

# Ecdotica

7  
(2010)

**Alma Mater Studiorum. Università di Bologna  
Dipartimento di Italianistica**

**Centro para la Edición  
de los Clásicos Españoles**

 **Carocci editore**

*Comitato direttivo*

Gian Mario Anselmi, Emilio Pasquini, Francisco Rico

*Comitato scientifico*

Edoardo Barbieri, Francesco Bausi, Pedro M. Cátedra,  
Roger Chartier, Umberto Eco, Conor Fahy, Inés Fernández-Ordóñez,  
Domenico Fiormonte, Hans-Walter Gabler, Guglielmo Gorni †,  
David C. Greetham, Neil Harris, Lotte Hellinga, Mario Mancini,  
Armando Petrucci, Amedeo Quondam, Ezio Raimondi, Roland Reuss,  
Peter Robinson, Pasquale Stoppelli, Alfredo Stussi,  
Maria Gioia Tavoni, Paolo Trovato

*Responsabile di Redazione*

Loredana Chines

*Redazione*

Federico Della Corte, Rosy Cupo, Laura Fernández,  
Luigi Giuliani, Camilla Giunti,  
Amelia de Paz, Andrea Severi, Marco Veglia

*On line:*

<http://ecdotica.org>

Alma Mater Studiorum. Università di Bologna,  
Dipartimento di Italianistica,  
Via Zamboni 32, 40126 Bologna  
[ecdotica.dipital@unibo.it](mailto:ecdotica.dipital@unibo.it)

Centro para la Edición de los Clásicos Españoles  
Don Ramón de la Cruz, 26 (6 B)  
Madrid 28001  
[cece@cece.edu.es](mailto:cece@cece.edu.es)  
[www.cece.edu.es](http://www.cece.edu.es)

Con il contributo straordinario dell'Ateneo di Bologna  
e con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio in Bologna



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

C<sup>E</sup>E

CENTRO PARA LA EDICIÓN DE LOS  
CLÁSICOS ESPAÑOLES



FONDAZIONE  
CASSA DI RISPARMIO  
IN BOLOGNA

Carocci editore,  
Via Sardegna 50, 00187 Roma  
tel. 06.42818417, fax 06.42747931

# INDICE

## Saggi

Canoni liquidi, a cura di DOMENICO FIORMONTE

D.F., Senza variazione non c'è cultura 7

MARCELLO BUIATTI, I linguaggi della vita 9

GIAN LUIGI PRATO, Gli scritti biblici tra utopia del  
canone fisso e fluidità del testo storico 19

GIOVANNI CERRI, Omero liquido 31

NEIL HARRIS, A Whimsy on the History of Canon 42

UGO ROZZO, La tipografia nelle illustrazioni dei libri del  
Seicento 55

**Foro.** *Gli studi testuali nel mondo anglofono* 75

ROGER CHARTIER, Historicité des textes et lisibilité  
des œuvres 75

GIORGIO INGLESE, Autore/lettore, testo/edizione:  
il quadrato magico 86

GARY TAYLOR, Editoria 90

HANS WALTER GABLER, Thoughts on Scholarly Editing 103

**Testi.** *Nei primordi dell'ecdotica romanza*, a cura di LINO  
LEONARDI

Testi di GASTON PARIS, PAUL MEYER, WENDELIN FOERS-  
TER, UGO ANGELO CANELLO e JOSEPH BÉDIER 127

## Questioni

SIMONE ALBONICO, Ecdotiche al bivio	167
WENDY PHILLIPS-RODRÍGUEZ, Some considerations about reading stemmata	182
PAOLO TROVATO, La doppia <i>Monarchia</i> di Prue Shaw (con una postilla sulla <i>Commedia</i> )	191
MARIA GIOIA TAVONI, Per uso personale. Dotare edizioni a stampa di indici manoscritti	206
BARBARA BORDALEJO, Developing Origins	215
Filologie e ideologie (II):	
GIORGIO INGLESE, Ecdotica e apologetica; FRANCESCO BAUSI, Ecdotica e tolleranza (risposta a Giorgio Inglese)	235

## Rassegne

Marilyn Deegan and Kathryn Sutherland, edd., *Text Editing, Print and the Digital World* (ANNALISA CIPOLLONE), p. 241 · Teresa Numerico, Domenico Fiormonte, Francesca Tomasi, *L'umanista digitale* (GEOFFREY ROCKWELL), p. 246 · Alessandra Anichini, *Il testo digitale* (PAOLA ITALIA), p. 251 · Teodolinda Barolini and H. Wayne Storey, edd., *Petrarch and the Textual Origins of Interpretation* (LUCA MARCOZZI), p. 258 · Marco Cursi, *Il «Decameron»: scritte, scriventi, lettori. Storia di un testo* (MARCO VEGLIA), p. 270 · Brian Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy* (MADDALENA SIGNORINI), p. 274 · Andrew Pettegree, *The Book in the Renaissance* (LODOVICA BRAIDA), p. 278 · Ignacio García Aguilar, *Poesía y edición en el Siglo de Oro* (TREVOR J. DADSON), p. 284 · John Jowett, *Shakespeare and Text* (JONATHAN THACKER), p. 287 · *Genesis 30 (2010)*, *Théorie: état des lieux* (SAM SLOTE), p. 290

# Saggi

## CANONI LIQUIDI

A CURA DI DOMENICO FIORMONTE

*Senza variazione non c'è cultura*

La costituzione dei sé o delle personalità è impensabile in qualsiasi altro modo che non sia quello di una riformazione costante e perennemente incompiuta (Zygmunt Bauman, *Vita liquida*).

A scuola abbiamo letto e studiato Omero, Dante o la Bibbia come testi di riferimento: immutabili, fissi, «canonici». Stabiliti «una volta per tutte», insomma. I testi canonici, non solo in Occidente, sono al centro della nostra identità culturale. Ma come viene tramandata la loro memoria? E come si è costituita la loro presunta stabilità? Uno sguardo alla storia dei testi ci svela che la questione è più complessa di come pensavamo. Tanto le grandi opere dell'antichità, quanto quelle più vicine ai nostri tempi, hanno subito nel corso del tempo innumerevoli metamorfosi, sotto la pressione di eventi sociali e politici, interessi ideologici o religiosi, errori accidentali o consapevoli manipolazioni. Il seminario internazionale «Canoni liquidi», svoltosi a Roma dal 14 al 15 giugno 2010, ha cercato di fare il punto su tali questioni, mettendo a confronto un gruppo interdisciplinare di studiosi (dall'antropologia alle filologie classiche, dall'informatica alla sociologia, dalla teoria letteraria alla biologia), chiamati a discutere in modo aperto e al di là dei rispettivi recinti accademici che cosa significhi, ieri come oggi, produrre, conservare e trasmettere la memoria e i saperi.

Sotto la pressione degli strumenti digitali, la nostra idea di testo sta cambiando. E insieme al testo mutano le nostre idee di cultura e dunque le nostre identità. Dagli studi culturali come dalle neuroscienze ci giungono riflessioni e scoperte che i tradizionali «guardiani della memoria» non possono più ignorare. Grazie all'incontro della filologia con le altre scienze è possibile riportare alla luce un senso «non-canonico» del testo: la «varianza» svela il margine, il subalterno, l'escluso. Una visione più periferica (meno «canonica») del passato ci mostra che variazione e instabilità sono gli elementi costitutivi della cultura. Anzi, senza varia-

zione, ovvero senza interazione e contaminazione, non è possibile trasmettere la cultura. La diversità e la variazione, insomma, non costituiscono l'eccezione, ma la regola. Le scienze del testo hanno bisogno, come ci ha ricordato Francesco Benozzo,<sup>1</sup> di aprirsi all'epistemologia contemporanea e di non scorgere nel «pensiero meticcio» un antidoto alla memoria:

La condizione umana (il linguaggio, la storia, l'essere al mondo) è incontro, nascita di qualcosa di differente che non era contenuto nei termini dati. Perciò rivendicare la mescolanza come se ci trovassimo di fronte a un'alternativa, intraprendere un'arringa a favore del meticcio, non s'impone affatto, poiché quest'ultimo è semplicemente il riconoscimento dell'essere nel suo divenire.<sup>2</sup>

La sorpresa più grande, per noi umanisti, è che questo modo di trasmettersi della cultura trova delle analogie nell'essere vivente. In apertura di convegno, Marcello Buiatti, biologo e genetista dell'Università di Firenze, ci ha spiegato come gli organismi viventi, per poter vivere e riprodursi, si adattino ai cambiamenti dell'ambiente in una costante dialettica fra i vincoli imposti dai geni e gli stimoli e le variazioni ambientali. Sul terreno di un inedito incontro fra scienze umane e biologia si gioca insomma il futuro della nostra comprensione della trasmissione della memoria culturale.

In anteprima per Ecdotica, oltre al testo introduttivo di Buiatti, presentiamo due interventi che vanno al cuore della storia della testualità occidentale: Omero e il Vecchio Testamento. Nei prossimi mesi seguirà la pubblicazione integrale degli atti,<sup>3</sup> che verranno pubblicati in rete, con possibilità di *print on demand* ed espansioni multimediali, dall'editore ScriptaWeb.eu. Ringraziamo gli autori, Marcello Buiatti, Giovanni Cerri e Gian Luigi Prato, per aver acconsentito alla pubblicazione dei loro lavori in questa sede.

D.F.

<sup>1</sup> Cfr. F. Benozzo, *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli, Liguori, 2011.

<sup>2</sup> F. Laplantine – A. Nouss, *Il pensiero meticcio*, Milano, Elèuthera, 2006.

<sup>3</sup> L'elenco degli autori coincide con il programma del convegno ed è scaricabile online insieme ai riassunti (in italiano e inglese) degli interventi: <http://www.digitalvariants.org/media/doc/book-of-abstracts.pdf>.

Marcello Buiatti  
*I linguaggi della vita*

1. *Variabilità e vincoli nell'essere vivente*

I sistemi viventi sono regolati dalle stesse «leggi» della materia non vivente ma hanno anche «legalità» diverse (Ungerer 1972). Inanzitutto tutti gli esseri viventi hanno un inizio e una fine per cui anche le leggi che li regolano hanno un andamento temporale. Durante la vita, corta o lunga che sia, gli esseri viventi hanno un unico scopo immanente fondamentale, quello di restare tali e cioè di sopravvivere ai guasti di origine interna ed esterna a cui vanno incontro. Per questo, dall'origine della vita in poi, nel lungo percorso evolutivo, gli esseri viventi hanno sviluppato «strumenti» che mantengono alta la resilienza (capacità di tornare allo stato iniziale dopo un danno) e la robustezza (capacità di restare allo stato iniziale nonostante il danno). Quindi, gli esseri viventi sono in qualche modo «attivi», nel senso che rispondono agli «insulti» esterni cambiando sé stessi e il contesto in cui si trovano in modo a loro favorevole. Per questo hanno bisogno di plasticità (capacità di cambiare durante la vita) e di evolvibilità (capacità di modificarsi di generazione in generazione in modo ereditabile). Ambedue i processi sarebbero inutili se i viventi non percepissero i segnali che gli vengono dal contesto riconoscendo i pericoli e di conseguenza non attivassero le armi di difesa che posseggono. Il percorso individuale e collettivo della vita quindi è, come diceva Conrad Hall Waddington (1981), «omeoretico» e non «omeostatico». Il primo termine indica la presenza di un alto livello di variabilità di percorsi, compatibile e anzi necessario per l'adattamento ai contesti mobili esterni, ma mantenuto entro i vincoli della struttura complessiva e cioè entro un «attrattore» specie-specifico. Omeostasi invece implica la capacità di mantenere o tornare allo stato iniziale e quindi non si addice ai sistemi viventi che comunque cambiano sempre nel tempo. Per fare un esempio, chi scrive è un Marcello Buiatti diverso ogni millisecondo, ma non può diventare un elefante né cambiare in modo troppo drastico una parte di sé rompendo l'armonia fra le parti (il canone?) caratteristica della specie umana. Il concetto di attrattore come «canone» liquido sembra essere un concetto valido per tutte le forme ed espressioni di vita, le nostre umane incluse e quindi anche il linguaggio che è una delle nostre sorgenti di variabilità che ci

permette di cambiarci continuamente attraverso le nostre interazioni continue. Non credo sia un caso che nel suo saggio sugli scritti biblici in questo volume, Gianluigi Prato afferma nelle conclusioni: «Finché sopravvive un canone liquido c'è garanzia di storia e di umanesimo: in quanto «liquido» esso rimane infatti aperto alla contingenza e alle innovazioni ma in quanto «canone» deve conservare in se stesso un richiamo normativo che può impedire all'acqua di disperdersi per terra e rendere perciò inefficace la sua stessa fecondità interpretativa».

