



**Università
degli Studi
di Palermo**

Dottorato di ricerca in ‘Studi Umanistici’ – Curriculum Letterario
XXXVII ciclo

Tesi di dottorato

οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ναυαγούς
Essere naufraghi nella Grecia antica

Dottorando: Giorgio Belli dell’Isca

Tutor: Prof.ssa Rosa Rita Marchese

Cotutor: Prof.ssa Francesca Prometea Barone

Coordinatrice: Prof.ssa Marina Calogera Castiglione

Anni accademici 2021/2022, 2022/2023, 2023/2024

Settore scientifico disciplinare: L-FIL-LET/02

INDICE

Premessa	4
Capitolo I. Morire in mare. Uomini e nomi del naufragio	10
1. Δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν. La navigazione nell'antichità e la prospettiva esiodea	10
2. Il commercio marittimo e il marinaio-mercante, naufrago potenziale o effettivo	16
3. Naufraghi di guerra	23
4. Il lessico del naufragio in greco antico	29
4.1. La radice * <i>nauagh-</i>	29
4.2. Come venivano nominati i naufraghi in età arcaica?	31
4.2.1. ἀλάομαι	33
4.2.2. πλάζω	37
4.2.3. ῥαίω e νήχω	38
Capitolo II. Narrazioni di naufragi e rappresentazioni di naufraghi	43
1. Per un profilo del naufrago	43
2. Vedere i naufraghi. La muta eloquenza dei corpi	43
3. Il naufrago in scena. L'effetto prismatico dell' <i>Elena</i> e l'attraversamento dell' <i>Odissea</i>	48
4. La psicologia e le emozioni del naufrago	56
5. Corpi e tombe di naufraghi	60
6. Corpi e tombe di naufraghe	66
Capitolo III. Il naufrago tra punizione divina e accoglienza condizionata	70
1. Riaccomagnare a casa. La generosità illegittima dei Feaci e l'ira del dio	70
2. Il naufragio come punizione divina	72
a) L' <i>Odissea</i> e il movente religioso	72
b) Un caso esemplare: il naufragio di Aiace di Oileo	77
c) Un'evoluzione del paradigma: Aiace di Oileo nelle <i>Troiane</i> di Euripide	80
d) Il naufrago e il peso della responsabilità: il mito di Aiace di Oileo in epoca postclassica	84
3. L'accoglienza condizionata del naufrago	90
a) Il ruolo dei Dioscuri e l'omissione di soccorso	90
b) Naufragio e contaminazione	96
c) La salvezza di Odisseo naufrago	100
Capitolo IV. Il naufrago tra persecuzione e accoglienza filantropica	103
1. Una realtà polarizzata?	103
2. La persecuzione dei naufraghi	103

2.1. I mostri odissiaci e l'utopia dell'accoglienza	103
2.2. I naufraghi fuori dalla Grecia: i costumi dei barbari	105
a) Il sacrificio dei naufraghi in Tauride	105
b) Altri barbari ostili ai naufraghi	108
2.3. Solo i barbari avversano i naufraghi?	110
2.4. Maledizione e malaugurio del naufragio	111
a) <i>L'Epodo di Strasburgo</i>	111
b) Le maledizioni delle <i>Supplici</i>	114
c) L'etica del malaugurio	116
3. Aiutare e accogliere i naufraghi senza condizioni	117
3.1. L' <i>Odissea</i> , ancora archetipo?	117
3.2. La cesura euripidea e i prodromi di un nuovo paradigma	121
3.3. La linea stoica e la filantropia in circostanze di naufragio	125
3.4. L' <i>Euboico</i> di Dione di Prusa e la perfetta accoglienza del naufrago	133
Conclusioni. Punire i naufraghi e chi (non) li aiuta: una questione contemporanea	140
1. Soccorrere i naufraghi e abbandonare i morti. Criminalizzare e disumanizzare l'umano	140
2. Leggi a tutela dei naufraghi? Questioni giuridiche	144
3. (Non) recuperare i naufraghi. Il caso politico delle Arginuse	146
4. Lasciar morire i naufraghi. Epilogo della compassione	154
Bibliografia	157
Sitografia	193

Ai miei alunni, di ieri e di domani

«Se i delfini venissero in aiuto dei dispersi in mare, questi svaporati li accuserebbero di complicità coi trafficanti. In verità la loro fandonia intende accusare i soccorritori d'interrompere il regolare svolgimento del naufragio.

Perché siamo e dobbiamo rimanere contemporanei incalliti del più lungo e massiccio affogamento in mare della storia umana.»

Erri De Luca, *Se i delfini venissero in aiuto*, 2017

«Poiché nulla di sé e del mondo sa la generalità degli uomini, se la letteratura non glielo apprende.»

Leonardo Sciascia, *La strega e il capitano*, 1986

Premessa

È all'interno delle aule scolastiche, nelle ore di lezione con i miei studenti, che ho avvertito l'urgenza, divenuta poi indifferibile, di dedicarmi a questo tema di ricerca; in particolare, dal 3 ottobre 2013 non ho mai smesso di condividere con gli alunni notizie e documenti di varia natura sui continui naufragi di esseri umani lungo le rotte del Mediterraneo, facendone oggetto di riflessioni e di dibattiti, talvolta anche accesi. Progressivamente, i volti, le storie, le morti, le testimonianze delle persone coinvolte nei viaggi, nei salvataggi e negli approdi sono diventati una parte sempre più significativa dello spazio da me riservato alla cosiddetta attualità. Sentivo il bisogno di partecipare ai ragazzi il tormento crescente ed acuito dall'indifferenza delle istituzioni italiane ed europee prima, e dalla loro criminalizzazione degli sforzi umanitari poi. Volevo capire insieme ai più giovani, ascoltare e misurarmi con le loro impressioni, spesso sconcertate o impulsive, ma il più delle volte libere da pregiudizi e guidate da sentimenti di empatia e di sincera solidarietà. Nel frattempo, nel 2017 Sellerio pubblicava *Appunti per un naufragio* di Davide Enia e l'anno successivo si svolgeva a Palermo l'importante convegno-seminario di aggiornamento e formazione "*Xenia. Quando l'ospite era sacro*"¹, nel quale Maurizio Bettini presentava in anteprima una parte del fondamentale volume che avrebbe visto la luce nel 2019: *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*. Avevo preso ad assegnare il romanzo di Enia e a utilizzarlo come strumento di lavoro multifunzionale insieme a tanti altri, fino al 2020/2021, anno scolastico in cui decisi di dar vita a un esperimento, rivelatosi, col senno di poi, freudiano: in una quarta ginnasio del Liceo "Mamiani" di Roma scelsi di leggerlo integralmente in classe con gli studenti, un po' come si faceva e in parte si continua a fare al secondo anno delle superiori con *I promessi sposi*, ma in modo assai diverso; volevo seguirne ogni pagina insieme e attraverso loro, mentre fuori dall'aula, e oltre gli schermi della DaD tra noi nuovamente reclusi tra il rosso e l'arancione a causa del Covid-19, continuavano a morire in mare esseri umani in fuga dalla miseria e dalla disperazione di un futuro possibile. Furono proprio le sollecitazioni condivise e amplificate in quei mesi lunghi e difficili a far sorgere e poi sbrigliare dentro di me la curiosità di sondare lo spazio per una ricerca sui naufraghi nella Grecia antica e, insieme, il desiderio di mettermi a studiare per offrire un contributo alla comunità, pur dal mio piccolo angolo e ruolo di insegnante liceale, tentando di tenere vigile l'attenzione su una questione umanitaria ormai completamente fuori controllo. Sentivo e avevo maturato il bisogno di provare a fare qualcosa anche fuori dalle aule di scuola, di tornare a leggere e ad approfondire con nuovi occhi gli autori greci, di ripercorrerli per sottrarre dalle loro pagine, secondo la felice intuizione di Bettini, "ogni innocenza letteraria"² e intraprendere così un lavoro scientifico che ad oggi sembra ancora mancante nel settore disciplinare di riferimento.

¹ Nei giorni 18 e 19 ottobre 2018 si svolsero due sessioni di lavori – "Inhumana Humanitas", con interventi di M. Bettini, A. Cozzo, F. Vassallo Paleologo, moderati da S. Nicosia, e "Dalla sacralità alla violazione dei diritti", con interventi di R. R. Marchese, M. Lentano, G. Sega, moderati da G. Picone – a seguito delle quali ebbero luogo quattro Laboratori: "Il confine incerto tra *hospes* e *hostis*. Alterità, specularità e reciprocità a Roma" (A. Bonandini); "Ospiti, stranieri, profughi nel mondo greco: tra realtà e rappresentazione letteraria" (M. Civiletti – G. Spatafora); "Racconti dell'accoglienza. Etica e forme dell'ospitalità in Roma antica" (M. Biancucci – L. Scolari); "Recinti chiusi e piattaforme aperte per la condivisione e l'uso dei materiali didattici" (P. Monella).

² Bettini, 2019, p. 4. Trovo che il sentimento di perdita di "ogni innocenza letteraria" di cui parla Bettini sia espresso in modo semplice ed efficace da Sciurba 2022a, pp. 121-122: "Ho a lungo considerato il mare solo come spazio di vita e salvezza. I naufragi erano narrazioni epiche, o comunque distanti storicamente e geograficamente, fatti puntuali e rari.

Non risultano studi sistematici sui naufragi e soprattutto sui naufraghi nell'antichità, segnatamente nel mondo greco. Mi sono a lungo interrogato sulle ragioni di un silenzio ed un'omissione davvero singolari, fino a quando, a ricerca già avanzata, imbattendomi nella premessa di un articolo di Jean-Nicolas Corvisier, ho potuto ricevere una risposta quantomeno interlocutoria:

Jusqu'à présent, à l'inverse du monde romain³, le naufrage n'a guère fait l'objet d'une étude spécifique pour la Grèce ancienne. La cause ne paraît pas en être le désintérêt des chercheurs, mais plutôt le manque de sources. Les épaves retrouvées sont pour l'essentiel romaines. Hormis la loi navale de Rhodes², l'épigraphie ne nous est pas d'un grand secours. Quant aux cas réels cités par les sources littéraires, leur faible nombre ne permet pas d'envisager une analyse quantitative. Les cas cités par un même auteur n'offrent pas un échantillon suffisant. D'autre part, rien ne prouve que la conception qu'avaient du naufrage les différents auteurs était identique, ce qui fait qu'une étude globale échapperait difficilement à la critique.⁴

La causa principale di questo vuoto scientifico, a detta dello studioso, è la mancanza di fonti e in particolare una insufficiente casistica di naufragi reali testimoniati dai documenti letterari, talmente esigua da impedire un'analisi quantitativa che possa sfuggire alle critiche. In questo mio lavoro, sperando che il tentativo compiuto non appaia velleitaria ingenuità o persino presunzione, si prospetteranno i risultati di una ricerca tematica che muove comunque da presupposti, almeno in parte, differenti: l'obiettivo prioritario vuole essere infatti quello di esaminare specificamente il mondo dei naufraghi, più ancora che il fenomeno del naufragio, per mettere a fuoco la fisionomia degli attori coinvolti⁵. Nonostante il silenzio pressoché totale riscontrato in alcuni ambiti e generi letterari⁶, mostreremo come il numero e le situazioni di naufragi rilevati nei testi a nostra disposizione non siano affatto materiale "faible", ma talmente ampi ed eterogenei da aver reso possibile una articolazione su più livelli.

Nei significativi contributi che nel corso dei decenni sono stati dedicati a questo tema, pur in assenza di monografie e di interventi di una certa estensione, gli studiosi hanno preso in esame questioni, momenti o autori specifici (mi riferisco, ad esempio, all'articolo di Paduano 1993 o a quelli di Andreani 1997 e 1998), proponendo una trattazione sintetica (Corvisier 1999) o parziale e connessa ad altro tema (D'Amore 2017), e in ogni caso per lo più ancorando l'argomento ad aspetti, per così dire, collaterali e limitatamente affini al nostro campo di indagine. Sono, per converso, numerose le pubblicazioni sul tema dell'altro, dello straniero, dell'ospitalità e dell'integrazione nel mondo classico⁷, a cui si aggiungono le numerose iniziative convegnistiche, talvolta con il coinvolgimento di centri, associazioni ed enti di ricerca e di promozione sociale e civile⁸. Correlato a questi temi è il già citato libro di Bettini 2019, che approfondisce la sostanziale differenza tra noi e gli antichi in

Poi ho conosciuto i confini, e gli spostamenti degli esseri umani costretti a sfidare le frontiere poste dai governi, e ad attraversare il Mediterraneo. Ho raccolto decine, centinaia di storie di questi viaggi negli ultimi 20 anni. Storie terribili di terrore e morte dentro percorsi obbligati, che nessuno sceglierebbe mai liberamente. Per ognuna di queste storie c'era un corpo, o due, o dieci o più, che si poggiavano sul fondo del mare. E allora è cambiato tutto. Ogni traghettaggio, ogni tuffo, ogni nuotata, persino ogni tramonto visto dalla costa, si sono intrisi di inquietudine. Come se quelle voci spente potessero raggiungere chi si mettesse in ascolto delle vibrazioni dell'acqua salata. Come se dietro ogni scoglio sommerso potessero giacere le membra di quella che era stata una persona."

³ Lo studioso rimanda alla "synthèse récente" di Jundziłł 1992.

⁴ Corvisier 1999, p. 17.

⁵ Lo stesso Corvisier 1999 (p. 32) riconosce implicitamente che il territorio del naufragio è pressoché inesplorato.

⁶ In particolare la commedia e il corpus filosofico di Platone e Aristotele.

⁷ Si rimanda alla nota 129 del cap. I.

⁸ Fra tutti va segnalato il Centro d'Ateneo Migrare dell'Università di Palermo.

ordine alla questione dei diritti e dei doveri; in questo volume assume un rilievo particolare la comparazione, proposta nei capitoli iniziali, tra il naufragio raccontato da Virgilio nel I libro dell'*Eneide* e i naufragi contemporanei del Mediterraneo.

