the sauce: Cratinus, Cyclopean poetics, and the roiling sea of epic*, «Arethusa» 47, 2014, 303-320.
- Thumiger [in uscita] = C. Thumiger, *Animality, illness and dehumanisation: the phenomenology of illness in Sophocles' Philoctetes*, in G. M. Chesi - F. Spiegel (edd.), *Posthumanism and Classical Literature*, London.
- Troxler 1964 = H. Troxler, *Sprache und Wortschatz in Hesiod*, Zürich 1964.
- Valgimigli 1964 = M. Valgimigli, *Il canto di Polifemo. Il libro 9 dell'Odissea*, Milano 1964.
- Vidal-Naquet 1972 = P. Vidal-Naquet, *Philoctète de Sophocle et l'éphébie*, in J-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, 161-184.
- Worman 2000 = N. Worman, *Infection in the sentence: discourse of disease in Philoctetes*, «Arethusa» 33, 2000, 1-36.

Abstract: In this paper, I explore two monstrous and savage characters who have much in common: Polyphemus in the *Cyclopeia* and Philoctetes in the Sophoclean play. I want to make two points, which shall contribute some new perspectives on monstrosity and bestiality in Homer and Sophocles. Firstly, in Homer as in Sophocles, monstrosity and bestiality are represented in contrast as well as in continuity with heroic humanity. Homeric and Sophoclean identity, then, is profoundly ambiguous. In particular, as I argue, in the Homeric and Sophoclean narratives, monstrous and savage alterity is not just a threat to the heroic identity of Odysseus (in the *Cyclopeia*) and of Neoptolemus (in the *Philoctetes*). Secondly, the Homeric and Sophoclean exploration of monstrosity and savagery does not abide by a discourse of cultural assimilation of otherness to the norms of self. Rather, it problematizes a reading of *Odyssey* 9 and of *Philoctetes* as promoting a discourse of assimilation of diversity.

GIULIA MARIA CHESI
giuliamaria@cantab.net