Tutto questo avviene a ogni livello di organizzazione della vita ed implica necessariamente la «cooperazione» fra gli elementi che costituiscono il vivente in tutta la organizzazione gerarchica dei sistemi dalla cellula alla biosfera. Il concetto di cooperazione implica necessariamente la comunicazione fra gli elementi che compongono un sistema e quindi, come nel rapporto con l'esterno, scambi di segnali fra di essi. I sistemi viventi sono reti dinamiche diventate dall'inizio della vita a oggi sempre più complesse, organizzate in una scala gerarchica dalla cellula alla biosfera fino a ricoprire e trasformare profondamente il pianeta. Le prime macromolecole erano probabilmente di acido ribonucleico (RNA), molto simile al DNA ma, a differenza di questo, capace di funzionare anche da enzima e cioè di modificare sé stesso e altre sostanze. Lo RNA è una molecola poco stabile e in un qualche momento è stato copiato in DNA, che si degrada con molto minore frequenza. RNA e DNA avrebbero poi, secondo questa teoria, accelerato i processi della vita interagendo positivamente, lo RNA producendo DNA e viceversa, innestando così quello che Eigen e Schuster (1979) hanno definito un «iperciclo», costituito da molecole che si «riconoscono» e si moltiplicano attraverso il riconoscimento attivo. Questo processo sarebbe poi stato facilitato dalla compartimentazione e cioè l'inclusione delle molecole in una membrana. Le cellule si sarebbero poi organizzate in colonie come i batteri attuali passando dalla cooperazione fra molecole a quella fra cellule, molto simile a quella che si ha nei tessuti di piante ed animali. Sia nei batteri che nelle cellule, dopo la riproduzione e contemporaneamente a essa, è nata la divisione del lavoro attuata attraverso lo scambio di segnali fra cellule, fra colonie e tessuti diversi e così via per tutta la scala gerarchica della vita. La biosfera nel suo complesso è ovviamente il livello gerarchico più complesso, riceve i segnali dall'ambiente globale ed è quindi influenzata dai suoi cambiamenti. La cellula, come contenitore di molecole e i virus sono all'opposto i sistemi viventi più semplici in cui il dialogo è essenzialmente molecolare. Lungo tutta la scala gerarchica il sistema di livello inferiore riceve e scambia segnali con quello superiore in cui è immerso, di modo che tutto



il sistema complesso della vita sul pianeta è costituito da elementi che si cambiano vicendevolmente. Il concetto di «interno» ed «esterno» diventa così inevitabilmente ambiguo nel senso che ogni interno è l'esterno del livello immediatamente inferiore. La vita quindi è connessa da segnali sia in orizzontale entro un livello che in verticale fra livelli. I segnali hanno sempre un ricevente e un donatore generalmente diversi l'uno dall'altro e il prodotto della interazione non è mai dato dalla somma dei due, ma dal risultato dell'interazione, ancora diverso come lo è ad esempio un figlio prodotto da due genitori. Perché tutto questo avvenga è quindi necessario che ci sia diversità (variabilità) e che in ognuna delle interazioni ambedue i partner si riconoscano e abbiano un linguaggio comune. Da questo discende che devono essere complementari e che la selezione inevitabilmente lavorerà in modo concertato, scartando le combinazioni «sbagliate» che non comportano un buon livello di riconoscimento. In altre parole ciò significa che nella vita ogni interazione determina una riduzione dei gradi di libertà di cambiamento in tutti e due i partner che si limitano vicendevolmente. Come abbiamo discusso in altra sede (Buiatti e Buiatti 2008), in natura nessun sistema è completamente disordinato né del tutto determinato, ma si trova sempre in una situazione intermedia, fornito di variabilità, ma anche di vincoli, come ha opportunamente sottolineato Henri Atlan (1979) per gli esseri viventi.

Vediamo adesso quali sono le diverse fonti di variabilità che gli esseri viventi hanno sviluppato e poi quali sono i linguaggi che permettono le connessioni fra componenti ai diversi livelli di organizzazione della vita e nelle diverse classi di esseri viventi.

## 2. Le fonti di variabilità nelle comunità di esseri viventi

Le strategie che i diversi gruppi di esseri viventi utilizzano per cambiare e quindi adattarsi alle modificazioni dei contesti sono molto diverse e così sono le fonti di variabilità utilizzate. Secondo Jablonka e Lamb (2004) sono quattro i tipi di variabilità: *genetica*, *epigenetica*, *comportamentale* e *simbolica*. La genetica è costituita da modificazioni nel DNA, la epigenetica da cambiamenti quantitativi e qualitativi nell'espressione dei geni, la comportamentale da modalità diverse di comportamento. Sulla variabilità genetica si basa l'adattamento dei batteri e dei virus (organismi senza nucleo detti procarioti) che, avendo cicli di vita brevi, non devono adattarsi a molti cambiamenti del contesto nei singoli cicli vitali ma si modificano stabilmente di generazione in generazione.

La variabilità epigenetica invece si deve a processi sviluppatasi principalmente negli organismi multicellulari tutti provvisti di nucleo, detti eucarioti (animali e piante). I processi epigenetici permettono la regolazione quantitativa ma anche qualitativa della espressione dei geni, regolazione che può diventare permanente ed essere trasmessa alle generazioni successive. Negli eucarioti il blocco semipermanente della attività di un gene è dato dal legame con la zona a monte del gene da silenziare di una piccola molecola (il metile), mentre la attivazione di un gene bloccato è determinata dal distacco di questa. Non solo, ma sono meccanismi epigenetici anche quelli che tutti gli organismi sia procarioti che eucarioti usano, in condizioni di stress, per aumentare la variabilità genetica nella «speranza» che una delle molte mutazioni ottenute sia utile per resistere al danno. Nei batteri, ad esempio, è stato individuato un gene specifico il cui prodotto proteico viene attivato dallo stress e induce la espressione di geni «mutatori» che con meccanismi diversi aumentano la frequenza di mutazione. Qualcosa di simile avviene anche negli organismi provvisti di nucleo (eucarioti) nel cui genoma sono generalmente presenti sequenze (i trasposoni o retroposoni) capaci, se attivate come avviene in caso di stress, di spostarsi nel genoma inserendosi nel DNA e provocando mutazioni. La variabilità comportamentale invece è soprattutto presente negli animali dotati di sistema nervoso centrale ed è spesso associata a quella epigenetica. Ciò risulta da una serie di esperimenti nei topi che dimostrano che i rapporti relazionali fra topolini e le cure parentali possono modificare in modo permanente o semi-permanente l'attività di alcuni geni chiave, con effetti rilevanti sulla struttura del cervello. Ad esempio, figli di topoline «affettuose» mantengono attivo il gene del recettore dei glucocorticoidi che influenza una serie di caratteristiche fisiche e comportamentali. Aumenta così il numero dei neuroni, i topi sono più attivi e intelligenti, ecc. (Francis et al., 2003). È interessante notare che queste caratteristiche si ottengono anche se le cure materne sono sostituite dalla presenza di altri individui della stessa specie con cui i topi «colloquiano». Il «colloquio» è del resto altrettanto fondamentale nella organizzazione del cervello umano le cui sinapsi sono quasi-causali alla nascita e si organizzano con il fitto scambio di segnali dalla madre al feto e poi di madre, padre e famiglia al bambino nei primi anni. Si sa, ad esempio, che l'ipotalamo della madre si attiva all'insediamento dell'ovulo fecondato e determina la formazione dello stesso organo nell'embrione. In seguito poi è ancora l'ipotalamo del feto che attiva la produzione di latte nella madre. Gli esseri umani, infine, utilizzano tutte le fonti di variabilità fin qui descritte ma si adat-

tano essenzialmente attraverso la variabilità che Jablonka e Lamb (2004) definiscono «simbolica» e che è in realtà la variabilità di pensiero. Noi umani infatti approfittiamo della grande plasticità del nostro cervello che contiene cento miliardi di neuroni capaci di formare un milione di miliardi di diverse connessioni: un archivio di informazione ben più grande del nostro genoma (solo 23.000 geni con l'informazione per qualche milione di proteine). Nella nostra specie inoltre è aumentata la velocità di trasmissione degli impulsi fra neurone e neurone e si è sviluppata un'area del cervello che ci permette di comunicare con i nostri simili in modo enormemente più efficiente rispetto ad altre specie animali. Tutto questo ci ha permesso di adattarci con una strategia diversa da quelle degli altri esseri viventi. Batteri, animali e piante infatti vengono essenzialmente selezionati in modo «passivo» dall'ambiente che «sceglie» gli individui che, per ragioni genetiche si riproducono di più o sono direttamente modificati dai segnali esterni per via epigenetica. Questi stessi organismi hanno infatti una variabilità genetica molto maggiore della nostra come hanno dimostrato confronti fra popolazioni umane e di primati a noi più vicini dal punto di vista evolutivo (scimpanzè, oranghi, gorilla; cfr. Buiatti 2004). Noi infatti usufruiamo ben poco dell'effetto della selezione naturale perché abbiamo imparato a modificare l'ambiente in modo «attivo» mediante le «invenzioni» che scaturiscono dal nostro cervello e dalla facile comunicazione con i nostri simili. Come si sarà compreso la variabilità genetica ha un ruolo sempre minore nell'adattamento mano a mano che si passa dai batteri alle piante, agli animali e in particolare a quelli con sistema nervoso centrale e agli esseri umani, che usano anche fonti di variabilità epigenetica, comportamentale e simbolica.