Per le diversificate contestualizzazioni sono risultati imprescindibili gli studi sul mare, la navigazione e le tempeste nel mondo antico, la cui bibliografia sconfinata è in costante aggiornamento⁹. Il tema della morte in mare e quelli, strettamente connessi, della sepoltura e della memoria, sono stati anch'essi oggetto di numerose e importanti pubblicazioni nel corso del tempo¹⁰, molte delle quali, incentrate prevalentemente sulle iscrizioni funerarie, hanno fornito un valido contributo per analizzare alcuni aspetti della presente ricerca.

Esiste altresì una nutrita serie di studi relativi alle rappresentazioni metaforiche del naufragio¹¹, seppur in misura preponderante nella letteratura latina: questo probabilmente si può spiegare con il fatto che nel mondo greco la loro presenza si riscontra essenzialmente a partire dall'età ellenistica¹², mentre sin dalle origini sono attestate le metafore concernenti la navigazione e le tempeste marine, soprattutto nei testi degli autori tragici. In ogni caso, le figure retoriche adoperate si richiamano al fenomeno del naufragio e non specificamente alla persona del naufrago. Ciononostante, verranno presi in considerazione alcuni peculiari utilizzi che contribuiscono a illuminare gli aspetti tematici oggetto d'indagine.

Infine, per quanto concerne l'ambito prettamente giuridico, ho tenuto conto dei preziosi contributi ad opera di storici del diritto che, spesso andando a fondo in maniera quasi viscerale, hanno indagato la legislazione marittima e le complesse fattispecie giurisprudenziali pertinenti al mondo della navigazione in epoca romana¹³.

In questo panorama di studi, il presente lavoro intende dunque inserirsi come trattazione sistematica sulla condizione dei naufraghi e sulle diverse forme di relazione con la loro persona nella Grecia antica. I contributi che si sono tangenzialmente occupati dell'argomento hanno messo in evidenza o riproposto una concezione, per così dire, dualistica del naufrago¹⁴: “un reietto da immolare agli dei marini o da assoggettare a schiavitù, oppure uno straniero verso il quale esercitare il dovere di ospitalità”.¹⁵ Si intende superare questo modello esegetico binario e offrire un'analisi critica che metta a fuoco la peculiare figura attraverso l'esame di tutti i dati afferenti a tale specifica esperienza, tenendo altresì conto, ove significativo per la presente indagine, di eventuali situazioni di prossimità o coincidenza con altre categorie, quali il supplice e ancor più lo straniero, utili alla ricostruzione di un

⁹ Per una sintesi bibliografica sul mare e sulla navigazione nell'antichità, rimandiamo alla nota 3 del cap. I, a cui si aggiungono, riguardo al confluyente tema della tempesta, almeno Létoublon 1993, Curnis 2003, Dunsch 2013 e Angelini 2016.

¹⁰ Si rimanda alla nota 91 del cap. II.

¹¹ Segnaliamo qui i più significativi: Gentili 1984b, Blumenberg 1985, Garbarino 1997, Lentini 2001, Drago 2010, Berno 2015, Correa 2018, Ieranò 2019, Visonà 2022.

¹² Così secondo Corvisier 1999, p. 29. La produzione drammatica in nostro possesso, tuttavia, testimonia almeno due impieghi con il coinvolgimento del lessico specifico (si vedano la nota 98 al cap. I e la nota 89 al cap. III), mentre, ancor prima, in merito ai noti frammenti alcaici contenenti le allegorie della nave, Lentini 2001 ipotizza nel fr. 73 “una metaforizzazione dell'esilio come naufragio” (p. 167).

¹³ Si rimanda al secondo paragrafo (“Leggi a tutela dei naufraghi nella Grecia antica? Questioni giuridiche.”) delle *Conclusioni* e alle relative note. Meritano particolare menzione gli studi di Gianfranco Purpura e quelli più recenti di Sara Galeotti.

¹⁴ Si vedano Rougé 1966, pp. 1468 e 1472; Manfredini 1984, p. 2224; Purpura 1995, p. 465; D'Amore 2017, p. 202, nota 34.

¹⁵ D'Amore 2017, p. 202, nota 34.

modello culturale complesso. Non si intende certamente proporre soluzioni o rigide interpretazioni, ma suscitare prioritariamente interrogativi e spunti di riflessione.

Al centro della ricerca sono le rappresentazioni letterarie, integrate, nei limiti di quanto disponiamo, da documenti epigrafici e figurativi. L'indagine muove dall'individuazione delle principali categorie umane che affrontavano il mare e correavano dunque i temuti pericoli della navigazione, a cominciare dalla sezione esiodea degli *Erga* ad essa dedicata. Prendere in esame le diverse tipologie di uomini che solcavano le acque e desumerne dai testi i rispettivi moventi assume particolare rilievo per valutare la considerazione sociale nei riguardi di chi, una volta salito su un'imbarcazione, diventava un naufrago potenziale o effettivo.

Nel primo capitolo, di carattere introduttivo, dopo aver illustrato le categorie di naviganti a rischio di naufragio più rappresentate nelle fonti, si sviluppa un'analisi linguistica sulla formazione della radice **nauagh-* e l'impiego dei termini derivati, proponendo altresì un'ipotesi sull'esistenza di un vocabolario aspecifico usato in età arcaica prima della nascita della famiglia di parole proprie del naufragio. Questa sezione della ricerca, incentrata quasi esclusivamente sull'*Odissea*, si prefigge di mostrare come le forme verbali di ἀλᾶομαι, πλάζω, ῥαίω e νήχω costituiscano un campo lessicale composito che, in determinate circostanze, esprime delle sfumature semantiche riconducibili alla condizione dell'essere o all'atto del fare naufragio.

Nel secondo capitolo viene proposto un profilo della complessa e sfaccettata condizione naufraga: sulla scia delle numerose testimonianze e attestazioni precedentemente esaminate nel poema omerico, l'analisi muove da un documento iconografico dell'VIII sec. a.C. (l'*oinochoe* di Monaco) per allargare progressivamente lo sguardo sulle rappresentazioni letterarie e su un ristretto numero di epigrafi interessate dalla nostra indagine. Uno spazio centrale è riservato all'*Elena* di Euripide giacché il dramma, contenendo in sé spunti tali da permettere una trattazione ed una più estesa riflessione sulla figura del naufrago, si offre come una sorta di collettore esemplare nella misura in cui da una parte, richiamandosi al modello odissiaco, ne intercetta la tradizione culturale, dall'altra, con un'operazione di 'attraversamento', la supera esprimendo notevoli scarti e significative anticipazioni. Il genere tragico, come già evidenziato a partire dai *Persiani* di Eschilo nel primo capitolo, ha costituito un bacino imprescindibile per la costruzione del quadro di ricerca proposto, e il teatro euripideo su tutti ha offerto un contributo determinante per lo sviluppo di tutti gli snodi tematico-concettuali¹⁶. Nella seconda metà del capitolo l'osservazione si incentra su tre aspetti costitutivi della condizione naufraga: la sfera psicoemotiva, la dimensione del corpo e il tema della tomba.

Nel terzo capitolo si passa ad affrontare una questione cruciale per comprendere l'etica del naufragio nel mondo greco: il comportamento degli altri, *in primis* delle divinità, nei riguardi del naufrago o, per meglio dire, di chi diviene tale a causa delle sue azioni. Anche in questo caso l'*Odissea* non può che costituire l'ineludibile punto di partenza: dopo una disamina delle circostanze in cui nel poema si configurano gli estremi per una punizione mediante il naufragio ad opera degli dèi, si prospetta un'analisi diacronica del mito di Aiace di Oileo per seguirne la paradigmatica evoluzione rispetto alla rilevante questione della responsabilità. Attraverso il ruolo esemplificativo dei Dioscuri, protettori dei naviganti, l'attenzione si concentra invece sul tema del soccorso e la sua natura condizionale, e successivamente sui risvolti della contaminazione in situazioni di naufragio.

¹⁶ Non si può che dissentire con ciò che afferma Corvisier 1999 in merito al genere tragico (p. 29): "On ne trouve guère de références à l'image du naufrage dans le théâtre tragique ou comique, non plus que dans la philosophie platonicienne ou aristotélicienne."

Nel quarto capitolo si intende offrire un'analisi dei due poli estremi della relazione con il naufrago: il versante della persecuzione e dell'inimicizia e quello di un'accoglienza filantropica e non soggetta ad alcuna condizione. Nel primo caso vengono passati in rassegna i *nomoi* di alcuni popoli non ellenici che rivelano un trattamento dei naufraghi rappresentato nelle forme di un'alterità culturale inaccettabile per i Greci; subito dopo, l'indagine prova a spostare il focus su questi ultimi per interrogarsi sulla loro effettiva estraneità alle dinamiche dell'odio concepite in relazione al mondo dei naufraghi. La seconda parte approfondisce, sempre in prospettiva diacronica, il modello di accoglienza diametralmente opposto, ricercando nei testi letterari la genesi e la costruzione di un paradigma filantropico per seguirne l'evoluzione lungo la linea dello stoicismo greco-romano fino agli inizi del II sec. d.C. – *terminus* cronologico orientativo dell'intero lavoro¹⁷ – con la proposizione dell'*exemplum* dioneo.

La ricerca sui naufraghi, già a partire dalla fase di progettazione, ha preso le mosse da un'indagine linguistica tesa ad individuare la famiglia semantica del “naufragio” in greco antico. L'identificazione, mediante il *TLG*, delle occorrenze dei termini derivati dalla radice **nauagh-* mi ha permesso di leggere e di esaminare tutti i *loci* letterari interessati. Disposte le occorrenze in ordine cronologico e rilevata l'assenza del lessico distintivo nei testi di età arcaica, si è da subito reso necessario un simultaneo approccio metodologico finalizzato a rintracciare sia le testimonianze di naufragi di epoca preclassica sia quelle non marcate dal vocabolario specifico. La lettura a tappeto di autori, opere o parti di esse – anche attraverso ricerche mirate con parole chiave inerenti al campo semantico del mare e della navigazione – è stata dunque condotta di pari passo con l'esame delle attestazioni rinvenute, e per reperire situazioni, temi ed eventuali *topoi* funzionali alla costruzione e alla definizione dell'indagine, e per l'individuazione di una terminologia generica, ma pur sempre contigua a quella propria del naufragio. Il contatto con la vasta bibliografia di riferimento e il repertorio epigrafico digitale *PHI*¹⁸ costantemente aggiornato hanno contribuito al recupero di ulteriori passi e documenti.

Se il punto di partenza era chiaro sin dall'embrione di questa ricerca, ossia l'*Odissea*, archetipo di qualsiasi studio sul naufragio nel mondo greco¹⁹, quello di arrivo ha subito alcuni ripensamenti nel corso del primo anno: inizialmente lo studio prevedeva di coprire un arco di tempo ancora più esteso, per spingersi nelle intenzioni fino alla letteratura patristica del IV sec. d.C.; tuttavia, l'ampiezza dell'arco cronologico e l'espandersi della complessità del tema rispetto alle fonti mi hanno indotto giocoforza a ridimensionare il perimetro della materia da trattare, con l'auspicio di poter proseguire e completare il lavoro nel prossimo futuro. Ho ritenuto comunque esaustivo fermarmi là dove i testi letterari mi hanno consentito di individuare un cambio di paradigma rispetto al modo in cui gli antichi concepirono e poi teorizzarono la relazione con la persona del naufrago. L'obiettivo era quello di riuscire a rintracciare ed illustrare la significativa evoluzione di un modello di accoglienza divenuto ormai evidente.

¹⁷ Non mancano sporadici sguardi in avanti richiesti o occasionati da specifiche questioni tematiche. Il caso più frequente, ma non unico, è quello degli epigrammi dell'Antologia Palatina.

¹⁸ The Packard Humanities Institute by David W. Packard: <https://inscriptions.packhum.org/allregions>.

¹⁹ Abbiamo tuttavia notizie di narrazioni di tempeste e di naufragi nel Vicino Oriente antico risalenti ad epoche anteriori di secoli rispetto all'esistenza dell'autore del poema omerico (Dunsch 2013, p. 42): basti pensare all'egiziano *Racconto del naufrago* (si vedano in merito Betrò 1990, pp. 31-37 e Baines 1990).

L'osservazione del mondo del naufragio, condotta attraverso la lettura di una caleidoscopica varietà di documenti (in prevalenza testi letterari, appartenenti spesso a generi tra loro assai diversi, ma anche epigrafi, testimonianze iconografiche, frustuli papiracei), non di rado in condizioni di isolata frammentarietà, ha incontrato non pochi ostacoli lungo il cammino, come è prassi per ogni ricerca scientifica. Ve n'è stato uno, in particolare, che a lungo è rimasto pervicacemente invischiato tra le maglie della riflessione. Proprio la natura multiforme e la composita eterogeneità della materia che via via andava configurandosi ha manifestato in alcune occasioni una resistente irriducibilità, per cui l'unico modo per non forzare i testi antichi a coagularsi attorno a direttrici tematiche pur solide è sembrato quello di osservarli e considerarli nella loro frammentaria unicità, isole decifrabili in parte con il contributo di quelle contigue, eppure non in modo completo attraverso la lente usata per l'intero arcipelago, relitti di una realtà non sempre ricostruibile nella sua totalità, non ad ogni costo.

Ho strutturato e scritto questa tesi con il proposito di favorire una lettura comparativa di situazioni ed esperienze che appartengono al nostro presente, valorizzando come reagenti gli sguardi di una cultura lontana dalla nostra²⁰. Durante l'indagine e la stesura del lavoro, nonostante la pausa triennale dall'insegnamento e dal rapporto quotidiano con gli studenti, ho continuato a sentire vivo, dentro e fuori di me, il senso profondo della scelta di questo soggetto di ricerca: di frequente, per non dire ininterrottamente, sono stato raggiunto da notizie di naufragi e di morti nel Mediterraneo; mentre studiavo e approfondivo le dinamiche e le condizioni dell'accoglienza dei naufraghi nella Grecia antica, avveniva la strage di Cutro, un vero e proprio "naufragio con spettatore", per dirla con Blumenberg; mentre scrivevo di corpi di naufraghi di duemila anni fa gettati sulla riva o mangiati dai pesci o in stato di avanzata decomposizione, mi imbattevo in un articolo del Giornale di Sicilia dal titolo "Messina, trovato cadavere in spiaggia: è il terzo in pochi giorni, si sospetta che le vittime siano i dispersi dell'ultima tragedia del mare"²¹. Mentre continuo a scrivere, anche adesso, l'attualità mi restituisce una stranianti sensazione di acronia.

Questo studio sull'essere *naufraghi nella Grecia antica* vuole dunque evidenziare, *per differentiam*, anche e soprattutto il tema della responsabilità di noi contemporanei e testimoni della Storia e ribadire l'assoluta necessità di un impegno comunitario a tutti i livelli: umano, sociale, politico, culturale. È in questa cornice che intende iscriversi il senso ultimo della ricerca qui proposta.

Laddove non diversamente specificato, le traduzioni proposte sono da considerarsi mie.

²⁰ Sui problemi metodologici pertinenti agli studi di antropologia del mondo antico, sulle sue direttrici fondamentali e sulla dialettica tra le categorie di «emico» ed «etico» sono state di grande utilità le dense pagine dell'*Introduzione* a Bettini-Short 2014.

²¹ Giornale di Sicilia, 18/04/2024: <https://messina.gds.it/articoli/cronaca/2024/04/18/messina-trovato-cadavere-in-spiaggia-e-il-terzo-in-pochi-giorni-si-sospetta-che-le-vittime-siano-i-dispersi-dellultima-tragedia-del-mare-0ec8561a-afd1-4c75-9621-ea4821300af4/>.

Capitolo I. Morire in mare. Uomini e nomi del naufragio

1. Δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κόμασιν. La navigazione nell'antichità e la prospettiva esiodea

I Greci ebbero col mare un rapporto necessario¹ e pressoché ininterrotto sin dalle prime colonizzazioni e “se non proprio navale, fu almeno anfibia la prima grande guerra patriottica”², quella contro l'impero persiano. I conflitti militari successivi, determinanti sotto il profilo geopolitico, videro un costante susseguirsi di spedizioni che attraversarono l'Egeo e diverse parti del Mediterraneo. La stessa posizione geografica dell'Ellade e la sua conformazione peninsulare non potevano che dar luogo o almeno incentivare un'ineludibile frequentazione delle acque, se non altro quelle costiere o fra le numerose isole disseminate nel mare greco.

Ramificata e sconfinata come la sua superficie, la vastissima tematica del mare e della navigazione³ costituisce in questa ricerca il fondamentale e implicito contesto, a partire dal quale possiamo affermare con certezza che per tutta l'antichità i Greci guardarono all'elemento liquido con estrema diffidenza e paura, ritenendo la navigazione piena di insidie e di pericoli⁴ e preferendole sempre la sicurezza della terraferma: “com'è dolce, madre, guardare il mare dalla terra senza navigare in nessun luogo!”⁵ Gli epigrammi del VII libro dell'*Antologia Palatina* ci hanno lasciato in tal senso

¹ Cfr. Rougé 1975, p. 18: “Si donc le Grec est devenu un marin, presque malgré lui, il le doit à la pauvreté de son sol l'obligeant à chercher ailleurs ce qui lui manquait, aux difficultés des transports terrestres, au déséquilibre entre sa situation démographique et ses structures économiques à l'époque de la colonisation et aussi, d'où les condamnations de la navigation et du commerce maritime par les moralistes, à un certain esprit de lucre. Or sa mer, avec ses nombreux ports naturels, avec ses îles nombreuses qui «tendent des mains secourables» aux navigateurs, suivant un *topos* classique, l'incitait à se tourner vers elle malgré ses dangers et la crainte qu'il en avait.”

² Janni 1996, p. 8.

³ Una delle prime monografie sul mare nella Grecia antica, risalente al 1947, è ad opera di Lesky. Tra i contributi più utili e approfonditi in relazione al tema delle navi e della marineria v'è sicuramente quello di Janni 1996, del quale si segnalano inoltre gli articoli del 1993 e del 1994; sulla navigazione nel mondo antico vd. Rougé 1975, in particolare pp. 17-30; ampio e articolato il più recente lavoro di Corvisier 2022², che passa in rassegna le questioni più significative dal periodo cretese-miceneo fino all'età ellenistica (al tema del naufragio nello specifico sono dedicate le pp. 311-321); inoltre Beaulieu 2016, Ieranò 2019 (specialmente pp. 15-38), Jourdan 2020, Medas 2022 e, seppur costituito prevalentemente da un'antologia di passi sul tema tratti dalle letterature classiche, l'ultimo volumetto di Puliga 2023. Si segnala, infine, sul sito dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, la pubblicazione, in corso dal 30 settembre 2024, dello speciale del magazine “Lingua italiana”, dedicato al tema del mare nel mondo greco – “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità* – in cui studiosi del settore presentano gli esiti di alcuni lavori di ricerca: si vedano i contributi a cura di Ercoles, Garulli, Grisolia, Milo, Montanari, Stama, Taddei.

⁴ Saranno gli scrittori latini, soprattutto i poeti, a sviluppare un vero e proprio *topos* letterario, quello della condanna della navigazione vista come empia violazione del mare e simbolo della fine dell'età dell'oro, tempo di beatitudine e di primigenia purezza in cui gli uomini, ancora innocenti, vivevano rispettando le sacre leggi di natura. Il primo viaggio della nave Argo diventa un *nefas* senza possibilità di ritorno per il genere umano. Fra i tanti luoghi della tradizione romana si segnalano in particolare Lucrezio, *De rerum natura* V, 999-1006; Orazio, *Odi* I, 3, 1-27; Properzio, *Elegie* I, 17, 13-14; Ovidio, *Amori* II, 11, 2-16; e soprattutto Seneca, *Medea*, 301-379. Capitale lo studio di Biondi 1984. Vd. inoltre Huxley 1952, Blumenberg 1985 (cap. I. “La navigazione come violazione dei confini”) e Valverde Sánchez 2015.

⁵ ὥς ἡδὺν τὴν θάλατταν ἀπὸ κτῆς γῆς ὁρᾶν / ὃ μῆτέρ ἐστι μὴ πλέοντα μηδαμοῦ. È questo il fr. 45 PCG, non si sa da quale dramma, del poeta comico Archippo.

testimonianze emblematiche⁶: “spietato varco al buio profondissimo dell’Ade”⁷ su cui “non è mai facile contemplare un uomo col capo bianco”⁸, “il mare è ostile anche a chi s’affretta a raggiungere il padre malato”⁹.

Molto di ciò che rappresentava la percezione del mare e, di conseguenza, l’attitudine e la pratica della navigazione nei primi secoli della civiltà greca è ben illustrato da Esiodo in un’ampia sezione degli *Erga*. Il genere didascalico e la sua connaturata dimensione precettistica forniscono un coerente quadro di riferimento e ci permettono di enucleare alcuni aspetti essenziali per la nostra indagine. In questa parte ininterrotta del poema (618-694)¹⁰, che si presenta – così come tutta l’opera dedicata prevalentemente all’agricoltura – “in una maniera che è succinta e primitiva ma che vuol essere sistematica”¹¹, il poeta si prefigge di ammaestrare il pubblico (celato dietro il suo diretto interlocutore, il fratello Perse) in merito ai periodi dell’anno in cui intraprendere le vie del mare. Recuperiamo i passaggi più significativi¹². All’inizio il poeta mette subito in guardia dal navigare non appena giunga “la pioggia d’autunno”:

Εἰ δέ σε ναυτιλῆς δυσπεμφέλου ἥμερος αἰρεῖ·
εὔτ' ἂν Πηλιάδες σθένης ὄβριμον Ὠρίωνος
φεύγουσαι πίπτωσιν ἐς ἡεροειδέα πόντον,
δὴ τότε παντοίων ἀνέμων θυίουσιν ἄηται·
καὶ τότε μηκέτι νῆα ἔχειν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
γῆν δ' ἐργάζεσθαι μεμνημένος ὥς σε κελεύω·
[...]
αὐτὸς δ' ὥραϊον μίμνειν πλόον εἰς ὃ κεν ἔλθῃ·
[...]
Ἥματα πεντήκοντα μετὰ τροπὰς ἡελίοιο,
ἐς τέλος ἐλθόντος θέρεος, καματώδεος ὥρης,
ὥραϊος πέλεται θνητοῖς πλόος· οὔτε κε νῆα
καυάζαις οὔτ' ἄνδρας ἀποφθείσειε θάλασσα,

⁶ Si veda Struffolino 2010, in particolare p. 368: “Il mare [...] è definito in modo conforme all’atteggiamento fortemente negativo che ricorre nella tradizione letteraria; è ἀναιδής (spietato), δνοφερός (tenebroso), λυγρός (luttuoso). Il flutto è ἄγριος (selvaggio); anche la navigazione è definita λυγρά, mentre la nave è ὀλοή (funesta). Morire tra le onde è considerata οἰκτροτάτα μοῖρα «la più deplorabile sorte», e i verbi utilizzati per immortalare sulla pietra questa terribile fine hanno quasi sempre un sapore fortemente icastico e violento: ὀλλυμι, καλύπτω, πλάζω, λείπω φῶς, ἀφαιρέω [...]”. Cfr. inoltre Georgoudi 1988a, p. 55. Un’eccezione può forse considerarsi la chiusa dell’epigramma A.P. VII 582 Beckby, infatti, dopo l’iniziale apostrofe al naufrago (Χαῖρέ μοι, ὦ ναυηγέ), leggiamo ai vv. 3-4: “le benigne acque del mare ti rotolarono a terra, alle tombe dei padri (ἀλὸς δέ σε μείλιχον ὕδωρ / ἐς χθόνα καὶ πατέρων ἐξεκύλισε τάφους)”. Cfr. Gullo 2023, p. 1383: “la definizione del mare come ‘mite’ rovescia il *topos* del πόντος ἀμείλιχος, visto come nemico”. Corvisier 2022² (p. 311 sgg) passa sommariamente in rassegna alcune delle cause di morte in mare, e dunque di naufragio, nel mondo greco attraverso prescelte testimonianze letterarie, soffermandosi un po’ di più sul VII libro dell’*Antologia Palatina* (pp. 316-318 e 320-321). La traduzione adottata per gli epigrammi, salvo dove diversamente indicato, è sempre quella di Marzi in Conca – Marzi – Zanetto 2005.

⁷ A.P. VII 624, 2: νηλῆς Αἶδεω πορθμὲ κελαινοτάτου.

⁸ *Ibid.*, 650, 3-4: εἰν ἀλὶ δ' οὔ πως / εὐμαρὲς εἰς πολὺν ἄνδρὸς ἰδεῖν κεφαλὴν.

⁹ *Ibid.*, 642, 3-4: θάλασσα / ἐχθρὴ καὶ νούσῳ πατρὸς ἐπειγομένοις. Emblematico anche l’epigramma A.P. VII 216 in cui a parlare è un delfino che le onde fecero spiaggiare: “Ora, il mare che mi generò, m’uccise. Come fidarsi di esso, che non risparmiò neppure la sua creatura?” (vv. 5-6: νῦν δὲ τεκοῦσα θάλασσα διώλεσε. τίς παρὰ πόντῳ / πίστις, ὅς οὐδ' ἰδίης φείσατο συντροφίης;) D’altronde “il mare è mare dovunque” (A.P. VII 639, 1: Πᾶσα θάλασσα θάλασσα).

¹⁰ Per l’analisi di questa specifica sezione, che si estende per 77 versi, si rimanda a West 1978 (pp. 313-326), Rosen 1990, Arrighetti 2007 (pp. 438-443) ed Ercolani 2010 (pp. 367-386).

¹¹ Janni 1996, p. 109.

¹² L’edizione seguita è quella di Solmsen 1970, mentre la traduzione proposta è di Romani 1997.

εἰ δὴ μὴ πρόφρων γε Ποσειδάων ἐνοσίχθων
 ἢ Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεὺς ἐθέλησιν ὀλέσσαι·
 ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε.
 τῆμος δ' εὐκρινέες τ' αὔραι καὶ πόντος ἀπήμων·
 εὐκηλος τότε νῆα θοὴν ἀνέμοισι πιθήσας
 ἐλκέμεν ἐς πόντον φόρτον τ' ἐς πάντα τίθεσθαι·
 σπεύδειν δ' ὅττι τάχιστα πάλιν οἰκόνδε νέεσθαι
 μηδὲ μένειν οἶνόν τε νέον καὶ ὀπωρινὸν ὄμβρον
 καὶ χειμῶν' ἐπιόντα Νότοιο τε δεινὰς ἀήτας,
 ὅς τ' ὥρινε θάλασσαν ὁμαρτήσας Διὸς ὄμβρω
 πολλῷ ὀπωρινῷ, χαλεπὸν δέ τε πόντον ἔθηκεν.¹³

Ma se desiderio ti prende di navigazione tempestosa,
 attento al tempo in cui le Pleiadi in fuga dalla forza tremenda
 di Orione¹⁴ si tuffano nella distesa nebbiosa del mare,
 allora infuriano da ogni parte i soffi dei venti
 e non è il momento di avere navi sul mare color di vino,
 ricordati allora di arare la terra, così ti consiglio.
 [...]
 e aspetta per navigare la stagione propizia, quando essa giunga.
 [...]
 Cinquanta giorni dopo il solstizio,
 quando estate giunge alla fine, stagione di fatiche,
 allora è il tempo propizio alla navigazione per i mortali; la nave
 non distruggerai¹⁵, né il mare gli uomini farà perire,
 se non intenda di sua volontà Poseidon che scuote la terra
 o Zeus signore degli dèi immortali, mandarli in rovina;
 in loro infatti è il compimento dei beni come dei mali.
 Allora i venti soffiano propizi e il mare è sicuro;
 fidando nei venti, senza timore, spingi in mare
 la nave veloce e poni sopra tutto il tuo carico.
 Torna a casa di nuovo più in fretta che puoi;
 non aspettare il vino nuovo e la pioggia d'autunno,
 e l'inverno che arriva e i terribili soffi di Noto,
 che il mare sconvolge insieme alla pioggia di Zeus,
 che in autunno si abbatte e rende il mare cattivo.