### *3. I linguaggi come fonte di vincoli alla variabilità*

Come accennavo sopra i vincoli alla variabilità derivano essenzialmente dalla necessità dei due partner coinvolti in uno scambio di messaggi, di essere complementari e cioè capaci di «riconoscersi» per complementarietà e di connettersi determinando la formazione di un prodotto che non è né l'uno né l'altro dei soggetti e nemmeno la somma dei due. Questo avviene anche negli umani quando una parola o una frase o un discorso vengono emessi da una persona e riconosciuti da un'altra capace di recepire lo stesso linguaggio con il risultato che i «pensieri» di ambedue cambiano. In natura i vincoli sono di vario tipo a seconda dei diversi

livelli di organizzazione a cui appartengono l'emittente e il ricevente dei segnali, e la loro entità è misurabile, anche se non perfettamente, con metodi di analisi matematica specifici. Naturalmente la misurazione è possibile soprattutto quando gli oggetti di cui si deve misurare il livello di variazione sono entità distinte e conteggiabili in modo da poter poi elaborare i dati ottenuti. Il livello più semplice a cui si possono analizzare dati da questo punto di vista è il DNA che è una stringa lineare di molecole di soli quattro tipi, indicati con le lettere A, T, G e C e quindi si presta a calcolare il livello di casualità/vincoli lungo tutta la sua estensione. Per comprendere meglio i risultati ottenuti è utile ricordare che solo una parte del DNA segue il cosiddetto «dogma centrale» della genetica molecolare e cioè viene trascritto in RNA e poi tradotto in proteine (è infatti chiamato DNA «codificante»), mentre il resto può essere o non essere trascritto ma non è tradotto e viene detto infatti «non codificante». I due termini usati ci dicono con chiarezza che il codice è quello che esiste nel DNA e nello RNA e viene poi «interpretato» in termini di proteine con un rapporto di 3:1 nel senso che tre «lettere» (nucleotidi) servono per l'attracco di piccoli RNA detti non a caso «transfer», a cui sono attaccati gli aminoacidi, futuri componenti delle proteine. Ogni tripletta («codone») nello RNA trascritto si appaia con l'anticodone presente nel transfer e lo posiziona su un supporto (il ribosoma) fatto di proteine. Poi altri transfer arrivano e gli aminoacidi così allineati si collegano fra di loro a formare un polipeptide (una molecola proteica). Il linguaggio qui è semplice e consiste in 64 triplette che riconoscono i transfer di 20 aminoacidi. Il codice quindi, come si dice, è «degenerato», nel senso che una determinata tripletta serve come attracco per diversi transfer che portano tutti lo stesso aminoacido e sono, come si dice, «sinonimi». Il linguaggio del DNA appare quindi lineare e non ambiguo nel senso che uno RNA codificherebbe per una e una sola proteina. Questo concetto tuttavia, che è alla base del dogma centrale, se è generalmente valido per batteri e virus non lo è per gli eucarioti. In questi infatti praticamente tutti i geni sono «discontinui» e cioè costituiti da sequenze che non verranno tradotte (introni) e altre che invece serviranno per la sintesi di un polipeptide (esoni). Dopo che una molecola di RNA è stata sintetizzata sullo stampo di DNA gli introni vengono eliminati e poi gli esoni vengono riallineati in sequenza a costituire un «RNA maturo». L'allineamento tuttavia può essere «ambiguo» perché in molti casi (quasi sempre nel nostro genoma) non situa gli esoni nello stesso ordine in cui erano nel DNA corrispondente, ma può portare a più RNA maturi con un ordine diverso che daranno quindi più di una proteina.

Alta ambiguità può poi derivare dalla «lettura» di un gene a iniziare o finire in punti diversi della sequenza che deve essere trascritta. Il linguaggio utilizzato in questi processi non è più lineare come nella trascrizione di una sequenza di DNA ma quadri-dimensionale, nel senso che il riconoscimento necessario per l'ambiguità avviene per complementarità fra la configurazione dinamica di proteine da una parte e della specifica zona dell'acido nucleico che deve essere complessato dall'altra. Va notato qui che il DNA, come del resto lo RNA, sono ben lungi dall'essere costituiti da lettere unidimensionali. In particolare il DNA non ha mai, nelle cellule reali, la forma della doppia elica delle illustrazioni dei libri di scuola che è propria del DNA cristallizzato studiato nel 1953 da J. Watson e F. Crick, ma può assumere configurazioni molto diverse a seconda: a) della distribuzione delle due fondamentali coppie di nucleotidi (A-T che si legano con due legami a idrogeno o G-C che ne hanno invece tre) che hanno una diversa struttura energetica; b) dall'ambiente che lo circonda. Il riconoscimento del DNA da parte di proteine opera con linguaggi quadridimensionali perché è a tre dimensioni, ma la formazione del complesso fra i due tipi di molecole si svolge nel tempo. La formazione di complessi fra DNA e proteine può avere funzioni strutturali e/o di modulazione qualitativa e quantitativa della espressione dei geni. Nel primo caso, negli eucarioti, serve alla compattazione del DNA, necessaria per la corretta organizzazione della struttura dei cromosomi degli eucarioti che altrimenti sarebbero troppo lunghi per essere contenuti nei nuclei. È poi sempre necessario il riconoscimento da parte di «proteine-segnale» per la regolazione della attività dei geni che da soli sono del tutto inerti. La attivazione avviene solo se un certo numero di proteine, maggiore negli eucarioti che nei procarioti, riconosce e cioè si unisce al DNA per complementarità delle conformazioni dei due tipi di molecole, in particolare in una zona specifica a monte del punto di inizio di trascrizione del DNA in RNA. Il complesso finale detto «complesso di trascrizione» è costituito quindi dall'enzima specifico per questo processo e da una serie di proteine, le più importanti delle quali sono i «fattori di trascrizione». Questi sono gli ultimi di una lunga catena di trasmissione di segnali che parte da «proteine sensori» che attraversano la membrana di ogni cellula. La conformazione tridimensionale dei «sensori» è diversa a seconda del segnale fisico (calore, luce ecc.) o molecolare (ad esempio una molecola ad azione ormonale) che viene dall'esterno e che deve riconoscere in modo specifico. Quando questo arriva, la proteina recettore (il «sensore») lo riconosce e cambia conformazione diventando capace di trasmettere piccole molecole a un'altra

proteina che non attraversa la membrana ma è dentro alla cellula e costituisce il primo elemento di una serie cui viene passato il segnale. L'ultima di queste, il fattore di trascrizione, deve riconoscere solo il promotore del gene da attivare in funzione del segnale esterno. Per fare un esempio, se fuori fa caldo io devo attivare il processo di sudorazione e quindi i geni che la determinano e solo loro. La catena di segnali di cui sopra quindi, iniziata con la percezione del calore, finirà con fattori di trascrizione che dovranno avere una «forma» complementare a quella caratteristica solo del promotore del gene prescelto. Infatti la porzione a monte dei diversi geni ha anche diverse distribuzioni dei quattro componenti del DNA (A, T, G, C) che hanno ognuno caratteristiche fisico-chimiche diverse. Come si è detto precedentemente, distribuzioni diverse significano forme diverse del promotore a cui si attaccheranno fattori di trascrizione diversi e a loro stericamente complementari. Così è impossibile sbagliare e attivare geni che dovrebbero essere in quel momento silenti. Complessi analoghi si formano per rendere precisi i processi, fra proteine ed RNA per il taglio degli esoni, per il loro collegamento nella formazione di RNA maturo e ancora fra proteine e DNA per la replicazione del DNA, ecc. Naturalmente il DNA, lo RNA, le proteine, coinvolti in tutti questi processi, dato che comportano strutture complementari, durante l'evoluzione cambiano di concerto (si co-evolvono) e quindi riducono i loro gradi di libertà (sono vincolati). Per questo si può dire che vi siano due tipi di selezione, quella esterna, determinata dall'ambiente, e quella interna, diretta invece a eliminare mutazioni che alterino la coerenza (l'armonia) del contesto in cui avvengono. L'effetto di un cambiamento di un nucleotide (una «lettera») nel DNA avrà effetti diversi a seconda che sia avvenuto in una zona codificante o non codificante. Nel primo caso la mutazione cambierà un codone e quindi potrà determinare la presenza di un aminoacido non previsto in una proteina e cioè un errore nel linguaggio lineare del DNA codificante. Un cambiamento in quello non codificante potrà avere anch'esso effetto negativo o positivo ma solo se altera il linguaggio quadri-dimensionale della sequenza determinato dalla struttura fisico-chimica globale della sequenza. In realtà, dato che a loro volta anche le proteine, in particolare se sono enzimi, funzionano soltanto se assumono la conformazione giusta per riconoscere un substrato, il codice lineare del DNA, una volta tradotto, diventa quadri-dimensionale ma i vincoli derivano dalla struttura fisico-chimica della proteina e non necessariamente del DNA. Questo spiega il fatto che le deviazioni dalla casualità delle distribuzioni dei quattro nucleotidi, trovate con metodi computazionali sono molte di più nelle zone non codifi-



canti che in quelle codificanti. Così in un'analisi computazionale condotta nel nostro laboratorio dell'Università di Firenze sulla distribuzione del rapporto AT/GC nei promotori di organismi che vanno dai batteri all'uomo, abbiamo osservato che in tutti i casi andando da mille basi a monte del gene verso l'inizio di trascrizione c'era sempre un aumento continuo di AT nei procarioti e di GC negli eucarioti, spiegabile con la necessità di una alta flessibilità nei primi e di liberarsi facilmente delle proteine che compattano il DNA nei secondi.

#### *4. Conclusioni. I linguaggi sociali*

Sin qui ho parlato di linguaggi a livello molecolare che partono dall'esterno delle cellule e ne regolano l'espressione dei geni. Altri linguaggi vengono utilizzati fra cellule e altri ancora nelle relazioni fra organismo e organismo di una stessa specie o di specie diverse. Così funziona anche il nostro cervello con la differenza che in questo caso il segnale passato da neurone a neurone è un impulso elettrico che provoca la modifica qualitativa dell'espressione genica nel ricevente che sintetizza proteine diverse da quelle dello stato precedente. In questo modo messaggi di ogni genere vengono trasmessi da una zona periferica dell'organismo al cervello che li elabora e li diffonde attivando i processi di cambiamento conseguenti. È così che, in particolare negli animali sociali, il linguaggio provoca cambiamenti materiali nella complessa rete neuronale anche attraverso meccanismi epigenetici come quelli che regolano il comportamento materno dei topi. Tant'è vero che se un topolino viene tenuto al buio per dieci giorni dopo la nascita resterà cieco per tutta la vita, perché i fasci neuronali che collegano gli occhi al cervello non si formano in mancanza di stimolo. Anche in questi casi il recettore modifica la sua conformazione in seguito all'impulso elettrico (lo *spyke*) e manda segnali all'interno attivando nuovi processi di espressione genica. Processi simili a quelli descritti con linguaggi formalmente non molto diversi si hanno anche nello scambio di messaggi fra organismi di specie diverse negli ecosistemi, a cominciare da quello umano, in cui cellule animali sono collegate con miliardi di batteri che colonizzano il nostro corpo (si parla di più di un chilo di batteri a persona). Lo stesso avviene in animali sociali come le api in cui la regina diventa tale non per ragioni genetiche ma perché le operaie l'hanno nutrita con la cosiddetta pappa reale che attiva i geni della femminilità e della riproduzione. In questo caso come in altri il linguaggio fra le operaie nutrici e la futura

regina è chimico e ha una origine comportamentale. Tutto questo ci dice che la biosfera è costruita come una gigantesca rete organizzata in reti a livelli successivi di complessità: dalla molecola, alla cellula, all'organismo, alla popolazione, all'ecosistema. In questa rete costituita tutta da elementi continuamente comunicanti in vari modi e con diversi linguaggi, non tutti i nodi hanno uguale peso perché possono avere più o meno collegamenti, per cui il danneggiamento di un «hub» per molti altri nodi avrà un effetto negativo molto più intenso di una «offesa» a un nodo con pochi collegamenti. Potremmo allora concludere questo breve saggio sottolineando di nuovo che la vita non esisterebbe se non ci fosse diversità/variabilità e se tutti i componenti non fossero legati fra di loro in modo armonico e cooperativo. E infatti moriamo quando il nostro corpo non riesce più a reagire in modo concertato e ci disgregiamo tornando, appunto, allo stato di polvere.

### *Opere citate*

- Atlan, H. (1979), *Le crystal et la fumée*, Paris, Editions du Seuil.
- Bateson, G. (1979), *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York, Bantam Books.
- Buiatti, M. (2004), *Il benevolo disordine della vita. La diversità dei viventi fra scienza e società*, Torino, UTET.
- Buiatti, M. – Buiatti, M. (2008), «The Chance vs. Necessity Antinomy and Third Millennium Biology», *Biology Forum*, 101, pp. 29-66.
- Eigen, L.M. – Schuster, P. (1979), *The Hypercycle: A principle of Natural Self-organisation*, Berlin, Springer.
- Francis D.D., Szegda K., Campbell G., Martin W.D., Insel, T.R. (2003), «Epigenetic sources of behavioural differences in mice», *Nature Neuroscience*, VI,5, pp. 445-446.
- Jablonka, E. – Lamb, M. (2004), *Four Dimensions Evolution*, Cambridge, MIT Press.
- Ungerer, E. (1972), *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, Milano, Feltrinelli.
- Waddington, C.H. (1981), *Evoluzione di un evoluzionista*, Roma, Armando.



Gian Luigi Prato  
*Gli scritti biblici tra utopia del canone fisso  
e fluidità del testo storico*

Un intervento dedicato agli scritti biblici sembra del tutto calzante nel contesto della tematica generale di un convegno che tratta di «canoni liquidi», intesi come risultante di una dialettica che vede poste a confronto tra loro la dinamica storica delle variabili culturali e la rigidità del punto di riferimento testuale a cui esse si appellano. Tuttavia per inquadrare con maggior precisione i termini della questione generale, per poterli poi esemplificare con la letteratura biblica, è opportuno rilevare che i due ambiti entro cui si muove la tematica che vogliamo studiare, nel momento stesso in cui vengono posti in correlazione tra loro, tendono a scambiarsi reciprocamente le loro proprietà specifiche. Il testo canonico fisso trasmette idealmente la propria immutabilità alla variabile culturale storica, per mantenerla entro parametri di fedeltà, mentre quest'ultima riversa la propria mobilità sul testo, quasi captandolo attraverso un flusso magnetico che lo trascina nelle pieghe delle sue direttrici di forza. Si viene a stabilire così, tra le due parti in causa, una dialettica costitutiva e perenne.

Il caso della Bibbia dovrebbe quindi presentarsi come emblematico. Mentre si sarebbe indotti a ritenere che essa sia circoscritta entro un canone rigido che la definisce e a cui si richiama la tradizione storica di cui costituisce il fondamento normativo, in realtà (e il paradosso è solo apparente) avviene il contrario: il testo è fisso solo idealmente, in quanto rappresenta un punto di riferimento formale, mentre di fatto è in vari modi soggetto a variazioni. Ma anche al di là di questa sua funzionalità generale, il testo biblico è coinvolto in problematiche proprie e specifiche, di ordine linguistico e grafico, che in ultima analisi rafforzano la sua mobilità, perché nella sua trasmissione filologica diventa protagonista di una dialettica che da un lato lo vuole imprigionare in forme rigide di scrittura e di lettura mentre dall'altro lo rende ancora più aperto a molteplici vie di interpretazione, a cominciare dallo stesso livello grafico.

Per illustrare più in dettaglio queste affermazioni possiamo soffermarci in un primo momento sul canone biblico, per prendere in considerazione successivamente il testo, rintracciandone la configurazione in due fasi distinte, quella anteriore alla fissazione del canone e quella posteriore, e addentrandoci, per quanto possibile, in alcune questioni più tecniche, relative alla trasmissione e all'ecdotica.

*Il canone biblico: tra velleità unitarie e pluralismo storico*

Richiamiamo qui semplicemente alcune caratteristiche di fondo che sono inerenti al canone biblico, nella sua natura e soprattutto nelle sue connessioni con le contingenze storiche che hanno contribuito a definirlo. Si tratta soltanto di rilievi o di assiomi da manuale.<sup>1</sup>

1. Il canone biblico è molteplice ed è legato a singole tradizioni religiose: non solo vi è un canone ebraico e un canone cristiano, ma quest'ultimo si diversifica a seconda delle «chiese» o delle confessioni (chiesa cattolica, chiese protestanti, chiese ortodosse, chiesa etiopica ecc.).

2. Il canone viene definito in circostanze storiche particolari, soprattutto quando una tradizione religiosa intende circoscrivere la propria identità rifacendosi a un fondamento da cui trae origine e in cui rispecchiarsi. Nonostante che normalmente non sia possibile precisare un momento storico puntuale in cui avviene la fissazione, si tende a collegare la decisione ufficiale con un evento cronologicamente definito. Il canone ebraico, ad esempio, viene fatto risalire al cosiddetto sinodo di Iamnia, che la tradizione ritiene avvenuto verso la fine del I sec. d. C.; nell'ambito del cristianesimo si cerca di risalire il più indietro possibile, per ritrovare sinodi o concili che abbiano stilato un elenco di libri canonici, ma resta singolare il fatto che la chiesa cattolica abbia definito ufficialmente il proprio canone con il concilio di Trento, volendo delineare in tal modo un confine scritturistico preciso nei confronti della decisione luterana di riallacciarsi al canone ebraico.

3. Il canone è definito in genere da una collettività che si pronuncia attraverso i suoi legittimi rappresentanti, quasi a significare che esso emerge da una base, da una comunità che attraverso questo procedimento e le relative garanzie di autenticità definisce se stessa. L'avallo autoritativo conferito al testo, che così diventa canonico, non è altro che

<sup>1</sup> Tra le opere più recenti sul canone biblico e le sue problematiche si veda Ph.S. Alexander – J.D. Kaestli (eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition / Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 4, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007; L.M. MacDonald, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Antiquity*, Peabody, MA, Hendrickson, 2007; C.A. Evans – E. Tov (eds.), *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Acadia Studies in Bible and Theology, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008. Per quanto concerne i problemi più tecnici sul testo e la sua trasmissione: P.D. Wegner, *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible. Its History, Methods and Results*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 2006, trad. it. *Guida alla critica testuale della Bibbia. Storia, metodi e risultati*, Guida alla Bibbia, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2009.

la controfigura di questa componente collettiva, anche se la ratifica ufficiale della decisione compete a un gruppo ristretto o addirittura a una singola persona che rappresentano la collettività sul piano istituzionale.

4. Un aspetto rilevante da tenere presente, quando si parla di canone biblico (o meglio di canoni biblici), è il fattore linguistico, che conferma la diversità. Il canone ebraico è legato ovviamente alla lingua ebraica, ma quello cristiano comune, per così dire «originario», è di matrice greca: il Nuovo Testamento è scritto in greco e si ricollega a un *corpus* letterario greco che in forza di questa assunzione è chiamato Antico Testamento, citato e interpretato appunto da testi greci, anche se questi ultimi sono in buona parte traduzione dall'ebraico. Ma il fattore linguistico si estende anche a quelle identità «nazionali» che fanno coincidere le proprie origini con il momento in cui la Bibbia è stata tradotta nelle rispettive lingue: tipici sono gli esempi del mondo slavo e dell'Armenia, ma anche in questo caso (sebbene si debba parlare di identità «nazionale» solo in senso traslato) è significativo che la chiesa cattolica latina si sia identificata nella *Vulgata* o che la tradizione «riformata» abbia inizio con la traduzione tedesca di Lutero.

#### A parte antea: la formazione del testo

Per esprimere con maggiore chiarezza quanto interessa il nostro argomento è opportuno tenere distinti due aspetti che riguardano la formazione del testo biblico: quello ideologico e quello più propriamente «scritturistico». Ci limitiamo qui tuttavia alla Bibbia ebraica, perché ci consente di esemplificare meglio quanto vogliamo mostrare, sebbene il discorso valga complessivamente anche per la Bibbia cristiana (Antico e Nuovo Testamento).

#### A. L'aspetto ideologico

Benché non sia possibile definire (se non a grandi linee) il periodo storico in cui è sorto il testo biblico (ebraico), possiamo riassumere qui alcuni elementi che lo contraddistinguono nella sua fase di formazione.

1. È del tutto legittimo chiedersi se esso sia nato già come testo autorevole. È ovvio che un testo può essere sorto come semplice e normale prodotto letterario, per così dire «profano». Ma a quanto si riesce a intravedere dalla sua stessa testimonianza, nella misura in cui siamo in grado di coglierla per le fasi più antiche, direttamente o indirettamente documentate, il testo biblico sembra essersi affermato in un momento in cui le istituzioni politiche ebraiche sono venute meno, con lo scopo di

conservare un patrimonio culturale e religioso che garantisca la sopravvivenza dell'ebraismo. Per usare una categoria oggi forse sin troppo sfruttata, esso è espressione di una «memoria culturale» (qualcuno parla anzi addirittura di una «memoria canonica»<sup>2</sup>) che diventa autorevole in quanto è fatta risalire a una volontà divina che ne sarebbe all'origine e l'avrebbe comunicata nel suo contenuto: nel suo nucleo essenziale, si tratta di una Torah «rivelata» da Dio a Mosè e intesa come costituzione di un nuovo «Israele» (quello che deve sopravvivere, anche se viene descritto come un Israele storico, legato al passato). Ma oltre a questa autorità ancora piuttosto estrinseca, dovuta a un agente esterno, il testo viene a possedere anche una autorevolezza più intrinseca per il fatto che, sorgendo come memoria conservatrice di una realtà storica ormai tramontata, per essere in grado di assolvere a questa sua funzione deve trasferire al suo interno le prerogative del potere politico (monarchico) che viene a sostituire. Questo aspetto dell'autorevolezza del testo di solito viene trascurato, perché si è più attenti al suo valore «teologico», ma è essenziale per capirne la genesi e la funzionalità storica, in una comunità ebraica ormai destinata alla diaspora: la teologia, in questo contesto, assume necessariamente i connotati di una teologia politica.

2. A garantire la prescrittività normativa di un contenuto, e quindi affinché la memoria culturale possa funzionare nel suo intento di fondo, concorre in modo determinante la sua forma scritta.<sup>3</sup> Quest'ultima non rappresenta uno dei tanti canali di comunicazione, come nel mondo moderno: nelle culture antiche è uno strumento essenziale di ordine qualitativo, più che funzionale. Detto in termini «biblici», ciò significa che la Torah proclamata oralmente da Mosè si impone come norma vincolante perché, quasi retroattivamente, è lo stesso Mosè che la fissa per iscritto in un «libro» (cfr. Dt 31,9.24). Questo peso attribuito alla forma scritta, a cui si lega strettamente l'autorità del testo, è forse un dato che contraddistingue l'Israele antico rispetto alle civiltà orientali coeve, dove pure la scrittura è bene culturale primario.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> M. Welker, «Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis», *Jahrbuch für biblische Theologie*, 22 (2007), pp. 321-331.

<sup>3</sup> W.M.S. Schniedewind, *How the Bible Became a Book. The Textualization of the Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, trad. it. *Come la Bibbia divenne un libro. La testualizzazione dell'antico Israele*. Edizione italiana a cura di F. Dalla Vecchia, Brescia, Queriniana, 2008; J. Schaper (ed.), *Die Textualisierung der Religion*, *Forschungen zum Alten Testament* 62, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

<sup>4</sup> P. Bienkowski – Ch. Mee – E. Slater (eds.), *Writing and Ancient Near Eastern Society. Papers in Honour of Alan R. Millard*, Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies

3. Ad accentuare la normatività del testo concorre perciò anche la stessa attività dello scriba, che in quel contesto storico si esercita al servizio del potere politico (corte) e sacrale (tempio). Lo scriba non è un tecnico delle arti grafiche (che già sono riservate a pochi, soprattutto là dove la scrittura non è alfabetica): è persona che ha un ruolo sia passivo, nella ricezione di una tradizione, sia attivo, in quanto rielabora, interpreta e adatta il contenuto recepito.<sup>5</sup> Ma questo indica anche che il testo, se è trasmesso attraverso questo organismo istituzionale, è soggetto a continue revisioni, che naturalmente sono correlate agli ambienti di lavoro e alle variabili storiche in cui si inserisce e che anzi possono vederlo come protagonista.

### B. L'aspetto «scritturistico»

Se si tengono presenti i risultati della ricerca letteraria sul testo biblico, ma anche le testimonianze delle sue forme linguistiche e della sua trasmissione nella fase precanonica, dobbiamo constatare quanto sia importante il fatto che esso si configuri come «scrittura». Lo possiamo esemplificare in tre modi.