¹³ Esiodo, *Erga*, 618-623, 630, 663-677.

¹⁴ Il tramonto delle Pleiadi e di Orione si verificava tra la fine di ottobre e i primi di novembre. Cfr., fra i tanti, Apollonio Rodio, *Argonautiche* I, 1202 e A.P. VII, 273 e 534. Sempre in A.P. VII (cfr. 272, 5-6; 502, 4; 640, 1) si trova un'altra indicazione astronomica impiegata per scongiurare la navigazione invernale o registrarne gli avvenuti effetti esiziali: "al tramonto dei Capretti", ovvero intorno al 22-23 dicembre. Era fortemente sconsigliato andar per mare anche di notte, come rivela l'iscrizione funeraria SEG XXVI 849 (Ed. Pleket – Stroud 1979) per Dindianos: πλεῖτε νέοι, πλεῖτ' ἄνδρες ὅπου μόνον ἡελίου φῶς ("Giovani uomini, navigate soltanto quando c'è la luce del sole!"). Trad. D'Amore 2017 (pp. 199-200).

¹⁵ In assenza della nascita famiglia di parole derivate dalla radice **nauagh-*, si trovano, solo qui (665-666) e in tre passi dell'*Odissea* (III 298; IX 283; X, 123), i termini che daranno origine al lessico specifico, ναῦς e ἄγνομι, anche con il verbo unito alla preposizione κατά (in questo passo l'ottativo aoristo si presenta nella forma eolica κατάξαις) e completato nella sua valenza transitiva dall'oggetto diretto νῆα. Approfondiremo la questione terminologica più avanti.

La navigazione, considerata in assoluto pericolosa¹⁶, va praticata esclusivamente nel tempo opportuno, al di fuori del quale bisogna restare a terra e non solcare le acque. La stagione adatta è soltanto quella calda, “quando estate giunge alla fine”: in questo periodo non si rischia il naufragio, a meno che non entrino in gioco altri fattori, dipendenti da questioni di natura religiosa¹⁷. In apparenza Esiodo sembra circoscrivere l’arco temporale con una certa precisione, risultando tuttavia ambiguo nella scrittura: trascorsi “cinquanta giorni dopo il solstizio”, non bisogna “aspettare il vino nuovo e la pioggia d'autunno”, dunque – sembra dirci l’autore – si può navigare orientativamente dalla seconda decade di agosto alla fine di settembre. Sebbene esistano interpretazioni differenti da parte degli studiosi¹⁸, si è concordi nel ritenere che il poeta contemplasse la possibilità di una navigazione relativamente tranquilla per un periodo di neppure due mesi. In ogni caso Esiodo testimonia una stagionalità degli spostamenti via mare nell’epoca in cui vive e ci descrive, attraverso una stringata precettistica, i mezzi e i motivi per intraprendere la navigazione:

καὶ τότε νῆα θοὴν ἄλαδ' ἐλκέμεν, ἐν δέ τε φόρτον
 ἄρμενον ἐντύνασθαι, ἴν' οἴκαδε κέρδος ἄρῃαι,
 ὥς περ ἐμός τε πατήρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση,
 πλωίσειςκ' ἐν νηυσί, βίου κεχρημένος ἐσθλοῦ·
 ὅς ποτε καὶ τεῖδ' ἦλθε πολὺν διὰ πόντον ἀνύσσας,
 Κύμην Αἰολίδα προλιπὼν ἐν νηὶ μελαίνῃ,
 οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον,
 ἀλλὰ κακὴν πενίην, τὴν Ζεὺς ἄνδρεςσι δίδωσιν.

[...]

τὴν δ' ὦ Πέρση, ἔργων μεμνημένος εἶναι
 ὠραίων πάντων, περὶ ναυτιλίας δὲ μάλιστα.
 νῆ' ὀλίγην αἰνεῖν, μεγάλη δ' ἐνὶ φορτία θέσθαι·
 μείζων μὲν φόρτος, μείζων δ' ἐπὶ κέρδεϊ κέρδος
 ἔσσεται, εἴ κ' ἄνεμοί γε κακὰς ἀπέχουσιν ἀήτας.
 Εὖτ' ἂν ἐπ' ἐμπορίην τρέψας ἀεσίφρονα θυμὸν
 βούλῃαι χρέα τε προφυγεῖν καὶ λιμὸν ἀτερπέα,
 δείξω δὴ τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
 οὔτε τι ναυτιλίας σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν.¹⁹

Allora una nave veloce spingi sul mare e mettici
 un carico ben ordinato, così da portare a casa un guadagno;
 e questo faceva mio padre e il tuo, molto sciocco Perse,
 viaggiava per mare, privo di mezzi per vivere.
 Così una volta qui giunse su una nave nera, percorso
 un vasto tratto di mare, abbandonata Cuma eolica,
 non in fuga da benessere, ricchezza e prosperità,
 ma da povertà cattiva, che Zeus manda agli uomini.

[...]

Tu, o Perse, poniti in mente di fare ogni lavoro

¹⁶ Cfr. Corvisier 2022², pp. 94-108 (“Les dangers de la navigation”).

¹⁷ Di queste ci occuperemo specificamente nel terzo capitolo.

¹⁸ Per una sintesi delle ipotesi e delle diverse posizioni degli antichi e degli studiosi moderni in merito ai periodi di navigabilità del mare nell’antichità cfr. Rougé 1975, p. 21; Janni 1996, p. 110 sgg; Ercolani 2010, pp. 379-380.

¹⁹ Esiodo, *Erga*, 631-638, 641-649.

a suo tempo, soprattutto se si tratta di navi.
 Loda una nave piccola, ma su una grande poni il tuo carico:
 più grande è il carico, più grande guadagno si aggiunge
 a guadagno, se anche i venti trattengono il loro soffio cattivo.
 E quando vorrai, volto il tuo animo folle al commercio,
 sfuggire bisogno e povertà priva di gioia,
 a te mostrerò le norme del mare dai molti echi,
 senza nulla conoscere di navigazione e di navi;

Questi versi, rivolti da un profano della materia²⁰ al fratello per illustrargli le norme della navigazione, mettono al centro il tema del commercio via mare (ἐμπορίη²¹) e del guadagno (κέρδος²²), una questione di estremo interesse per l'indagine sul naufrago. Seguendo Alfonso Mele²³, possiamo agevolmente ricostruire un quadro di massima delle figure socio-economiche presenti nel testo, per quanto tratteggiate in modo piuttosto generico dallo stesso poeta e dunque non ascrivibili a vere e proprie categorie.

Esiodo fa riferimento per primo al mercante che trasporta sulla propria nave un congruo carico di merce per venderlo e riportarne a casa il κέρδος. Questa tipologia di commercio, aggiunge, è quella inizialmente praticata anche da suo padre “privo di mezzi per vivere”. Costui, tuttavia, un giorno lascerà “Cuma eolica” per trasferirsi altrove e gettarsi definitivamente alle spalle la “povertà cattiva”: in tale passaggio autobiografico il padre viene descritto come fosse un profugo, indotto dalla miseria a cambiare vita e luogo di residenza. Successivamente, dopo aver consigliato a Perse di fare ogni cosa a suo tempo, soprattutto per ciò che concerne il navigare, quasi *en passant* Esiodo sembra contemplare, sempre sotto la forma della parenesi, una diversa figura di mercante, interessato ad un commercio più fruttuoso, ma anche più rischioso. Infine, il poeta, attraverso l'immagine del viaggio via mare per “sfuggire bisogno e povertà priva di gioia”, sembra tornare al mondo del mercante indigente. Le due figure qui abbozzate corrisponderebbero così alle tipologie di commercio praticate in età arcaica – la *prexis-ergon* e la *emporie*²⁴ – e delineate nello studio di Mele.

²⁰ In merito cfr. Rosen 1990, pp. 101-102.

²¹ Il termine, attestato per la prima volta in Esiodo, non compare in Omero. Nell'*Odissea* “the primary meaning of ἐμπορος is ‘passenger’ on another’s ship (Od. 2. 319, 24. 300). As trading was the commonest purpose of such travel, the word came to mean ‘trader’.” (West 1978, p. 318)

²² Sull'argomento vd. l'approfondito studio di Cozzo 1988, in particolare pp. 25-32.

²³ Mele 1979, nel primo capitolo (“Il commercio esiodeo”) del suo studio, spiega che negli *Erga* ἐμπορίη è sinonimo di ναυτιλίη e di πλόος (p. 12). Il saggio analizza le diverse tipologie di commercio in età arcaica distinguendo tra “un’attività di alto livello economico e sociale” (la forma denominata “*prexis-ergon*”), che “interessa la società riflessa nei poemi omerici e quella tenuta presente da Esiodo”, ed un'altra, l'ἐμπορίη, che compare indirettamente in Omero e, come vedremo, nella “polemica di Esiodo verso certe forme di attaccamento ai χρήματα che ne confermano l'originaria estraneità al mondo della *prexis-ergon*.” Mele ci dice che il livello economico-sociale della seconda è più basso rispetto a quello previsto dalla *prexis*, ma nemmeno troppo, aggiunge, giacché si tratta “di quelle forze sociali ed economiche che in Esiodo trovano la loro prima espressione: forze dotate di una certa capacità economica e nello stesso tempo spinte dalla minaccia della πείνη a forme di attività integrative e perfino sostitutive dell'attività agricola [...] aspetto a sua volta di quel più ampio movimento che, attraverso le tirannidi e le legislazioni, appunto nel periodo di maturazione dell'*emporie*, vede nella dialettica tra la vecchia aristocrazia e i «ceti medi» costituirsi la *polis* arcaica e classica.” (pp. 108-109) Parte della terminologia richiamata da Mele la si trova anche in un passo dell'*Inno omerico ad Apollo* (vv. 397-399): “Essi in cerca di commerci e di guadagno, con la nave nera / verso la sabbiosa Pilo e gli uomini della stirpe pilia / navigavano;” (οἱ μὲν ἐπὶ πρῆξιν καὶ χρήματα νηὶ μελαίνῃ / ἐς Πύλον ἡμαθόεντα Πυλογενέας τ' ἀνθρώπους / ἐπλεον) Per gli *Inni omerici* ed. e trad. Càssola 1975.

²⁴ Vd. nota precedente.

Ancorché Esiodo non ignori l'esistenza di “un'attività di alto livello economico e sociale”²⁵ praticata da un mercante impegnato a trarre dal trasporto delle sue merci e dagli affari marittimi il massimo profitto (“più grande è il carico, più grande guadagno si aggiunge a guadagno”), in lui prevale il convincimento che a tutto si debba anteporre la prudenza, come dimostrano le parole conclusive rivolte a Perse: “Non porre tutti i tuoi beni su concave navi, / il più lascia a terra, e imbarca di meno. / È terribile incappare in sciagura sull'onda del mare”²⁶.

Ciò che a mio avviso risulta tuttavia centrale nella riflessione esiodea, al di là della logica del commercio²⁷ e della trasmissione tecnica sulla ναυτιλίη²⁸, è testimoniato dalle parole e dallo spazio che il poeta stesso riserva in prevalenza ai mercanti della prima categoria: una delle motivazioni più forti che li spingeva a intraprendere la navigazione e dunque a correre i rischi di un viaggio via mare era il bisogno di affrancarsi da una vita misera, fatta di stenti e di povertà. Nondimeno va notato che l'autore si mostra critico nei confronti di una umanità spinta ai traffici marittimi da un “animo folle” per “sfuggire bisogno e povertà priva di gioia”. A rivelarlo è già l'impiego dello stesso epiteto (ἄεσίφρονα) di θυμός: il termine, composto dal verbo ἄάω, da cui il derivato nominale ἄτη, rimanda all'ambito dello smarrimento, dell'errore, se non in qualche misura anche a quello della colpa, come sembra suggerire Chantraine²⁹. Per capire se Esiodo lasci trasparire una sorta di condanna o, al contrario, esprima una forma di solidarietà nei riguardi di chi rimane vittima dell'ingiustizia sociale, ci serviremo della parte finale di questa nutrita sezione degli *Erga*, nella quale il poeta prende in esame i rischi della navigazione primaverile:

ἄλλος δ' εἰαρινὸς πέλεται πλόος ἀνθρώποισιν·
ἦμος δὴ τὸ πρῶτον, ὅσον τ' ἐπιβᾶσα κορώνη
ἵχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανήη
ἐν κράδῃ ἀκροτάτῃ, τότε δ' ἄμβατός ἐστι θάλασσα·
εἰαρινὸς δ' οὗτος πέλεται πλόος· οὐ μιν ἔγωγε
αἶνιμι, οὐ γὰρ ἐμῷ θυμῷ κεχαρισμένος ἐστίν·
ἄρπακτός· χαλεπῶς κε φύγοις κακόν· ἀλλὰ νυ καὶ τὰ
ἄνθρωποι ῥέζουσιν αἰδρεῖσιν νόοιο·
χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.
δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν· ἀλλὰ σ' ἄνωγα
φράζεσθαι τάδε πάντα μετὰ φρεσὶν ὥς ἀγορεύω.
[...]
μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.³⁰

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Esiodo, *Erga*, 689-691 (μηδ' ἐν νηυσὶν ἅπαντα βίον κοίλῃσι τίθεσθαι, / ἀλλὰ πλέω λείπειν, τὰ δὲ μείονα φορτίζεσθαι / δεινὸν γὰρ πόντου μετὰ κύμασι πῆματι κύρσαι).

²⁷ Vd. Mele 1979 e Cozzo 1985, soprattutto pp. 382-383. E inoltre Arrighetti 2007, p. 440: “La navigazione, così come ne parla Esiodo, non sembra rappresentare una vera attività alternativa ai lavori agricoli (vv. 622-623), ma unicamente un mezzo per commerciare il sovrappiù della produzione (vv. 689-690), un altro indizio che Esiodo considera seriamente anche la possibilità di un'economia non di pura sopravvivenza.”