1. Tra i vari libri che lo compongono – e naturalmente senza doverli considerare parti di una lista canonica, evitando quindi anacronismi concettuali – esistono correlazioni tali che inducono a ritenere che il processo di trasmissione (anche a causa dell'attività scribale a cui si è accennato) sia costituito da una sorta di «riscrittura». Un testo viene ripreso per crearne un altro oppure questo secondo non può esser capito senza il primo. Questo fenomeno viene oggi studiato ampiamente e si parla perciò di «Fortschreibung» o di «rewritten Bible» come elemento essenziale della storia del testo.<sup>6</sup> Si aprono perciò diverse prospettive ermeneutiche già all'interno della letteratura biblica, che interpreta se stessa prima ancora di lasciare campo libero agli esegeti del testo canonico. Del resto, solo per richiamarci a un esempio evidente, sul piano della storiografia troviamo che accanto a quella più nota, contenuta nei libri da *Genesi* a *2 Re*, si è formata quella dei libri delle *Cronache*, che tralascia

426, London, T & T Clark, 2005; L. Morenz – S. Schorch (eds.), *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 362, Berlin, De Gruyter, 2007.

<sup>5</sup> K. Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

<sup>6</sup> S.W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2008.

ampi settori della prima e interpreta le vicende della storia monarchica in un'ottica assai diversa.

2. La documentazione dei manoscritti di Qumran (tra il II sec. a. C. e il I sec. d. C.) ci ha fatto conoscere testi (poi divenuti) biblici accanto a testi che li citano liberamente, e anzi li incorporano e li interpretano con finalità precise, soprattutto a vantaggio della comunità che li ha prodotto o utilizzati. Da un lato i testi (considerati) biblici non hanno o non hanno ancora la forma con cui li conosciamo dalla loro tradizione posteriore e canonica, ma dall'altro risulta persino difficile talvolta poterli distinguere all'interno di un altro testo che li riporta. Gli editori dei manoscritti qumranici hanno chiamato questi ultimi «testi parabiblici» ma è una definizione approssimativa e forse non del tutto pertinente. Questa situazione ci rivela per lo meno che nella produzione letteraria di quei testi che noi conosciamo come biblici si registra una specie di *continuum* all'interno del quale alcuni testi sono considerati autorevoli e punto di riferimento obbligato. Va osservato tuttavia che questo atteggiamento si verifica anche nei confronti di testi che non sono però rientrati nel canone o per lo meno fanno parte soltanto di alcuni tra i canoni differenziati di cui abbiamo parlato più sopra.

3. La correlazione tra testo e situazione storica è confermata, anche sotto questa prospettiva «scritturistica», dall'elemento linguistico. A rispecchiare il fatto che il giudaismo di epoca ellenistica è assai variegato e si trova in qualche misura in una situazione di diaspora troviamo un testo ebraico e una sua traduzione greca. Quest'ultima nel suo complesso si adatta a un ambiente culturale greco, per quanto possibile, ma non tanto perché è destinata a un pubblico greco (nonostante gli intenti propagandistici che animano la leggenda delle sue origini, narrata nella *Lettera di Aristeo*<sup>7</sup>), quanto invece perché è al servizio di lettori ebrei che vivono, e in parte pensano, in ambiente greco, al di là dei confini sociologici della loro *politeia*. Questa situazione linguistica rende però singolare e assai problematica la storia del testo, per il fatto che sul piano documentario

<sup>7</sup> Si tratta di uno scritto giudaico-ellenistico che spiega come la traduzione greca del testo biblico ebraico sia sorta per iniziativa del re Tolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.) su suggerimento del suo bibliotecario, Demetrio Falereo. Tolomeo invia a Gerusalemme una delegazione, di cui fa parte Aristeo, l'autore dell'opera, per chiedere al sommo sacerdote Eleazaro di far venire ad Alessandria un gruppo di esperti; costoro vengono scelti tra le dodici tribù (sei per ognuna) e giunti nella città egiziana danno prova della loro sapienza quando sono interrogati dal re durante un banchetto che dura sette giorni. Trasferitisi poi sull'isola di Faro, antistante la città, procedono alla traduzione per settantadue giorni. Il documento non è contemporaneo ai fatti che riferisce ed è stato composto in un ambiente della diaspora del II o I sec. a. C.



le testimonianze del testo ebraico della tradizione ufficiale, provenendo dal rabbinismo posteriore, sono più recenti rispetto a quelle del testo greco. Il testo ebraico che era alla base della traduzione greca (la quale, tra l'altro, non è neppure unitaria al suo interno) rappresentava una fase più antica rispetto a quello che ci è provenuto dalle mani dei masoreti che lo hanno trasmesso in seguito, sottoponendolo anzi a una revisione che intendeva renderlo conforme ai dettami dell'ortodossia rabbinica. Ne consegue che il testo biblico ebraico, considerato originale e teoricamente alla base del greco, di fatto è posteriore ed è originale solo per postulato. Le traduzioni moderne del testo biblico, che volendo essere più attendibili dichiarano di essere operate sui testi «originali», nonostante questa loro apparente correttezza filologica offrono la versione di un prodotto storico più recente che potrebbe aver modificato intenzionalmente il vero «originale» (se pur può avere senso questa qualifica), il quale può essere rintracciato invece sotto la traduzione greca. La «storicità» del testo risulta qui del tutto evidente come specifico dato di fatto, prima ancora che per considerazioni generali sulla storia letteraria dei testi. E inoltre diventano più che mai plausibili e necessarie quelle iniziative editoriali che pubblicano nelle principali lingue moderne la traduzione del testo greco, assunto nella sua piena autonomia.<sup>8</sup> Ma nello stesso tempo si può intravedere quanto possa divenire complesso il lavoro di preparazione di un'edizione critica del testo biblico greco.

#### A parte postea: *la trasmissione del testo (ebraico)*

Il testo ebraico è stato trasmesso dai masoreti (alla lettera: «tradenti») che hanno elaborato un sistema di lettura e di interpretazione del testo che intende essere vincolante e rigido, nella sua fedeltà alla tradizione (*masora* o *masora* significa appunto «tradizione»). Pur essendo molto minuzioso nei suoi dettagli, il sistema è differenziato in se stesso ed è stato praticato in diverse scuole, tra le quali si è affermata come più autorevole quella tiberiense. Ne riassumiamo qui alcune caratteristiche, per mostrare come l'intento di fissare il testo si traduca in una potenziale apertura a varie possibilità di lettura e di interpretazione.

1. Il testo ebraico è consonantico e i masoreti sono intervenuti per vocalizzarlo, volendo semplicemente tradurre a livello grafico una lettura

<sup>8</sup> Segnaliamo soltanto quella francese (*La Bible d'Alexandrie*), edita da Le Cerf, iniziata nel 1986 con il libro della *Genesi* e tuttora in corso.

che essi ritenevano corretta perché conforme alla tradizione. Va notato in proposito che tra la nascita del testo consonantico, pur incerta nella sua datazione, e gli inizi del lavoro masoretico, che si collocano nel II sec. d. C., sono trascorsi diversi secoli, un tempo abbastanza lungo perché una qualsiasi lingua possa conservare inalterate la sua fonologia e anche la sua morfologia. Quella che in fondo è una lacuna in un sistema grafico, come è quello alfabetico consonantico, è stata trasfigurata in un valore positivo sul piano esegetico, nel momento in cui se ne è fissata una lettura e si è inteso condizionarne l'interpretazione (almeno grammaticale). Tutta questa attività può essere riassunta nel principio secondo cui le consonanti sono lo scheletro e la materia di una parola, mentre le vocali ne sono l'anima e il soffio (inteso come soffio vitale, la *rûah* ebraica<sup>9</sup>). E al riguardo va tenuto presente che nell'ebraismo non esiste lettura sottovoce (*miqrâ'* indica sia la scrittura sia la sua lettura ad alta voce). Ma oltre alle vocali i masoreti hanno escogitato anche una serie di segnalazioni grafiche (i cosiddetti «accenti») che regolano la lettura solenne, la «cantillazione», la quale aggiunge a sua volta alla semplice lettura una modulazione interpretativa. Tutto questo apparato può sembrare rigido e condizionante, ma già per il fatto che è inventato appositamente per rendere praticabile il testo è in realtà possibilista nelle sue applicazioni e nonostante le apparenze è del tutto compatibile con la tradizione esegetica ebraica che si conserva libera e pluralista, tanto da risultare persino fantasiosa nelle sue invenzioni midrashiche (e il *midrash* è del resto una «ricerca» continua). Si potrebbe anzi dire che, a differenza delle nostre lingue, il testo biblico ebraico viene già interpretato nell'atto stesso con cui si trasforma in lettura o nel momento in cui il segno grafico riceve quella sua traduzione fonetica che lo rende comunicativo in quanto linguaggio. Il testo vocalizzato risulta dunque fluido, proprio perché anche già a livello tecnico è soggetto a una lettura interpretativa aperta.

2. Lo possiamo mostrare con alcuni esempi concreti, che riguardano sia la vocalizzazione sia l'accentazione.

a) La vocalizzazione tradisce talvolta una visione teologica. In Qo 3,21 si parla del soffio vitale dell'uomo che sale in alto e di quello della bestia che scende in basso, nella terra: le versioni antiche (a cominciare dal greco) formulano le due frasi come dubitative o come interrogative indirette («chi sa se l'alito vitale...»; alla lettera: «chi conosce l'alito

<sup>9</sup> Cfr. D. Baron, *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*. Prefazione di E. Levinas, Di fronte e attraverso 845, Milano, Jaca Book, 2009 (orig. francese 1987), p. 48, dove si aggiunge: «Questo sistema che permette e guida la lettura è una sorta di solfeggio».



vitale se...») ma la vocalizzazione masoretica ha trasformato l'interrogativa in una affermativa («chi conosce l'alito vitale che...»), eliminando il dubbio. Sul piano linguistico e grafico si è posta semplicemente una vocale diversa sotto la stessa consonante, che se viene letta con la semivocale <sup>a</sup> diventa particella interrogativa (così hanno inteso le versioni antiche) ma se è letta con la vocale piena *a* diventa articolo con valore di relativo.

b) Talvolta i masoreti si sono trovati di fronte a un testo il cui tenore consonantico richiedeva una determinata lettura, che essi però non giudicavano corretta. Non potendo modificare il testo consonantico, ritenuto fisso e intoccabile nella sua sacralità, vi hanno inserito delle vocali che ne imponevano un'altra lettura, la quale ovviamente avrebbe richiesto un altro testo consonantico. Si è creato in tal modo una sorta di testo ibrido, dove si manifesta un contrasto tra il *qere'* (il testo letto secondo la vocalizzazione inserita) e il *ktiv* (il testo consonantico scritto, che richieda un'altra lettura). Gli esempi sarebbero molti, e di varia natura, ma segnaliamo qui soltanto quello di Rut 2,1, dove il contesto sta presentando il tentativo di Noemi di dare un marito alla nuora Rut, rimasta vedova e senza figli. Il testo, se lo si accetta nelle sue consonanti, direbbe che Noemi aveva un *m<sup>e</sup>yudda'*, un «conoscente» (così richiede appunto il *ktiv*, il testo consonantico scritto), ma Booz, la persona a cui si fa riferimento, è un congiunto del defunto marito di Noemi, come si dice nello stesso versetto, per cui i masoreti hanno voluto leggere *môda'* («parente», tale è infatti il *qere'*). Il matrimonio tra Rut e Booz avverrà dunque nell'ambito del parentado di Noemi, nel quale Rut moabita (e quindi straniera) era stata introdotta sposando in prime nozze il figlio di due israeliti.

c) Vediamo ora alcuni esempi di accentazione interpretativa.