²⁸ In merito al significato di ναυτιλίη, anche in rapporto all'*Odissea*, dove il sostantivo occorre una sola volta rivelando “an esthetic dimension to sailing”, cfr. Rosen 1990, pp. 103-104.

²⁹ Chantraine 2009³, s.v. ἄάω: “«nuire à, égarer». Verbe presque uniquement homérique (deux ex. chez les tragiques), mais important chez Homère. Il faut partir de l'aoriste moyen ἄασατο «commettre une faute, subir un dommage» [...]. Più avanti, entrando nello specifico del composto ἄασίφρων: “«à l'esprit égaré», parfois employé comme épithète de θυμός [...]”

³⁰ Esiodo, *Erga*, 678-688, 694.

Di nuovo, a primavera, è il tempo di navigare per gli uomini:
 quando dapprima appare all'uomo la foglia
 sulla punta del fico, grande quanto un'orma la cornacchia
 lascia camminando; allora puoi percorrere il mare.
 Questa è la navigazione in primavera, e io
 non la lodo, non è cara al mio animo,
 è pericolosa; difficilmente potresti sfuggire il male,
 ma ugualmente gli uomini lo fanno a causa della loro ignoranza³¹:
 le ricchezze sono la vita per i mortali.
 È duro morire fra l'onde; ma io ti spingo
 a meditare tutto ciò nel cuore, questo io dico.
 [...]
 osserva la giusta misura; l'istante opportuno è fra tutte la cosa migliore.

Anche in primavera il mare è praticabile, non di meno il grado di casualità legato alle condizioni atmosferiche è troppo elevato e se non si riesce a cogliere il momento opportuno difficilmente si può sfuggire al male del naufragio; gli uomini, come ci ha già detto l'autore, dovrebbero stare alla larga dagli eccessi dell'avidità di guadagno ("Non porre tutti i tuoi beni su concave navi"), ciononostante scelgono di intraprendere la navigazione in primavera spinti dalla "loro ignoranza". Non si avverte tuttavia, da parte del contadino di Ascrea, una *vis* polemica né l'intento di colpevolizzare i miseri mortali, quanto piuttosto un senso di compassionevole comprensione per la comune sorte degli uomini ("le ricchezze sono la vita per i mortali"³²), suggellato, il tutto, da una chiusa delfica³³ che incornicia la riflessione etico-didascalica sotto il segno del supremo valore della μετρίότης; anche in mare, se non si osserva il giusto mezzo, si è destinati alla terribile morte fra le onde (δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν).

2. Il commercio marittimo e il marinaio-mercante, naufrago potenziale o effettivo

Tra le categorie umane che attraversavano il mare prenderemo in esame quelle rispetto alle quali le fonti parlano di naufragi, o almeno dei rischi connessi alla navigazione lontani dalla terraferma. La corposa sezione degli *Erga* ci ha già permesso di fare ingresso nella realtà del commercio marittimo agli inizi dell'età arcaica e di osservare, da una prospettiva didascalica, le figure più rappresentative di quel mondo³⁴. Inizieremo dunque dall'ἔμπορος e dalla sua considerazione sociale in epoca postesiodica: osservarne più da vicino il profilo ci consentirà di comprenderne meglio l'eventualità, per noi essenziale, del naufragio.

³¹ Mia è la traduzione di ἀιδεῖσσι νόοιο (685) con "a causa della loro ignoranza" in luogo di "nella loro mente insensata" proposto da Romani. Il termine ἀιδεῖν, costituito da α privativo e ἰδέα, la condizione di chi non è ἴδρις – ἄιδρις per Chantraine 2009³ (s.v. οἶδα) ha il senso di "«ignorant» (Hom., Hés., Æsch., Pi.)" – , non mi sembra qui impiegato in senso negativo: Esiodo sta constatando la totale inesperienza da parte degli uomini, ignari dei propri atti e spinti inconsapevolmente alla navigazione primaverile dal bisogno quasi connaturato di acquisire χρήματα.

³² Blumenberg 1985 (p. 29) vi riscontra un tono di biasimo: "Precisamente con questo rimprovero affiora per la prima volta il collegamento — che ha un senso di Kulturkritik — tra i due elementi caratterizzati dalla liquidità, l'acqua e il denaro; quest'ultimo sarebbe «caro ai miseri mortali come la vita»." Cfr. anche West 1978, p. 325, nota al v. 686.

³³ Cfr. Ercolani 2010, p. 386, nota al v. 694.

³⁴ Una monografia completa sui "maritime traders" nell'antichità è quella di Reed 2003, in particolare i capitoli 3-6.

Benveniste ci dice che, a differenza di quanto valeva per le civiltà a carattere primitivo, in quelle indoeuropee il commercio non era praticato dalla collettività, ma da un singolo uomo, e costituiva dunque un mestiere individuale. Ma aggiunge dell'altro che merita la nostra attenzione:

Vendere il sovrappiù, acquistare per la propria sopravvivenza è una cosa; acquistare, vendere per altri, è un'altra cosa. Il mercante, il commerciante è un intermediario nella circolazione dei prodotti, della ricchezza. Di fatto, non esistono in indoeuropeo termini comuni per indicare il commercio e i commercianti; si trovano solo delle parole isolate, proprie a certe lingue, di formazione poco chiara, che sono passate da un popolo all'altro. [...] Per 'commercio', il latino, e il latino solo, ha un'espressione fissa, costante, distinta dalle nozioni di acquistare e di vendere: *commercium*, derivato di *merx*, con *mercor*, *mercator*. Non abbiamo etimologia per *merx*, il cui senso è 'mercanzia'; propriamente 'oggetto di traffico'; [...] questo commercio, questo traffico, non è cosa da cittadini, ma di solito è lasciato a uomini di condizione inferiore che spesso non sono nemmeno uomini del luogo, ma stranieri, schiavi liberati, specializzati in questa attività. [...] Il commercio in grande richiedeva dei termini nuovi, formati all'interno stesso di ogni lingua. Così il gr. *émporos* designa il mercante all'ingrosso il cui traffico si fa per mare: *émporeúomai* 'viaggiare per mare' si usa per i grandi traffici, necessariamente marittimi. La formazione di *émporos* indica solo il fatto di portare in un porto attraverso i mari. Non è un termine specifico relativo a un'attività specifica. Spesso, non sappiamo neppure se la nozione di commercio sia esistita.³⁵

Passando alla comparazione con le lingue moderne, dopo l'illustrazione degli equivalenti del latino *negotium* in francese, inglese, tedesco e russo, Benveniste scrive:

Ci troviamo di fronte a un grande fenomeno comune a tutti i paesi e già rivelato dai primi termini: gli affari commerciali non hanno nome; non si può definirli positivamente. Non si trova da nessuna parte un'espressione propria a qualificarli in modo specifico; perché – almeno alle origini – si tratta di un'occupazione che non corrisponde a nessuna delle attività consacrate e tradizionali. Gli affari commerciali si situano al di fuori di ogni mestiere, di ogni pratica, di ogni tecnica; non si è quindi potuto indicarli diversamente che con il fatto di essere 'occupati', di 'avere da fare'.³⁶

Queste considerazioni di estremo interesse ci consentono di mettere a fuoco un aspetto del complesso quadro fenomenologico sul naufragio e costituiscono un buon reagente se accostate a questioni contigue e ad altri testi letterari. Andiamo con ordine. L'inesistenza di "termini comuni" alle lingue indoeuropee "per indicare il commercio e i commercianti" deve farci riflettere, se non altro per le ragioni che subito dopo espone lo stesso linguista. La mancanza di un vocabolario specifico rivela quanto meno una condizione di marginalità, per non dire di pregiudizievole disapprovazione, nei riguardi di chi trafficava via mare. Benveniste, infatti, afferma che "questo commercio, questo traffico, non è cosa da cittadini, ma di solito è lasciato a uomini di condizione inferiore che spesso non sono nemmeno uomini del luogo, ma stranieri, schiavi liberati, specializzati in questa attività"; precisa inoltre che "si tratta di un'occupazione che non corrisponde a nessuna delle attività consacrate e tradizionali. Gli affari commerciali si situano al di fuori di ogni mestiere, di ogni pratica, di ogni tecnica".

Proveremo dunque a capire se chi solcava le acque mediterranee per ragioni di carattere commerciale – usando quest'ultimo termine con maggiore cautela, alla luce di quanto si è detto – potesse essere,

³⁵ Benveniste 2001², pp. 105-106.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

in eventuali condizioni di pericolo o già in quelle di naufrago, destinatario di comportamenti o almeno di giudizi dirimenti proprio per il suo *status* sociale di non cittadino o di cittadino, per così dire, di serie B. In altre parole, la reputazione di chi viaggiava per mare³⁷ poteva condizionare il trattamento riservatogli nella circostanza di un avvenuto o potenziale naufrago? L'eventuale naufrago, dunque, era oggetto di una considerazione direttamente proporzionale alla stima sociale di cui godeva prima e a prescindere dalla sventurata condizione in cui si sarebbe venuto a trovare in caso di tempesta o altri incidenti? La nostra indagine muoverà da questi interrogativi.

Nella celebre *Elegia alle Muse* (fr. 1 Gentili-Prato) di Solone, a partire dal v. 43 ha inizio una sezione in cui il poeta passa in rassegna i mestieri degli uomini, visti come modi per acquisire le ricchezze che mancano quando si è oppressi dalla miseria³⁸. La prima attività del catalogo è quella del mercante marittimo (43-46):

σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος· ὁ μὲν κατὰ πόντον ἀλᾶται
ἐν νηυσὶν χρήζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν
ἰχθυόεντ' ἀνέμοισι φορεόμενος ἀργαλέοισιν,
φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος·

Chi si dà da fare in un modo, chi in un altro: qualcuno vaga per il mare
sulle navi, desiderando di portarsi a casa un profitto,
per il mare ricco di pesci, sballottato da venti terribili,
senza risparmiare in alcun modo la sua vita;

In questi versi si percepisce chiaramente l'eco del modello esiodeo³⁹ e un simile contesto pare essere confermato dal ricorrere del tema della miseria in entrambi (πενίην al v. 638 degli *Erga*, πενίης al v. 41 dell'elegia⁴⁰). Anche Solone rappresenta il marinaio come un commerciante desideroso di guadagno⁴¹, ma aggiunge qualcosa che merita la nostra attenzione. *In primis* ci dice, senza un termine specifico per designarlo, che questi ha perso la rotta e si trova in balia delle onde, tant'è che “vaga per il mare sballottato da venti terribili”: di fatto, per “portarsi a casa un profitto”, è disposto a fare la fine del naufrago e dunque a non “risparmiare in alcun modo la sua vita”. Sembra, nella rappresentazione soloniana, che la prospettiva di arricchirsi venga anteposta a tutto, persino al valore

³⁷ “Les biens nés ne se risquaient sur l'océan que pour faire la guerre, comme stratèges, et, s'ils étaient armateurs, ils naviguaient peu.” (Corvisier 2022², p. 391)

³⁸ Cfr. vv. 41-42: εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται, / κτήσασθαι πάντως χρήματα πολλά δοκεῖ (“e se uno è privo di ricchezze e lo opprimono gli effetti della miseria, / crede che di ricchezze ne acquisirà molte in ogni modo.”). Trad. Fantuzzi in Noussia 2001.

³⁹ Già il v. 44 (ἐν νηυσὶν χρήζων οἴκαδε κέρδος) ricalca il lessico e la sintassi esiodei: οἴκαδε κέρδος... ἐν νηυσί... κεκρημένος (vv. 632 e 634).

⁴⁰ Cfr. Noussia 2001, p. 209: “Quanto al significato di πενίη, nel caso del padre di Esiodo, così come in Solone, essa indicherà non la povertà nel senso moderno del termine, ma una condizione economica che non raggiunge l'autosufficienza.”

⁴¹ Nella *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (XI, 1) si dice che lo stesso Solone aveva intrapreso il suo celebre viaggio in Egitto per un duplice scopo: κατ' ἐμπορίαν ἅμα καὶ θεωρίαν, “per affari commerciali e per vedere il mondo”. In Erodoto, invece, troviamo soltanto un unico fine: κατὰ θεωρίας πρόφασιν, “con il pretesto di vedere il mondo” (I, 29, 1); subito dopo (30, 1) viene ribadito: τῆς θεωρίας εἵνεκεν, “per vedere il mondo”. Diverse potevano essere le spinte a intraprendere il mare. Da una delle *Lettere a Lucilio* di Seneca (87, 28), ad esempio, veniamo a sapere che “un tale, mentre navigava per ragioni di studio, fece naufrago” (*aliquis dum navigat studii causa, naufragium fecit*).

stesso dell'esistenza, e che nel proporre la figura del mercante il poeta non adduca quelle attenuanti di natura economico-sociale che in Esiodo sono in qualche modo indice di umana solidarietà.

Giorgio Ieranò rintraccia qui un ulteriore movente: "in tutto questo c'è senz'altro anche il disprezzo aristocratico per le attività mercantili e la diffidenza del proprietario terriero nei confronti di chi si guadagna da vivere trafficando nei porti (l'èmporos, appunto)."⁴² Ecco che l'analisi di Benveniste trova in questa stigmatizzazione nei confronti di chi trafficava via mare una significativa testimonianza, stando a quanto chiosa Ieranò, il quale peraltro estende le sue considerazioni all'età classica: "Nell'Atene del V secolo a.C. si aggiungerà anche l'antipatia degli oligarchi per tutto quello che riguarda il mare: antipatia più che comprensibile, dato che la flotta e i marinai rappresentavano le colonne dell'odiato regime democratico."⁴³ Eppure, proprio nell'Atene del V secolo a.C., un passo delle *Supplici* di Euripide suggerisce una posizione difforme, allorché Teseo loda "chi tra gli dei ordinò il genere umano dopo il caos e la vita selvaggia" (201-202) e, tra i tanti doni per il progresso della civiltà, insegnò all'uomo:

πόντου τε ναυστολήμαθ' ὥς διαλλαγὰς
ἔχοιμεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ.⁴⁴

a navigare sul mare per scambiarsi
i prodotti di cui è povero il suolo.

Questi versi riecheggiano quelli del *Prometeo incatenato* (467-468) e dell'*Antigone* (334-337), in cui si celebrano rispettivamente l'invenzione della nave e della navigazione, ma con una differenza: se Eschilo e Sofocle si riferiscono alla formidabile scoperta, le parole di Teseo aggiungono l'esplicita legittimazione del commercio marittimo finalizzato al benessere comune per lo scambio di quei "prodotti di cui è povero il suolo".⁴⁵

Tornando al mercante e alla sua sfaccettata fisionomia, sembra necessario che le due tipologie – per come ci sono state presentate dalle testimonianze finora oggetto di analisi, già a partire dall'embrionale classificazione esiodea – debbano essere esaminate alla lente della diversa considerazione sociale di cui godevano, per capire se da questa dipenda e vada eventualmente valutata la loro condizione in caso di naufragio. La figura del mercante, per così dire, speculatore non doveva in ogni caso godere di alcuna rispettabilità se ancora all'inizio del IV sec. Platone esprime nel *Gorgia* una posizione alquanto dura e accusatoria. Socrate cerca di dimostrare a Polo che gli uomini non desiderano la cosa che di volta in volta fanno, ma quella in vista della quale agiscono e, dopo un esempio mutuato dalla medicina, ne propone un secondo che mette in stretta correlazione il navigare, con i connessi rischi e pericoli, e l'accumulo di ricchezze:

⁴² Ieranò 2019, p. 17.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Euripide, *Supplici*, 209-210. Ed. Diggle 1981-1984, trad. Fabbri 1995.

⁴⁵ In merito si veda anche Platone, *Repubblica*, II, 371a-b e lo studio di Casertano 2020, p. 28: "c'è il riconoscimento della necessità, dovuta all'aumento della popolazione nella città, con il conseguente aumento dei bisogni, primari e secondari, del commercio via mare. E questa necessità ne comporta un'altra, la formazione di tecnici della navigazione in grado di svolgere bene questa nuova attività."

Οὐκοῦν καὶ οἱ πλεοντές τε καὶ τὸν ἄλλον χρηματισμὸν χρηματιζόμενοι οὐ τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονται, ὃ ποιοῦσιν ἐκάστοτε (τίς γὰρ βούλεται πλεῖν τε καὶ κινδυνεύειν καὶ πράγματ' ἔχειν;) ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι οὗ ἔνεκα πλέουσιν, πλουτεῖν· πλούτου γὰρ ἔνεκα πλέουσιν.⁴⁶

E allora, anche coloro che navigano e che si impegnano in altre attività di guadagno, non vogliono ciò che fanno di volta in volta – infatti, chi vuole navigare e correre pericoli o avere guai? – bensì, io credo, il fine per raggiungere il quale navigano, cioè arricchire. Dunque, navigano al fine di arricchire.

La perentoria chiusa socratica non lascia dubbi sulla visione di un certo tipo di marineria evidentemente diffusa nella tarda età classica: trafficare via mare in vista di “altre attività di guadagno” era ancora reputata, a distanza di secoli, un’attività da uomini dissennati, mossi da esclusivo individualismo⁴⁷. Più o meno nel medesimo periodo o forse qualche decennio più tardi, il poeta comico Antifane, in un proverbio a lui attribuito, evidenziava, sebbene in toni diversi, l’interdipendenza fra sete di guadagno e rischi della navigazione:

ἐν γῇ πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν.⁴⁸
meglio essere poveri sulla terra che navigare per arricchirsi.

Sostanzialmente i Greci non smisero mai di diffidare dei marinai⁴⁹ e ne è prova un passo dei *Deipnosophisti* (VI 65) di Ateneo in cui, attraverso una citazione dello storico Teopompo a proposito dell’adulazione introdottasi ad Atene, i *nautai* vengono annoverati in un elenco di malfattori insieme a ladri, falsi testimoni e sicofanti.

Questa scarsa considerazione riportata dalle fonti e dettata dalla diffusa convinzione che il marinaio fosse ritenuto uno spregiudicato mercante coesiste, tuttavia, con un altro filone letterario, germinato anch’esso dagli *Erga* e incentrato sulla prospettiva – dominante in Esiodo – che identifica nella cogente necessità economica il movente essenziale del viaggio in mare. Proprio in questa cornice si inserisce il giambografo Semonide di Amorgo, che in un celebre frammento presenta una rassegna delle sciagure umane, tra le quali figura anche il naufragio:

οἱ δ' ἐν θαλάσῃ λαίλαπι κλονέομενοι

⁴⁶ Platone, *Gorgia*, 467d. Ed. Burnet 1968, trad. Reale 1998.

⁴⁷ Cfr. anche *Leggi*, IV, 705a. Inoltre Cozzo 1988, p. 31: “Se è nel *kerdos* stesso che è insita l’idea di insaziabilità (Cfr. Pittacus Test. 19 a Gent.-Pr.: ἀπληστον κέρδος), i mercanti, rispettosi della giustizia solo fino a che questa coincide con il loro *kerdos* (Demosth. 32, 25), aspirano ad ἀπλήστως κερδαίνειν (Plat. *Leg.* 918 D), rappresentando così la classe economica perfettamente adeguata a questa categoria. Il mercante, e il *kerdos* con esso, si presentano così come figure del tutto economiche ed individualistiche.”

⁴⁸ Fr. 290 PCG.

⁴⁹ Cfr. Janni 1996, p. 16: “Le letterature antiche rispecchiano molto chiaramente, anzi forse esagerandola, questa riserva di fondo che le rispettive culture ebbero sempre nei riguardi della marineria, perché sia la letteratura greca sia quella latina diedero in prevalenza voce ai valori e alle valutazioni di una mentalità conservatrice, più che alle spinte e alle aperture verso il nuovo, sul terreno politico e sociale. E marineria significò spesso, nel mondo antico, rapida evoluzione economica, emergere di nuove classi, «la gente nova e i subiti guadagni», quindi 'sinistra', se non addirittura sovversione, mentre le aristocrazie custodivano tenacemente un patrimonio di immaginazioni e di valori che risaliva a un passato di civiltà agricola, o prima ancora di nomadismo e di allevamento.” Sulla considerazione dei marinai nel mondo greco vd. Burriot 1972, soprattutto p. 38; sulla nozione di ‘etica marinara’ vd. ancora Janni 1994, mentre sulla stima sociale dei marinai in rapporto a quella dei guerrieri cfr. sempre Janni 1993, in particolare p. 85: “E quale *ethos* guerriero, quale senso di responsabilità potrà rivelarsi nella condotta di chi si mette in balia del più insicuro degli elementi, dove la vittoria e la sconfitta dipendono da tante circostanze fortuite o dalle abilità banausiche di altri?” Cfr. infine Corvisier 2022², pp. 306-310.

καὶ κύμασιν πολλοῖσι πορφυρῆς ἄλως
θνήσκουσιν, εὖτ' ἂν μὴ δυνήσωνται ζοεῖν.⁵⁰

altri muoiono in mare, travolti dalla burrasca
e dai molteplici flutti della distesa purpurea,
quando non riescono a trovare mezzi per vivere;

Da cosa sono accomunati i miseri esseri umani rappresentati dal poeta in questo componimento? Ce lo dice lui stesso pochi versi prima: “è l’aspettativa e l’illusione a nutrire tutti, che ambiscono l’irrealizzabile [...]; non c’è nessuno dei mortali che non creda che l’anno nuovo stringerà amicizia con Ricchezza ed i suoi beni”.⁵¹ Nello specifico, tuttavia, gli uomini decidono di navigare perché pressati dalla necessità, dalla mancanza di “mezzi per vivere” e, tra disperazione e incoscienza, diventano in un certo senso responsabili della propria morte.⁵² Di questa linea esiodea ho trovato riscontro anche nell’elegia parenetica di Teognide: “Bisogna cercare e sulla terra e sul dorso del mare, o Cirno, liberazione dalla dura povertà (χαλεπῆς λύσιν πενίης)⁵³”;⁵⁴ e non diversamente nella prima *Istmica* di Pindaro: “Diverso compenso agli uomini è dolce per le opere loro, / al pastore, a chi ara, a chi uccella, a colui che il mare nutrisce. / Ciascuno è teso a stornare dal ventre la fame penosa (γαστρὶ δὲ πᾶς τις ἀμύνων λιμὸν αἰανῇ τέταται)”⁵⁵.

Tra le altre rappresentazioni del commercio e dei rischi di naufragio per il mercante marittimo⁵⁶, un paio delle numerose testimonianze epigrammatiche ci appaiono di particolare rilievo per condurre a termine questo percorso sul commerciante navale come naufrago potenziale o effettivo. Torna anche nell’*Antologia Palatina* il *topos* dell’avidità di guadagno di chi traffica sul mare che abbiamo visto profilarsi già all’inizio dell’età arcaica con Esiodo, specificamente in relazione al tema del giusto mezzo:

Οὐτι σε πόντος ὄλεσσε καὶ οὐ πνεύοντες ἄηται,

⁵⁰ Fr. 1 W., 15-17; trad. De Martino – Vox 1996.

⁵¹ vv. 6-7 e 9-10 (ἐλπίς δὲ πάντας κάπιπειθείη τρέφει / ἄπρηκτον ὀρμαίνοντας: [...] νέωτα δ’ οὐδεὶς ὅστις οὐ δοκεῖ βροτῶν / Πλούτωι τε καὶ αἰθέρι τ’ ἔσθαι φίλος.).

⁵² L’esegesi più pertinente di questo passaggio mi sembra quella di Degani 1987 (p. 37): “«muoiono, quando non abbiano più la δύναμις [ossia la forza e i mezzi] di vivere», quando cioè abbiano esaurito ogni risorsa e fisica e materiale nel tentativo di sfuggire alla morte.”

⁵³ L’ambito tematico-lessicale, come si può rilevare, è comune a quello già esaminato in Esiodo e Solone.

⁵⁴ Teognide, *Elegie*, 179-180. Ed. Young 1971, trad. Ferrari 1989.

⁵⁵ Pindaro, *Istmiche*, I, 47-49. Ed. e trad. Privitera 2001⁴, il quale alla nota del v. 48 (p. 151) scrive: “Pindaro non disprezza chi lavora: il pastore, il contadino, il cacciatore, il pescatore, sono presentati con termini di elevata caratura. Ma del lavoro giudica miseri il movente e lo scopo: la fame e la necessità di tenerla lontana.” Proprio in quest’ode si trova altresì l’unica occorrenza della famiglia lessicale facente capo alla radice **nauagh-* presente nella produzione pindarica giunta fino a noi (ναυαγίαις, v. 36). Per la controversa interpretazione del passo e del verso vd. il commento di Privitera 2001⁴, p. 147.

⁵⁶ Tra queste riportiamo qui la più significativa, un passo (409-420) dell’*Ifigenia in Tauride* di Euripide, tragedia su cui avremo occasione di tornare. Il coro di schiave elleniche intona un canto rivolto alle “cerule vie del mare” e si chiede chi siano gli stranieri giunti in una terra così lontana e selvaggia: “Forse spinsero tra i flutti / il carro navale / col duplice urto del remo d’abete / ai soffi che gonfiano le vele di lino / per colmare di beni la casa / in gara che ambisce a ricchezza (φιλόπλουτον ἄμιλλαν / αὖξοντες μελάθροισιν)? / L’insaziata speranza (ἐλπίς ἄπληστος) / a danno (ἐπὶ πῆμασι) talora si volge / dei mortali che vagando sull’onda (πλάνητες ἐπ’ οἶδμα) / trasportano fortunati carichi / traversano barbare città / nel comune miraggio (κοινᾷ δόξαι). / Ma il sogno di essere ricchi (γνώμα ὄλβου) / per alcuni coglie nel segno, / per altri non centra l’occasione propizia.” Ed. Diggle 1981-1984, trad. Ferrari 2000⁵. Per un commento vd. Kearns 2023, pp. 167-168.

ἀλλ' ἀκόρητος ἔρως φοιτάδος ἐμπορίας.
εἴη μοι γαίης ὀλίγος βίος· ἐκ δὲ θαλάσσης
ἄλλοισιν μελέτω κέρδος ἀελλομάχον.⁵⁷

A perdermi non fu il mare, non il soffio dei venti, ma l'insaziabile amore d'un commercio errabondo. Ch'io abbia dalla terra vitto modesto; ricavano altri dal mare un guadagno conteso alle procelle.

L'avidità di guadagno (κέρδος), che spinge il trafficante marittimo a una forma di dismisura (ἀκόρητος), diventa causa di naufragio per chi evidentemente non ha saputo accontentarsi di un vitto modesto (ὀλίγος βίος)⁵⁸, ed è dunque l'entità della mercatura che sembra costituire un discrimine nella percezione sociale del commerciante.

Il secondo epigramma con cui vogliamo concludere la nostra analisi ci immette nell'umile dimensione quotidiana di un pescatore⁵⁹ che ha perso la vita proprio fra quelle onde da cui la cercava – è il caso di dirlo – per sbarcare il lunario:

Καὶ νέκυν ἀπρήνυτος ἀνιήσει με θάλασσα,
Λῦσιν ἐρημαίῃ κρυπτὸν ὑπὸ σπιλάδι,
στρηνὲς αἰεὶ φωνεῦσα παρ' οὔατι καὶ παρὰ κωφὸν
σῆμα. τί μ', ὄνθρωποι, τῆδε παρῴκισατε,
ἢ πνοιῆς χήρωσε τὸν οὐκ ἐπὶ φορτίδι νηὶ
ἔμπορον, ἀλλ' ὀλίγης ναυτίλον εἰρεσίης
θηκαμένη ναυηγόν; ὁ δ' ἐκ πόντοιο ματεύων
ζωὴν ἐκ πόντου καὶ μόρον εἰλκυσάμην.⁶⁰

Anche morto il mare implacabile tormenterà me, Liside, sepolto sotto una roccia solitaria, sempre suonando fragoroso al mio orecchio, presso la tomba muta. Perché, uomini, mi collocaste vicino ad esso, che tolse il respiro a un mercante non su una nave da carico, ma fece naufragare il marinaio di una piccola barca a remi? Dal mare cercavo la vita, dal mare trassi anche la morte.