- In Es 3,4 Dio chiama Mosè ripetendo due volte il suo nome e tra le due parole manca l'accento disgiuntivo *paseq* che si trova invece in altri casi simili, quando Dio o un suo inviato chiama un personaggio: Abramo (Gen 22,11), Giacobbe (Gen 46,2), Samuele (1 Sam 3,10). Costoro sono considerati in qualche modo profeti, ma l'omissione dell'accento disgiuntivo per Mosè vuole significare che, mentre agli altri profeti Dio si rivela saltuariamente, con lui intrattiene un rapporto di continuità: Mosè è profeta per eccellenza.<sup>10</sup>

- In Gen 28,5 si parla di «Rebecca, madre di Giacobbe e di Esaù»; nel testo masoretico tra «madre» e «Giacobbe» è stato posto un accento congiuntivo, il *tarḥā*, per indicare che Rebecca è madre di Giacobbe più

<sup>10</sup> Cfr. Baron, *La lettura infinita*, cit., p. 61.

che di Esaù, in quanto Giacobbe è colui attraverso il quale continuerà la discendenza che condurrà all'Israele delle 12 tribù.<sup>11</sup>

- In Es 23,12 l'insieme degli accenti collocati nei luoghi opportuni crea una strutturazione gerarchica del testo tra i vari segmenti che lo compongono, al fine di dare rilievo al precetto del sabato, che come tale vale sia nell'ordine della creazione (12a) sia in quello della storia (12b).<sup>12</sup>

*Excursus: il problema di un'edizione critica  
del testo ebraico biblico e della sua traduzione*

Il vincolo del sistema masoretico rende assai problematico l'allestimento di un'edizione critica del testo ebraico biblico che voglia essere strettamente fedele ai criteri della scienza ecdotica moderna. Dall'invenzione della stampa sino agli inizi del sec. xx si era continuato a stampare il *textus receptus* della seconda edizione della Bibbia rabbinica, curata da Jacob ben Hayyim (vedi allegato nr. 1).<sup>13</sup> Ma quando si decise di passare a un'edizione critica moderna si optò per la pubblicazione di quello che era ritenuto il miglior manoscritto del testo masoretico, il codice cosiddetto di Leningrado L<sup>B</sup>19a (ora F [Firkovitch] <sup>B</sup>19a), degli inizi del sec. xi. In realtà si trattava di un'edizione diplomatica, nella quale l'apparato critico avrebbe dovuto soddisfare i requisiti di un'edizione critica, ma ovviamente in maniera assai lacunosa. Più tardi l'Università Ebraica di Gerusalemme ha cercato di venire incontro alla situazione programmando un'edizione critica che tuttavia adotta solo un altro manoscritto di base, il codice di Aleppo, di un secolo più antico; la novità consiste nell'allegare un apparato critico più esteso, che raccoglie testimonianze masoretiche, rabbiniche, qumraniche, medievali e le versioni antiche: si vuole così presentare al lettore un testo nelle sue fasi storiche, lasciandogli la libertà di scegliere quella che preferisce (vedi allegato nr. 2).<sup>14</sup> Ad

<sup>11</sup> Baron, *La lettura infinita*, cit., p. 63.

<sup>12</sup> Baron, *La lettura infinita*, cit., pp. 50s.

<sup>13</sup> R. Jacob Ben Hayyim, *Biblia Rabbinica, seu Bibbia hebraica cum utraque Masora in omnes S.S. libros...*, apud Daniel Bomberg, Venetiis, 1524-1525 (rist. Jerusalem 1972). Nella pagina riprodotta, che contiene il testo di Dt 29,27-30,6, nella colonna centrale di sinistra è riprodotto il testo ebraico, nella colonna di destra la traduzione aramaica e nei contorni alcuni commenti di personaggi autorevoli.

<sup>14</sup> La pagina riproduce il testo di Is 6,1-6, da un'antepagina che ha preceduto l'edizione del volume di Isaia: *The Book of Isaiah*, ed. M.H. Goshen-Gottstein, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University Bible, 1995. Sono stati pubblicati finora i libri di Isaia, Geremia ed Ezechiele.





1 הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה וְהִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי-כִי:  
 2 יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחֵי תִזְלַל כִּפְטַל אִמְרֹתַי  
 כְּשִׁעְרֵם עַל־דָּשָׁא וְכַרְבִּיבִים עַל־יַעֲשׂוּב:  
 3 כִּי שָׁם יִהְיֶה אֶקְרָא הֶבֶר גְּדֹל לְאֱלֹהֵינוּ:  
 4 הַצּוֹר הַמִּים פָּעֵלוּ כִּי כָל־דָּרְכוֹ מִשֶּׁפֶט  
 אֶל אֲמוֹנָה וְאֵין עֹלָל צַדִּיק וַיִּשֶׁר הוּא:  
 5 שִׁחַתוּ לוֹ לֹא בָנָיו דְּדוֹר עֵקֶשׁ וּפְתִלְתִּיל:  
 6 הַלִּיהוּה תִּגְמְלוּ־זֹאת עִם נָבֶל וְלֹא חֲכָם  
 הַלּוֹא־הוּא אָבִיךָ קִנְיֶךָ הוּא עֲשֶׂךָ וַיִּכְנַנְךָ:  
 7 זָכַר יְמֹת עוֹלָם בְּיָנוּ שְׁנוֹת דּוֹר־וְדוֹר  
 שָׁאֵל אָבִיךָ וַיִּגְדֶּךָ זְקִנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לְךָ:  
 8 בְּהִנָּחַל עֲלֵינוּ גּוֹיִם בְּהַפְרִידוּ בְּנֵי אָדָם  
 יִצְבּ גְּבֻלַת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי אֵל:  
 9 כִּי חָלַק יְהוָה עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ:

32:2 M G שם 3 || SP G (καὶ καταβήτω) sim T<sup>l</sup> S (+ conj, assim v 1a) § || M G (ὄνομα) SP T (בשמא) (theol) § || M G 4QDt<sup>f</sup> G (δότε) SP (+ conj) || M SP ] גדול 4QDt<sup>b</sup> (syn) § || M SP ] כִּי M SP ] ו\*? G (καὶ) (gram) || SP G (ἡμάρτοσαν) T (חבילו) S (سحل) V (peccaverunt) ] שחח M (assim num) § || M ] לו לא SP G (οὐκ αὐτῶ) T (לא) S (سلا) (metath) § || M ] בני SP G (τέκνα) T (בניא) S (بنا) (gram) § || M SP ] ה־לִיהוּה M<sup>ms</sup> SP ] מומם M sim SP (מום) G (μωμητά) (explic) § || M SP ] עשך M SP ] יהוה M<sup>ms</sup> (gram); cf ταῦτα κυρίῳ G (prps explic) § || M ] זכר SP G (μνήσθητε) (assim num) § || M SP ] יומח SP (prps meta) || M SP ] שנת SP (voc) § || M SP ] שְׁרָאֵל G (θεοῦ) (אלוהים) 4QDt<sup>f</sup> אֵל 8 || M SP ] ישראל SP G (Ἰσραήλ) (explic) || M SP ] ו\*? G (καὶ ἐγενήθη) (+ conj) || fin ]

Vedi nota 15.

Oxford è ora in corso un progetto editoriale («Oxford Hebrew Bible») che intende seguire da vicino i dettami delle moderne edizioni critiche, e tenta di ricostruire un testo che, pur volendo restare masoretico, là dove gli editori preferiscono varianti non viene vocalizzato: finora non è stato pubblicato nulla e si dispone soltanto di *specimen* on line, ma già si sono sollevate perplessità sui criteri e i risultati conseguiti (vedi allegato nr. 3).<sup>15</sup>

Ma se il testo masoretico, pur nella sua fissità intenzionale, è stato trasmesso con una infinità di varianti, e per di più attraverso una evoluzione storica nella quale ogni fase vi ha lasciato una traccia, come risulta evidente dalle ricerche effettuate anche per preparare un'edizione critica, ci si può chiedere quale sia il testo a cui debbono rifarsi le traduzioni in lingue moderne. Ma ciò vale anche nei confronti del testo ebraico comunemente usato, che è ancora quello del manoscritto L/F<sup>B</sup>19a, riprodotto nell'edizione critica della cosiddetta *Biblia Hebraica Stuttgartensia* a cura di K. Elliger e W. Rudolph (1997<sup>5</sup>): sino a che punto il sistema masoretico, soprattutto per quanto riguarda gli accenti, va seguito nella traduzione? Vi è chi auspica che esso diventi vincolante in tutti i suoi elementi, ma di fatto le traduzioni moderne ne tengono conto solo parzialmente (normalmente gli accenti vengono trascurati) e per di più ogni esegeta, quando si accinge a scrivere un commentario, dedica una prima parte del suo lavoro alla ricostruzione di un proprio testo, che egli giustifica con criteri che possono sembrare soggettivi e che in realtà sono spesso frutto di una precomprensione teologica più che di una illuminata scienza filologica.

### Conclusioni

1. Si può ritenere che il testo biblico sia il risultato di una sorta di proiezione attraverso cui la comunità, che anzitutto lo produce e poi lo trasmette dopo la sua fissazione canonica, definisce se stessa o vuole rico-

<sup>15</sup> La pagina riporta Dt 32,1-9. Un esempio di variante non vocalizzata si può vedere nell'ultima parola del v. 8, dove peraltro la lezione scelta dall'editore ha una grande rilevanza dal lato storico-religioso, interessando a fondo il problema del monoteismo. Per ottenere tutte le informazioni disponibili è sufficiente accedere on line a «The Oxford Hebrew Bible Project», ma per una presentazione del progetto si può vedere anche R. Hendel, «The Oxford Hebrew Bible: Prologue to a New Critical Edition», *Vetus Testamentum*, 58 (2008), pp. 324-351, e per una critica dettagliata cfr. H.G.M. Williamson, «Do We Need a New Bible? Reflections on the Proposed Oxford Hebrew Bible», *Biblica*, 90 (2009), pp. 153-175 (accessibile on line: [www.bsw.org/project/biblica](http://www.bsw.org/project/biblica)).

noscersi o riaffermarsi nella propria identità. Il testo diventa non solo «fonte» a cui si attinge per il suo contenuto (dottrinale, etico o anche solo culturale, comunque proposto come modello) ma anche punto di attrazione autoreferenziale, in un movimento circolare nel quale il testo stesso, più che essere il motore d'avvio, diventa addirittura la vittima sacrificale necessaria alla propria sopravvivenza.

2. Se ciò è vero, ne deriva un problema non indifferente per quanto riguarda la lettura. Se il testo biblico è il risultato di una dialettica i cui poli tendono a distanziarsi tra loro solo teoricamente, è possibile leggerlo con atteggiamento «laico» o neutrale? È chiaro che come semplice prodotto letterario esso può venir affrontato da chiunque ed essere sottoposto a qualsiasi analisi ermeneutica. Ma la questione si pone in altri termini: se il testo biblico, pur inserito in un normale circolo ermeneutico che privilegia il soggettivismo del lettore che interroga, può conservare una sua distanza oggettiva, come qualunque altro testo, quale è l'ambientazione culturale e religiosa o, se si preferisce, quale è la fase storica entro cui lo si deve leggere? Una sua lettura asettica è sempre possibile, ma essa dovrebbe pur sempre tener conto di tutti i meccanismi che la tradizione ha posto in atto non solo per conservarlo ma per renderlo funzionale alle esigenze della sua evoluzione storica.

3. Si può capire allora perché il testo biblico, inteso come testo sacro, acquisisca un'autorità che in effetti è il prolungamento di quella del suo lettore, sia esso una persona singola o una istituzione (l'autorità rabbinica, il magistero della chiesa). Dal lato storico il dibattito sulla cosiddetta «ispirazione» inerente al testo sacro non è altro che la traduzione, in termini oggettivi o addirittura materializzati, della legittimazione dell'autorità del lettore, che si ritiene attribuita a ogni individuo «fedele» (cioè partecipe di una tradizione in cui il testo funziona come sacro) oppure a un magistero istituzionale.