L'autore contrappone due tipologie di marinaio e il sentimento che ne scaturisce rivela una disposizione differente nei loro riguardi; mentre il primo (ἔμπορον) rimanda ad un'idea di commercio marittimo su larga scala, il secondo (ναυτίλον) testimonia un'attività individuale di proporzioni, e presumibilmente anche di guadagni, modesti, tant'è che la *persona loquens* vittima di naufragio definisce se stessa “marinaio di una piccola barca a remi”. Mariano Campetella, che ha approfondito lo studio delle morti in mare nell'*Antologia Palatina*, rileva che i poeti in essa presenti “sembrano essere portatori di un certo sentimento di disapprovazione verso l'estrema operosità di questi ‘magnati’ del mare. I più colpiti dalle insidie del destino nei loro componimenti sono proprio coloro che affrontano le rotte più lunghe, fonte dei traffici più redditizi.”⁶¹ L'esiguo profitto del nostro sfortunato pescatore, commisurato alla piccolezza del suo mezzo nautico, induce il lettore a un moto

⁵⁷ A.P. VII 586. Cfr. anche VII 404 e inoltre l'iscrizione GVI 1833 che si trova su una stele di Salamina a Cipro risalente al II sec. a.C.: al v. 4, di un tale Demonatte ci viene detto che “a causa dei commerci andò verso l'amaro Acheronte” (ἐμπορίαις πικρὸν δ' εἰς Ἀχέροντ' ἔμολεν). Ed. Pouilloux – Roesch – Marcillet-Jaubert 1987.

⁵⁸ Cfr. anche A.P. VII 532.

⁵⁹ Sul tema cfr. anche *ibid.* 400, 505, 637 e 652. Sulla figura del pescatore vd. Corvisier 2022², pp. 300-304.

⁶⁰ A.P. VII 287.

⁶¹ Campetella 1995, p. 77. Cfr. anche Gullo 2023, p. 822.

di pietosa compassione, sentimento che abbiamo osservato nella sua forma embrionale attraverso la rappresentazione degli *Erga* esiodei da cui eravamo partiti. Come ammonisce un altro epigramma, “il mare in tempesta non distingue tra gli uomini neppure i pescatori.”⁶²

Gli interrogativi da cui eravamo partiti hanno trovato una risposta, ancorché parziale. Il mondo del commercio marittimo e quello del naufragio in modo particolare esprimono, d'altronde, una complessità irriducibile a categorie e a univoci principi, e a tale ragione vanno ricondotti, secondo Rougé, “les jugements contradictoires que les écrivains anciens ont porté sur la navigation et le commerce maritime qui sont tout à la fois, comme la langue pour Esope, les pires des choses et les meilleures.”⁶³

3. Naufraghi di guerra

Dopo esserci focalizzati sul profilo del mercante, la figura più presente nelle fonti in nostro possesso⁶⁴ fra quante erano abituate a muoversi oltre la terraferma, proveremo ad accostarci ad altre categorie umane che, per il fatto stesso di mettersi in mare⁶⁵, correvano i rischi del naufragio. Tra le prime a fare la loro comparsa già nei poemi omerici troviamo quella dei pirati o predoni⁶⁶. In un celebre e

⁶² A.P. VII 494, 3-4: ἐν ἀνδράσιν ἀλλὰ θάλασσα / οὐ τι διακρίνει χεῖματος οὐδ' ἄλιεϊς. Verghianamente, potremmo dire, il mare non guarda in faccia nessuno, nemmeno chi vi trascorre la vita e ha con esso un rapporto simbiotico come i pescatori. Cfr. Georgoudi 1988a, p. 54.

⁶³ Rougé 1975, p. 212.

⁶⁴ Fra le tante già esaminate si vedano inoltre l'epigramma A.P. VII 272 (vv. 2-3) di Callimaco e l'iscrizione GVI 1242 Peek. E, infine, *Od.* VIII, 159-164 in cui il feace Eurialo schernisce Odisseo: “Straniero, nemmeno io ti assomiglio a uno esperto / di gare, quali ce ne sono tante fra gli uomini, ma ad uno / che va vagando con una nave dai molti remi, / al comando di naviganti che fanno commercio (ἀρχὸς ναυτῶν, οἱ τε πρηκτῆρες ἔασι,): solo / il carico ha in mente e gli occhi vigilano sulle merci (φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ἦσιν ὁδαίων) / e le fruttuose rapine (κερδέων θ' ἀρπαλέων). No, non assomigli a un atleta”. L'edizione di riferimento seguita per l'*Odissea* è quella di von der Mühl 1962, mentre la traduzione è di Di Benedetto – Fabrini in Di Benedetto 2010. Per un'analisi di questi versi omerici vd. Hainsworth 1982, pp. 259-260 (nota a VIII, 161-164), e Janni 1996, p. 94; per un approfondimento del tema del commercio nell'*Odissea* e della “trader's mind” di Odisseo si segnala Redfield 1983, in particolare pp. 233-235.

⁶⁵ Cfr. Burriot 1972, p. 10: “Qui sont donc les marins? Ceux qui, de façon permanente, mais aussi de façon occasionnelle ou transitoire, empruntent les routes de la mer: le paysan d'Hésiode se fera marin pour aller vendre, s'il existe, le surplus de sa récolte; le pauvre hère ou le seigneur se fera pirate; l'exilé se lancera dans le trafic sans perdre l'espoir de revenir dans sa patrie et de retrouver sa place de notable. Le monde des marins est, de ce fait, difficilement saisissable. Marins de toujours, souvent métèques, et marins d'occasion s'entremêlent, sans compter tous ceux qui ont des intérêts dans la vie maritime, commerçants ou hommes d'affaires, ou simplement citoyens aisés plaçant des fonds dans les échanges par mer, conformément aux préceptes sains ou aventureux de l'économie. Inutile d'ajouter qu'il n'y a pas d'opposition entre marins de guerre et marins de commerce parce qu'en Grèce, sauf exceptions, de l'officier de marine au simple matelot, tous sont des civils qui se transforment en marins de guerre lorsqu'un conflit éclate et que la patrie a besoin de leurs services.”

⁶⁶ “La pirateria era considerata un mezzo legittimo di arricchimento, condannabile solo se praticata ai danni di concittadini. [...] Questo atteggiamento mutò intorno alla metà del V sec. a.C. [...]. La pirateria appariva legittima soltanto in caso di guerra perché necessaria per colpire gli interessi economici dei nemici. Nonostante ciò essa sopravviveva ed era praticata, soprattutto da popoli ritenuti barbari [...]” (D'Amore 2017, pp. 203-204). Comparando il fenomeno tra l'epoca di Tucidide e quella di Polibio, Musti 2017⁵ afferma (p. 34) che nel periodo dello storico ateniese “non era «ancora» vergognoso il mestiere del pirata; altro è invece nei tempi più recenti, quando si specifica il *kerdos* (e l'*ergon* che ne è alla base) come razzia (cioè come sequestro) di persone che vengono poi vendute schiave, a dispetto della loro origine libera.” Tantissimi gli studi sulla pirateria. Oltre all'articolo specifico di D'Amore, del quale si segnala altresì la copiosa bibliografia, si vedano soprattutto De Souza 1999, in particolare pp. 1-76, Cavazzuti 2004, Corvisier 2022², pp. 321-335, e l'*Introduzione* di Di Benedetto 2010, in cui, nella sezione intitolata “Il pirata e la tempesta” (pp. 15-29), viene proposta un'analisi incentrata non esclusivamente sull'*Odissea*.

formulare passo dell'*Odissea*, Nestore, non appena si trova davanti Telemaco e il suo accompagnatore, giunti a Pilo per chiedere notizie di Odisseo, rivolge loro una serie di domande:

ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλεῖθ' ὕγρὰ κέλευθα;
ἦ τι κατὰ πρῆξιν ἦ μασιδίως ἀλάλησθε
οἷά τε ληϊστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλόωνται
ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες;⁶⁷

Stranieri, chi siete? da dove venite per le umide vie del mare?

Per un qualche affare o senza meta state vagando
sul mare, come fanno i predoni che vanno errabondi
rischiando la vita, e recano danno a gente straniera?

Il terzo interrogativo che il sovrano pone ai giovani mette in campo due evenienze: o questi ha dinanzi a sé dei mercanti che solcano le acque “per un qualche affare” o dei pirati pronti ad aggredire con azioni di guerra, anche se non necessariamente *hic et nunc*. Gli atti di pirateria, finalizzati a far bottino, per lo più consistevano, come rivela altresì il lessico impiegato qui (ἀλάλησθε- ἀλόωνται) e altrove, in penose operazioni prive di rotte prestabilite e dunque dall’esito incerto e spesso rischioso. Lo ribadisce lo stesso Nestore a Telemaco poco dopo: “quanto soffrimmo vagando (πλαζόμενοι) sul mare caliginoso / con le navi a far prede (κατὰ ληΐδ’).”⁶⁸ Il dolore era parte della navigazione, tanto più se si era persa la rotta (πλαζόμενοι) e l’equipaggio, quello rimasto in vita, era in balia delle “onde dolorose”⁶⁹. Quali che fossero le spinte a solcare le acque, sul mare si soffriva⁷⁰, e i pirati frequentemente erano causa più che vittime di naufragi⁷¹.

Se inizialmente la navigazione era prevalentemente legata a ragioni di carattere militare e piratesco, (non di rado, come abbiamo visto, le due cose potevano coincidere), a partire dall’VIII sec. a.C., insieme ad un crescente sviluppo delle pratiche commerciali e probabilmente nella medesima ottica, prende forma e si snoda lungo tutta l’età arcaica, in particolare verso Occidente, un decisivo movimento di colonizzazione, rispetto al quale, tuttavia, i testi a nostra disposizione non sembrano averci lasciato connesse ed esplicite testimonianze di naufragio. Il V sec. a.C., invece, appare più che mai dominato dalle guerre navali, quella memorabile contro i Persiani, in seguito alla quale Atene diede avvio alla costruzione di un vero e proprio *imperium* marittimo, e successivamente la guerra del Peloponneso, intrapresa dalla potenza attica sotto un regime democratico che, nella persona di Pericle, dichiarava alla luce del sole di aver fatto della propria flotta lo strumento di dominio più irresistibile. Lo stesso autore della *Costituzione degli Ateniesi*, quasi certamente anche per la sua matrice oligarchica fortemente conservatrice, all’inizio dell’opera sembra addirittura lasciare intendere che i nuovi padroni di quella democrazia erano i marinai dal momento che la polis aveva

⁶⁷ *Od.* III, 71-74. Questi versi formulari ricorrono anche in IX, 252-255 (qui messi in bocca a Polifemo che così parla a Ulisse e compagni) e nell’*Inno omerico ad Apollo*, 452-455 (il dio si rivolge con tali parole ai Cretesi).

⁶⁸ *Od.* III, 105-106.

⁶⁹ ἀλεγείνα τε κύματα; questa *iunctura* ricorre anche in *Od.* VIII, 183; XIII, 91 e 264; e inoltre in *Il.* XXIV, 8.

⁷⁰ Esemplificativo un altro passo dell’*Odissea*. Ulisse, travestito da mendicante, mentre dialoga con Eumeo dinanzi alla reggia di Itaca, gli dice: “molti mali ho sofferto fra le onde e in guerra” (κακά πολλὰ πέπονθα / κύμασι καὶ πολέμῳ, XVII, 284-285). Subito dopo (286-289) lo stesso esprime delle considerazioni che ci riconducono ad almeno un paio delle questioni finora poste: γαστέρα δ’ οὐ πῶς ἔστιν ἀποκρῦσαι μεμαῖαν, / οὐλομένην, ἣ πολλὰ κάκ’ ἀνθρώποισι δίδωσι / τῆς ἔνεκεν καὶ νῆες εὐζυγοὶ ὀπλίζονται / πόντον ἐπ’ ἀτρύγετον κακὰ δυσμενέεσσι φέρουσαι. (“Ma il ventre vorace, non c’è modo di farlo tacere: / maledetto, che molti mali dà agli uomini. A causa sua / anche navi dai solidi banchi vengono attrezzate / per andare sul mare inconsunto a portar danno ai nemici.”)

⁷¹ Cfr. a tal proposito l’epigramma A.P. VII 654 di Leonida di Taranto. Per la pirateria a Creta si rimanda a Brulé 1978.

ormai costruito il suo potere intorno alla flotta navale.⁷² L'interdipendenza tra questo fattore e la ricchezza economica ateniese è un dato d'altronde sottolineato più volte dallo stesso Tucidide. È proprio la storiografia il genere che racconta le guerre marittime e testimonia dunque i naufragi avvenuti nel corso delle diverse battaglie⁷³. Cosa ci dicono Erodoto e Tucidide di questi naufragi e soprattutto dei naufraghi? In quale misura l'apporto delle loro narrazioni ci consente di addentrarci più a fondo nell'osservazione del fenomeno che stiamo analizzando?