4. La stabilità del testo diventa solo un requisito teorico, necessario perché la dialettica che la vede contrapposta alla fluidità storica diventi efficace e produttiva. La rigidità del canone è solo formale e in tal senso si trasforma in un presupposto ipotetico. Ma è la rigidità di un ghiaccio che blocca la vita e il movimento: perché questi siano possibili, bisogna che il ghiaccio si sciolga. Come il ghiaccio, così il canone, per rendere possibile la storia e l'evoluzione culturale, deve liquefarsi e di fatto è potenzialmente liquido. Tuttavia esso deve essere anche in grado di affrontare i pericoli e i rischi della liquidità, la quale non può risultare totale ed esclusiva. L'acqua infatti può anche versarsi a terra, diventando così simbolo di morte (in questo caso culturale e storica), come afferma la donna di

Tekoa rivolgendosi a Davide: «Noi dobbiamo morire e noi siamo come acqua versata per terra, che non si può raccogliere, e Dio non dà la vita» (2 Sam 14,14). Finché sopravvive un canone liquido c'è garanzia di storia e di umanesimo: in quanto «liquido» esso rimane infatti aperto alla contingenza e alle innovazioni ma in quanto «canone» deve conservare in se stesso un richiamo normativo che può impedire all'acqua di disperdersi per terra e rendere perciò inefficace la sua stessa fecondità interpretativa.

Giovanni Cerri  
*Omero liquido*

In molti saggi e per molti anni della mia vita mi sono occupato dei problemi inerenti alla formazione e alle prime fasi della tradizione del testo omerico. Qui e oggi, dato il tipo di convegno al quale partecipo, mi limiterò a narrare, in un racconto il più possibile piano e ordinato, come a mio avviso debbano essersi svolte le cose, prescindendo dalle argomentazioni induttive e dimostrative che supportano scientificamente tale racconto.

*L'Odissea* ci presenta a più riprese, come in brevi filmati di straordinaria evidenza figurativa, i cantori di storie, gli «aedi», nell'atto di cantare dinanzi ad un pubblico le gesta di eroi e di dèi. Cantano accompagnandosi con la cetra, mentre un gruppo di danzatori esegue sul ritmo e sulle note del loro canto e della loro musica, danze mimetiche, intese a rappresentare gestualmente l'azione da essi narrata.

Il racconto è improvvisato, ma non nel senso che potremmo dare noi alla parola, perché in realtà narra episodi già noti al pubblico, vale a dire i «miti», seguendo schemi narrativi precostituiti, detti *òimai*, cioè 'vie (di canto)'; e anche la messa in parole, pur essendo di volta in volta diversa ad ogni esecuzione, è «formulare», cioè si avvale di espressioni fisse, di locuzioni ritmiche belle e pronte, elaborate come tecnica espressiva da una lunga tradizione poetica alla quale gli aedi si rifanno, quelle che noi chiamiamo appunto «formule», adatte ad integrarsi senza difficoltà nella struttura metrica propria dell'epos.

Mentre Ulisse è ancora assente, perché non ancora tornato dalle sue peregrinazioni infinite, i Pretendenti si augurano che ormai sia morto e ognuno di essi spera di poterne lui prendere il posto, una volta scelto da Penelope, la vedova potenziale, come suo nuovo sposo, e con ciò stesso elevato al rango di re supremo di Itaca. Proprio per indurre la riluttante Penelope a scegliere finalmente uno di loro, occupano tutti insieme il

palazzo reale di Itaca, mangiano e bevono a spese altrui e, dopo il banchetto, si fanno allietare dall'aedo di corte, Femio. Questi sceglie dal suo vasto repertorio la via di canto adatta alle loro aspettative e «cantava il ritorno degli Achei (*Achaiôn nòston*), che penoso a loro inflisse da Troia Pallade Atena» (*Od.* 1, 326 sg.). I Pretendenti sono contenti di ascoltare come si conosca bene il fallimento cui sono andati incontro, poco dopo la partenza da Troia, tutti gli altri capi Achei, nel loro vano tentativo di tornare in patria, perché è allora evidente che Ulisse, di cui non si sa più nulla da dieci anni, deve ormai essere perito in mare o in qualche terra lontana.

Intanto Ulisse è alla penultima tappa del suo viaggio di ritorno: è alla corte di Alcino, re dei Feaci. Anche qui c'è un cantore di storie, che allietta i principi a banchetto: il suo nome è Demòdoco e narra «un fatto, del quale allora la fama al cielo vasto saliva, / la lite tra Achille Pelide e Odisseo, / che contesero un giorno, a un lauto banchetto dei numi, / con parole violente» (*Od.* 8, 74-77). Un episodio misterioso, del quale noi moderni non sappiamo nulla, al di là di questa breve allusione epica. Narra poi ancora un altro episodio della Guerra di Troia, quello decisivo: «Lo stratagemma del cavallo di legno» (*Od.* 8, 492 sg.). Ma Demòdoco non canta soltanto nella sala simposiale del re; canta anche in piazza. E questa volta, dato che è davanti a un pubblico popolare, non aristocratico, narra una storia di adulterio fra dèi, «L'amore di Ares e Afrodite» (*Od.* 8, 266 sg.), episodio a tutti noto, del quale si dilunga a descrivere i particolari più piccanti ed esilaranti.

È evidente che gli aedi personaggi dell'Odissea hanno memorizzato, nel corso del loro apprendistato, un repertorio di storie vasto, ma tutto sommato concluso, nell'ambito del quale scelgono di volta in volta il racconto che presumono più gradito al loro pubblico del momento. Cantano accompagnati dalla cetra che essi stessi suonano e da un gruppo di danza che mima l'azione narrata. Cantano a memoria, dato che cercano di esporre la vicenda «per filo e per segno» (*katà kòsmon, katà mòiran*), così come l'hanno sentita dai loro maestri e da altri aedi, ma ne reimprovvisano il dettato, anche in questo assistiti dalla Musa, dea ad un tempo della memoria e dell'improvvisazione, insistendo sugli snodi narrativi più adatti all'occasione e cucendo tra loro le formule tradizionali, che sono i mattoni della costruzione, le tessere del mosaico, le unità minimali del «comporre» (*syntithènai*).

Questa prima fase dell'epica è quella che consente nella maniera più calzante la comparazione con i cantori di storie iugoslavi dell'evo moderno, i *guslâr*, che cantavano fino a ieri, accompagnandosi con uno strumento a corda, la lunga resistenza degli slavi balcanici all'invasione



turca. Comparazione sulla quale insistettero giustamente Milman Parry e Albert Lord, filologi e antropologi anglo-americani, i quali, nella prima metà del Novecento, proposero il concetto di ‘poesia orale’ come chiave ermeneutica pertinente per la comprensione di Omero.

Un canto antico ma sempre nuovo, *aliusque et idem*, come il sole che risorge ogni giorno sulla faccia della terra, un’opera poetica nella sostanza già composta dagli antenati, non irrigidita però in un testo fisso, scritto o memorizzato parola per parola, ma vivente di vita perenne attraverso le reincarnazioni sempre diverse date alle sue singole membra dai canti occasionali ed effimeri degli aedi. Possiamo dire che sia l’Omero liquido in senso stretto, al quale allude il titolo dato con amichevole prepotenza da Domenico Fiormonte a questa mia relazione, per riprendere a contrappunto il titolo generale del convegno.

Senonché si tratta soltanto di una prima fase, importantissima, cioè dell’inizio di una storia testuale dal «liquido» al «solido», che durò vari secoli. Si deve anzitutto notare che esiste uno stacco profondo tra queste esecuzioni aediche, visualizzate nell’*Odissea*, e il tipo di testo epico nel quale sono incastonate come scene tipiche. Vediamo con ordine gli elementi di eterogeneità:

1. Il testo omerico non è in metri lirici, destinati al canto e alla danza, ma in esametri, cioè in versi omoritmici, il cui schema di base si ripete identico, all’infinito, senza alcuna articolazione strofica, dall’inizio alla fine della narrazione. È palesemente destinato ad una recitazione semplice, priva di rivestimento musicale; o, tutt’al più, ad un recitativo cantilenato con l’accompagnamento di uno strumento a corda in sottofondo. Si è passati senza dubbio dalla tecnica dell’aedo a quella del rapsodo, che non impugna più la cetra, bensì la *rhàbdos*, il bastone-scettro con il quale gestisce e che simboleggia il suo diritto a tenere la scena per il tempo a lui riservato nell’ambito della gara agonale cui partecipa con altri rapsodi, che hanno recitato e reciteranno altri episodi epici prima e dopo di lui, nel corso di una festività insieme religiosa e civile. Dunque, il testo omerico rappresenta come canonica una modalità della narrazione epica diversa da quella in cui esso stesso veniva realizzato. Una modalità che, evidentemente, era sentita come più antica, e perciò come l’unica propria dell’epoca eroica, oggetto della narrazione rapsodica. Ulisse, Alcino, Telemaco, Penelope, i Pretendenti non potevano ascoltare una recitazione rapsodica, del tipo di quella presentata al pubblico destinatario dell’*Odissea*, perché ben si sapeva che al loro tempo i rapsodi non esistevano ancora, ma esistevano solo gli aedi. Che per altro dovevano continuare ad esistere, operosi in occasioni diverse da quelle rapsodiche,

se i rapsodi potevano descriverne con tanta precisione il *modus operandi*, e se ancora tra la fine del VII secolo e la prima metà del VI Stesicoro di Imera poteva farne sua la tecnica, predisponendo ormai un testo scritto e d'autore ad uso della *performance*.

2. Come quello stesicoreo, anche il testo omerico è scritto, altrimenti non ci sarebbe noto, come non ci sono noti i canti degli aedi più antichi. Si deve dunque presupporre il seguente sviluppo: quando i Greci ebbero elaborato il sistema della scrittura alfabetica, i rapsodi presero a poco a poco l'abitudine di non recitare più improvvisando del tutto, ma di munirsi di testi-canovaccio predisposti a tavolino, da eseguire poi più o meno fedelmente, comunque non troppo rigidamente, al momento della *performance* davanti ad un pubblico reale. Ciò dovette avvenire già nel corso dell'VIII secolo a.C., al quale risalgono le iscrizioni più antiche in nostro possesso. Datazione suffragata da molti altri indizi, ai quali qui non è il caso nemmeno di accennare.

3. Soprattutto, l'*Iliade* e l'*Odissea* sono «poemi monumentali». Il termine usato dagli studiosi moderni ha un significato preciso: non canovacci brevi, contenenti singoli episodi mitici da narrare in singole esecuzioni rapsodiche, ma testi lunghi e complessi, dotati di una struttura architettata ad arte per esaurire un'intera serie di episodi concatenati in una linea tematica unitaria. La via di canto dell'*Iliade* si incentra sull'ira di Achille contro Agamennone, che in un primo momento, al suo scatenarsi, ritarda la presa di Troia e poi, cessando e trasformandosi in ira contro Ettore uccisore di Patroclo, la rende possibile e imminente; la via di canto dell'*Odissea* è il travagliato ritorno di Ulisse in patria, prima ostacolato dalle insidie sovrumane del mare, poi da quelle umanissime dei Pretendenti, usurpatori della sua casa ad Itaca.

Come sono emersi questi due poemi monumentali dal magma della prassi rapsodica, dal magma dei suoi testi «semi-liquidi», sospesi tra la scrittura dei canovacci e l'ampia libertà delle esecuzioni orali? Questo è il punto.

Oggi la critica, anche e soprattutto quella di indirizzo oralistico, si è fossilizzata sull'idea, tutto sommato tradizionale, di un rapsodo geniale che, concepito nella sua mente il progetto di due strutture poematiche di inusitata complessità e coerenza, le abbia messe per iscritto di suo pugno o, essendo illetterato, le abbia dettate ad uno scriba, di sua iniziativa o per volontà di qualche signore; o magari di due rapsodi egualmente geniali, che abbiano composto, con una delle procedure indicate, l'uno l'*Iliade* e l'altro l'*Odissea*, a distanza di una cinquantina d'anni luno dall'altro, dato che l'*Odissea*, per una serie di elementi della civiltà in essa rappresentata

e del suo impasto linguistico, sembra posteriore all'*Iliade* di quel lasso di tempo all'incirca. E sono incerti se datare l'operazione all'VIII, al VII o al VI secolo. Così Omero, oppure Omero e un suo collega di poco più recente, sarebbe o sarebbero autori dei due poemi più o meno allo stesso modo in cui Virgilio fu autore dell'Eneide e Dante della Commedia. Il che, benché gratificante per una cultura, la nostra, purtroppo ancora intrisa di post-romanticismo e di culto della personalità, soprattutto in ambito artistico e letterario, è insostenibile, per una serie infinita di ragioni storico-antiquarie, archeologiche, storico-ideologiche e storico-linguistiche. È del tutto evidente ad un'analisi oggettiva, e non viziata dal preconcetto di un 'Autore/Dio', che:

1. alcune sezioni dell'uno e dell'altro poema, anche notevolmente ampie, sono posteriori ad altre;

2. che la stessa architettura complessiva è posteriore ad alcune delle parti che la compongono;

3. che, continuamente, ci si imbatte in singoli esametri o gruppi di esametri palesemente posteriori al contesto in cui sono inseriti o «interpolati» che dir si voglia. Se ne erano resi ben conto già i filologi ellenistici del III e del II secolo a.C., i quali solevano marcarli con un segno diacritico, l'*obelòs*, indicante «atetèsi», vale a dire «rimozione» di versi seriori o, per usare la loro categoria critica, «post-omerici», ascrivibili ad età esiodea o ciclica, cioè ad un'arcaicità più avanzata: «rimozione virtuale», ma non espunzione, né cancellazione né obliterazione, perché quei critici si rendevano perfettamente conto che anche tali versi, benché più recenti, facevano ormai parte integrante della storicità del testo tradito; tanto che continuavano a trascriverli nelle edizioni da ognuno di loro curate e a sottoporli ad eventuale correzione di errori di trasmissione reali o presunti, né più né meno di quanto facevano con i versi da loro ritenuti autentici in senso assoluto.

Siamo allora costretti ad immaginare un processo di composizione prolungato nel tempo, dall'alto arcaismo all'arcaismo maturo, un con-crescere dell'uno e dell'altro poema da un suo nucleo originario fino a raggiungere lo stato attuale, attraverso interventi innumerevoli di inser-zione, eliminazione, ristrutturazione dell'insieme e rielaborazione delle diverse parti. È il concetto di «libro tradizionale» quale è stato definito da Gilbert Murray in *The Rise of the Greek Epic*.<sup>1</sup> In esso certe culture, bilan-ciate tra oralità e scrittura, vedono il proprio strumento pedagogico pri-

<sup>1</sup> Oxford, Clarendon Press, 1907<sup>1</sup>; Oxford – London, Oxford University press – H. Milford, 1934<sup>4</sup>.

mario, un punto di riferimento canonico: per questo lo conservano attraverso i secoli nella viva memoria popolare, attraverso le recitazioni rituali o festive, nonché attraverso la redazione di trascrizioni autorevoli, alle quali le recitazioni stesse possano fare riferimento; ma, nel conservarlo, lo ampliano e lo ristrutturano senza posa, per mantenerlo sempre adeguato alle proprie esigenze, necessariamente mutevoli col passare del tempo.

Anche se Murray non sembra averne avuto conoscenza, il concetto di una composizione collettiva attraverso il tempo, ad opera di varie generazioni di aedi in possesso della stessa strumentazione tecnica, si trova già nella *Scienza nuova* di Giambattista Vico. Aleggja per tutto il terzo libro, intitolato «Della scoperta del vero Omero», ma si esplicita poi in proposizioni lapidarie, alcune delle quali vale la pena di ricordare:

Ma non veggiamo se questi tanti e sì dilicati costumi ben si convengono con quanti e quali selvaggi e fieri egli nello stesso tempo narra de' suoi eroi, e particolarmente nell'Iliade. Talché, *ne placidis coëant immitia* [Hor. *Ars* 12], sembrano tai poemi essere stati per più età e da più mani lavorati e condotti (capov. 804).

... che quest'Omero sia egli stato un'idea ovvero un carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie (capov. 873).

Che perciò i popoli greci cotanto contesero della di lui patria e 'l vollero quasi tutti lor cittadino, perché essi popoli greci furono quest'Omero (capov. 875).

Che perciò variino cotanto l'opiniononi d'intorno alla di lui età, perché un tal Omero veramente egli visse per le bocche e nella memoria di essi popoli greci dalla guerra troiana fin a' tempi di Numa, che fanno lo spazio di quattrocentosessant'anni (capov. 876).

E la cecità e la povertà d'Omero furono de' rapsodi, i quali, essendo ciechi, onde ogniun di loro si disse «omero», prevalevano nella memoria, ed essendo poveri, ne sostentavano la vita con andar cantando i poemi d'Omero per le città della Grecia, de' quali essi erano autori, perch'erano parte di que' popoli che vi avevano composte le loro istorie (capovv. 877-878).

Il principio della composizione collettiva per tradizione orale permette a Vico di impostare correttamente il problema della mistura dialettale che caratterizza la dizione omerica:

Così Omero, sperduto dentro la folla de' greci popoli, si giustifica di tutte le accuse che gli sono state fatte da' critici, e particolarmente: ... dell'incostante varietà de' dialetti (capovv. 882 + 888).

La contesa delle greche città per l'onore d'aver ciascuna Omero suo cittadino, ella provenne perché quasi ogniuna osservava ne' di lui poemi e voci e frasi e dialetti ch'eran volgari di ciascheduna (capov. 790).

Dunque un Omero, grande poeta e autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, non è mai esistito. Se anche fosse esistito un individuo di nome Omero che avesse avuto a che fare con la composizione dei due poemi o di uno di essi, sarebbe stato niente più e niente meno che uno dei tanti rapsodi intervenuti nell'impresa plurisecolare, forse uno divenuto in un certo tempo più famoso dei suoi colleghi. Eppure Omero, da un diverso punto di vista, è una figura corporosamente storica. Fu un mito, l'ipostasi personalizzata del canto epico, per dirla con Vico, «un'idea ovvero un carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie» (capov. 873). Un mito così concreto che le corporazioni rapsodiche di varie città, costituite in aggruppamenti familiari fittizi ma giuridicamente riconosciuti, come del resto era uso di tutte le corporazioni artigianali greche, identificavano in lui il proprio eroe fondatore e capostipite, assumendo il nome gentilizio di Omeridi. Particolarmente celebri furono gli Omeridi di Chio, che gli dedicavano e praticavano in suo onore un vero e proprio culto eroico, e detenevano presso di loro una copia ufficiale e preziosa delle sue opere, forse la più prestigiosa di tutta la grecità arcaica.

Ma come possiamo immaginare il primo formarsi del primo nucleo poiematico su cui si siano poi sviluppati i due poemi in nostro possesso? Possiamo, anzi dobbiamo pensare che in una delle tante scuole rapsodiche locali, magari proprio in quella di Chio, ad un certo momento, nel corso dell'VIII secolo, sia venuta in mente ad uno o più rapsodi l'idea di mettere insieme, adattandoli alla bisogna, un certo numero di quei brevi canovacci individuali dei quali abbiamo parlato prima, destinati alla performance di un'ora, per costruire una storia più lunga e articolata, facente perno su una certa linea tematica. L'idea deve avere avuto successo, e avrà continuato ad essere perseguita e perfezionata dai loro discendenti. Ad un determinato momento del suo sviluppo, la notorietà del grande testo elaborato o in elaborazione deve aver superato i confini della città di origine e aver raggiunto gilde rapsodiche di altre città. I contatti tra gilde rapsodiche erano continui ed intensi, perché i rapsodi erano girovaghi, partecipavano a tutti i concorsi di recitazione, dovunque si tenessero, e tanto più dovevano essere mobili e cosmopoliti i rapsodi delle gilde più famose. Le copie dei due poemi proliferavano e subivano adeguamenti ulteriori in ogni città, in omaggio alle tradizioni mitiche e agli interessi politici locali. Al di là delle corporazioni

rapsodiche, spesso le città stesse in quanto tali sentirono il bisogno di dotarsi di una copia ufficiale di Omero, che secondo ognuna di esse era quella più veridica e autentica. I filologi alessandrini ebbero accesso a tali copie e, nei loro commentari mostrano di conoscere parecchie di queste «edizioni cittadine» (*ekdòseis katà pòleis*): troviamo ad esempio citate da loro l'edizione di Argo, di Chio, di Creta, di Cipro, di Marsiglia, di Sinope. Quella di Atene costituì probabilmente per tutti loro l'edizione di riferimento principale, per così dire la base di partenza.

A giudicare dalle notizie trasmesseci dagli antichi, dai codici medioevali e dai numerosi frammenti papiracei scoperti dalla seconda metà dell'Ottocento ad oggi, le divergenze tra una copia e l'altra di Omero dovettero essere per tutta l'antichità numerose e onnipervasive, ma più di dettaglio che non di struttura: investivano il dettato, con varianti lessicali e formulari, con la presenza o l'assenza di qualche esametro in un punto o in un altro della narrazione, con l'inserzione, la cassazione o la sostituzione di qualche nome proprio di eroe o di località, evidentemente per ragioni di campanile; difficilmente e solo eccezionalmente investivano la presenza o l'assenza di interi brani o episodi. Per tornare alla metafora o alla similitudine che dà il titolo al nostro convegno e alla mia relazione, la «fluidità» del testo si era ormai «solidificata» già in età tardo arcaica, restando però uno «strato magmatico» soltanto in superficie, dove una certa malleabilità non venne mai meno.

Tali «varianti di tradizione rapsodica» sono ancora operanti in misura davvero massiccia nello stato attuale della tradizione manoscritta a nostra disposizione (codici medioevali e papiri antichi). L'editore moderno è costretto a inserirne solo una nel testo stampato e a relegare l'altra o le altre nell'apparato critico; ma deve considerarle tutte «equipollenti», non solo nel senso che sono tutte egualmente accettabili da tutti i punti di vista (significato, metro, lingua e stile), ma anche nel senso più radicale che sono tutte egualmente «autentiche» e «autoriali». In altri termini, l'atteggiamento scientifico dell'editore e del commentatore di fronte al fenomeno delle «varianti equipollenti» deve essere ben diverso a seconda che abbia a che fare con un normale «testo d'autore», come ad esempio quelli di Eschilo o Virgilio, o invece con un «testo liquido» o «semi-liquido», come quello di Omero: nel primo caso sa bene che una sola delle «varianti equipollenti» è uscita dalla penna dell'autore, anche se lui editore, per ragioni puramente tecniche, non è in grado di individuare quale sia quella originaria; nel secondo caso dovrà ritenere che tutte le «varianti equipollenti» attestate pertengono con pari diritto al testo, dato il suo polimorfismo originario.



Se, al termine di questa breve sintesi, qualcuno dei presenti nutrisse tuttavia un dubbio insormontabile sulla possibilità che una composizione collettiva, protrattasi per qualche secolo, possa portare ad un'opera perfettamente strutturata, gli risponderei in prima battuta con le parole stesse di Murray: «L'intensità fantastica che rende viva l'*Iliade* non è, a mio avviso, quella di una singola persona. Non significa che un solo uomo di genio ha creato qualcosa di meraviglioso e poi è sparito. Significa piuttosto che generazioni successive di poeti, addestrati nelle stesse scuole e in una pratica di vita più o meno simile e continua, si immersero fino alla punta dei capelli nello spirito di questa grande poesia. Vivivano nella saga epica, di essa e per essa. Grande com'era, per secoli continuarono a farla ancora più grande». Poi aggiungerei un mio paragone architettonico: molte delle cattedrali europee più splendide, romaniche, gotiche o romanico-gotiche, sono venute su proprio così, per trasformazioni strutturali consecutive dal IX al XV secolo, per interventi successivi di scultori, pittori, mosaicisti, marmorari e vetrai della stessa scuola o di scuole diverse, fino a raggiungere quella forma che a colpo d'occhio appare perfetta e strabiliante all'osservatore amante dell'arte.