Lo scenario del mare è spesso protagonista del libro VIII delle *Storie* erodotee, quello in cui si descrivono le azioni militari e si seguono le fasi rovinose degli scontri fra Greci e Persiani. È qui che, in modo non dissimile da quanto possiamo leggere nelle pagine di Tucidide, si assiste a recuperi di relitti e di cadaveri dopo le battaglie e a pochi naufragi, senza tuttavia poter rintracciare riflessioni da parte dell'autore e men che meno indicazioni sul trattamento dei naufraghi⁷⁴. Proviamo ad osservare più da vicino alcuni dati significativi offerti dallo storico di Alicarnasso. Siamo nell'agosto del 480 durante i combattimenti all'Artemisio e nel corso della notte che separa temporaneamente i due schieramenti una tempesta sorprende la flotta persiana:

Ὡς δὲ εὐφρόνη ἐγεγόνεε, ἦν μὲν τῆς ὥρης μέσον θέρος, ἐγίνετο δὲ ὕδωρ τε ἄπλετον διὰ πάσης τῆς νυκτὸς καὶ σκληραὶ βρονταὶ ἀπὸ τοῦ Πηλίου· οἱ δὲ νεκροὶ καὶ τὰ ναυήγια ἐξεφορέοντο ἐς τὰς Ἀφέτας, καὶ περὶ τε τὰς πρῶρας τῶν νεῶν εἰλέοντο καὶ ἀπάρασσον τοὺς ταρσοὺς τῶν κωπέων. Οἱ δὲ στρατιῶται οἱ ταύτῃ ἀκούοντες ταῦτα ἐς φόβον κατιστέατο, ἐλπίζοντες πάγχυ ἀπολέεσθαι ἐς οἷα κακὰ ἦκον· πρὶν γὰρ ἢ καὶ ἀναπνεῦσαί σφεας ἔκ τε τῆς ναυηγίης καὶ τοῦ χειμῶνος τοῦ γενομένου κατὰ Πήλιον, ὑπέλαβε ναυμαχίῃ καρτερή, ἐκ δὲ τῆς ναυμαχίης ὄμβρος τε λάβρος καὶ ρεύματα ἰσχυρὰ ἐς θάλασσαν ὀρμημένα βρονταὶ τε σκληραὶ. Καὶ τούτοις μὲν τοιαύτῃ <ῆ> νύξ ἐγίνετο, τοῖσι δὲ ταχθεῖσι αὐτῶν περιπλῶειν Εὐβοίαν ἢ αὐτὴ περ ἐοῦσα νύξ πολλὸν ἦν ἔτι ἀγριωτέρῃ, τοσοῦτ' ὅσῳ ἐν πελάγεϊ φερομένοις ἐπέπιπτε, καὶ τὸ τέλος σφί ἐγένετο ἄχαρι· ὥς γὰρ δὴ πλώουσι αὐτοῖσι <ὁ> χειμῶν τε καὶ τὸ ὕδωρ ἐπεγίνετο ἐοῦσι κατὰ τὰ Κοῖλα τῆς Εὐβοίης, φερόμενοι τῷ πνεύματι καὶ οὐκ εἰδότες τῇ ἐφέροντο ἐξέπιπτον πρὸς τὰς πέτρας. Ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὅκως ἂν ἐξισωθεῖν τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῶν πλέον εἶη.⁷⁵

⁷² Pseudo-Senofonte, *Costituzione degli Ateniesi*, 1, 2: “Prima di tutto affermo questo: ad Atene si ritiene giusto che i poveri e il popolo abbiano più potere dei nobili e dei ricchi, e il motivo è questo. È il popolo che manda avanti le navi e pone la città in una posizione di potere, e i timonieri, i nostromi, i comandanti, gli assistenti di prua e i carpentieri, sono loro che creano la potenza della città in misura molto maggiore di quanto non lo facciano gli opliti, i nobili e i cittadini illustri.” (Πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο ἐρῶ, ὅτι δικαίως <δοκοῦσιν> αὐτόθι [καὶ] οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλεον ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων διὰ τόδε, ὅτι ὁ δῆμός ἐστιν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει, καὶ οἱ κυβερνήται καὶ οἱ κελευσταὶ καὶ οἱ πεντηκόνταρχοι καὶ οἱ προῤῥαται καὶ οἱ ναυπηγοί, — οὗτοί εἰσιν οἱ τὴν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ ὀπλῖται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί.) Ed. e trad. Serra 2018.

⁷³ “Le naufrage militaire, le seul qu'évoquent normalement les historiens anciens, est rare et sa typologie simple. [...] Les navires de guerre ne se perdent pas en mer, au large, mais sur la côte, ce qui n'a rien pour surprendre, l'essentiel de la stratégie navale consistant à se rendre maîtres des lieux de passage obligé.” (Corviser, 2022², pp. 311-312) Lo studioso in realtà dedica la sua attenzione, nel volgere di circa una pagina (p. 313), quasi esclusivamente a Diodoro Siculo. Poco dopo, parlando dell'*Anthologie grecque*, dirà (pp. 316-317) che qui “un nombre important de naufrages se produisent en pleine mer, contrairement à ce qui se passe pour la flotte de guerre.” Cfr. Inoltre Montevicchi 1989, p. 27: “Considerando attentamente i racconti di naufragi che troviamo nella storiografia antica, ci si convince che per la maggior parte questi disastri ebbero origine dalla ostinazione degli uomini che decidevano le operazioni navali; generali di fanteria in posizione di assolute prerogative decisionali, che disponevano a loro insindacabile giudizio dell'impiego della flotta, pur non essendo uomini di mare.” A tal proposito cfr. cap. III, nota 129.

⁷⁴ Un caso a parte, per il quale rinviamo alla sezione finale di questo lavoro (vd. Conclusioni, § 3), è quello del mancato recupero dei naufraghi dopo la battaglia delle Arginuse e del conseguente processo a carico degli strateghi raccontati da Senofonte e da Diodoro Siculo.

⁷⁵ Erodoto, *Storie*, VIII, 12-13.

Calate le tenebre – si era nel bel mezzo dell'estate – venne giù una pioggia senza fine, per tutta la notte, accompagnata da violenti tuoni provenienti dal Pelio; i cadaveri e i relitti venivano sospinti ad Afete, si accumulavano intorno alle prue delle navi e per l'urto facevano cadere⁷⁶ le pale dei remi. I soldati che si trovavano lì, udendo tutto ciò, erano atterriti e si aspettavano di andare incontro a una totale rovina, date le sciagure in cui erano incappati: prima che potessero riaversi dal naufragio e dalla tempesta del Pelio, era capitata loro all'improvviso una dura battaglia sul mare e, dopo la battaglia, scrosci di pioggia a dirotto e rivoli d'acqua tumultuosi che correvano verso il mare e tuoni violenti. Così passò la notte per costoro; ma per quanti erano stati incaricati di circumnavigare l'Eubea, quella medesima notte fu molto più terribile ancora, perché li colse in alto mare e fecero una triste fine: la tempesta e la pioggia li sorpresero durante la navigazione, mentre si trovavano all'altezza delle Cave dell'Eubea; trascinati dal vento senza sapere dove, andarono a fracassarsi contro gli scogli. Tutto ciò avvenne per opera del dio, affinché le forze persiane divenissero pari a quelle greche e non fossero molto superiori.

Lo storico di Alicarnasso descrive per l'esattezza due tempeste estive che, intervallate da una battaglia navale, travolgono i Persiani. La rappresentazione dei naufragi dischiude un quadro catastrofico: prima i cadaveri e i relitti tutti intorno alle navi nemiche, talmente numerosi da ostacolarne il remeggio, e il conseguente terrore dei soldati dinanzi a tale scenario; subito dopo, ancora vittime del terribile naufragio e della violenta tempesta notturna, “all'improvviso una dura battaglia sul mare” e a seguire un'ulteriore tempesta che travolge la parte del contingente mandata a compiere la circumnavigazione dell'Eubea e finita “a fracassarsi contro gli scogli”. Ma ciò che merita particolare attenzione e che distanzia nettamente la prospettiva storiografica erodotea da quella di Tuciddide è la presenza divina e la connessa interpretazione religiosa di certi fenomeni atmosferici: viene detto che i disastri naturali che in questo frangente della guerra reiteratamente colpiscono i Persiani sono del tutto ascrivibili alla volontà e all' “opera del dio”⁷⁷, il cui intento è quello di rimettere in pari le forze favorendo così lo schieramento greco⁷⁸.

Il modello di riferimento seguito da Erodoto per la rappresentazione della catastrofe è la tragedia di Eschilo, in particolare i *Persiani*⁷⁹ e nello specifico un passaggio della *rhexis* in cui il messaggero racconta alla regina Atossa la disfatta di Salamina:

θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν
ναυαγίων πλήθουσα καὶ φόνου βροτῶν·
ἄκται δὲ νεκρῶν χοιράδες τ' ἐπλήθουν.⁸⁰

⁷⁶ Mia è la resa di ἀπάρασσον con “per l'urto facevano cadere” in luogo di “intralciano” proposto da Bevilacqua (in Colonna – Bevilacqua 2006) di cui si segue la traduzione e che rende la *varia lectio* ἐτάρασσον presente nell'edizione oxoniense di C. Hude (*Herodoti Historiae*, Oxford 1927³) che la stessa Bevilacqua ha adottato per ragioni da lei esposte nell'Introduzione al volume. Noi abbiamo scelto, invece, quella più recente di Wilson 2015.

⁷⁷ Cozzo 2018, in particolare alle pp. 218-224, esamina e mette in evidenza il ruolo della natura “come strumento e segnale della volontà degli dei” e “come cooperatrice (divina e non) delle azioni umane”. Cfr. anche Erodoto VII 189 in cui si narra che gli Ateniesi “offrirono dei sacrifici a Borea e a Orizia e li pregarono di venire in loro aiuto e di distruggere le navi dei barbari, come avevano fatto in passato presso l'Athos.” L'atteggiamento dello storico dinanzi all'eziologia della tempesta e al comportamento degli Ateniesi, finalizzato non a ringraziare le divinità per la salvezza da un naufragio ma a onorarle per averlo causato contro i nemici, è, come spesso accadeva, di sospensione del giudizio: “Se sia stato per questo che Borea si abbatté sui barbari alla fonda, non saprei dirlo: gli Ateniesi comunque asseriscono che Borea, che già prima li aveva soccorsi (βοηθήσαντα), anche allora compì quell'impresa; e, tornati a casa, gli eressero un tempio lungo il fiume Ilisso.”

⁷⁸ Cfr. anche Masaracchia 1999⁴, pp. 163-164, nota a 13, 7-9.

⁷⁹ Cfr. Parker 2007 e inoltre Kaukhč'išvili 1981.

⁸⁰ Eschilo, *Persiani*, 419-421. Ed. West 1990, trad. Centanni 2007.

non si vedeva più l'acqua del mare, ma una massa di rottami di navi e corpi di morti; e cadaveri e cadaveri sulle rive, sugli scogli intorno.

La descrizione della superficie del mare, delle rive e degli scogli tutti cosparsi dei cadaveri dei naufraghi, per quanto enfaticizzata in senso espressionistico dal drammaturgo, restituisce la portata tragica – nemmeno troppo lontana dalla realtà – delle guerre navali, così come nella prosecuzione del racconto, se è possibile ancora più crudo e feroce nel rappresentare il trattamento dei naufraghi persiani ad opera dei Greci:

τοὶ δ' ὥστε θύννους ἢ τιν' ἰχθύων βόλον
ἀγαῖσι κοπῶν θραύμασιν τ' ἐρειπίων
ἔπαιον ἐρράχιζον, οἰμωγὴ δ' ὁμοῦ
κωκύμασιν κατεῖχε πελαγίαν ἄλλα,
ἔως κελαινὸν νυκτὸς ὄμμ' ἀφείλετο.⁸¹

E gli altri brandivano i remi spezzati, i rottami di legno, e continuavano a colpire, a massacrarci – come dei tonni, una retata di pesci – a farci a pezzi la spina dorsale. L'acqua del mare era tutta un pianto, tutta un lamento; finalmente calò l'occhio nero della notte, e fu finita.

I naufraghi persiani, grazie anche all'adozione da parte di Eschilo del punto di vista barbaro, vengono rappresentati attraverso un'icastica similitudine che li assimila a dei tonni o a una retata di pesci, percossi e spezzati nella spina dorsale dai Greci in un ribollire di mare e gemiti fino al calare della notte silenziosa. Gli Ateniesi, seduti a teatro, potevano 'sentire' le urla di quei naufraghi e 'vedere' i propri compatrioti infierire fino alla morte violenta sui corpi dei soldati nemici, in una guerra terminata da pochissimi anni. Quello che negli storici di età classica non c'è, o rimane al più ad un livello di narrazione denotativa e referenziale, brachilogica e quasi distaccata in Tucidide, trova in poesia⁸², soprattutto nella tragedia⁸³, espressione e forme di modellizzazione culturale e antropologica alquanto significative: è la letteratura in versi a dischiudere una dimensione dell'esistere altrimenti impenetrabile. Leggendo l'opera di Erodoto e soprattutto di Tucidide si deve prendere atto di un dato inequivocabile: più che di naufraghi questi autori ci hanno lasciato poche e scarse testimonianze di naufragi, da loro riferiti come uno dei tanti possibili scenari sopraggiunti in situazioni belliche e militari. Se il primo sembra fornirci qualche elemento in più⁸⁴, come abbiamo anche avuto modo di

⁸¹ *Ibid.*, 424-428. Per un commento alla tragedia vd. Belloni 1988.

⁸² Già lo stesso Aristotele aveva sottolineato per primo le differenze tra storia e poesia (*Poetica*, 1451a-1451b).

⁸³ È nota la distinzione tra storia e tragedia che farà Polibio (II, 56, 10-11): “Ebbene, lo storico non deve, attraverso la storia, colpire i lettori raccontando cose favolose, né andare alla ricerca dei discorsi possibili ed enumerare le conseguenze di determinati presupposti, come i tragediografi, ma ricordare solo ed esclusivamente le cose fatte e dette nella realtà, anche se per caso fossero del tutto ordinarie. Il fine della storia, infatti, non è lo stesso della tragedia, ma è opposto.” Trad. Mari in Musti 2017⁵.

⁸⁴ Oltre a quanto già evidenziato, ci sembra significativo menzionare altri due episodi, entrambi contenuti nell'VIII libro. Al paragrafo 89 lo storico ci dice che i Greci “sapevano nuotare e, quando le loro navi venivano distrutte, se non morivano nel corpo a corpo, si salvavano raggiungendo a nuoto Salamina; invece la maggior parte dei barbari perì in mare, perché non sapeva nuotare” (νέειν ἐπιστάμενοι, τοῖσι αἱ νέες διεφθείροντο, οἱ μὴ ἐν χειρῶν νόμῳ ἀπολλόμενοι ἐς τὴν Σαλαμῖνα διένειον· τῶν δὲ βαρβάρων οἱ πολλοὶ ἐν τῇ θαλάσῃ διεφθάρησαν, νέειν οὐκ ἐπιστάμενοι.). Cfr., a tal proposito, anche VIII, 129, 2. Leggendo, invece, il paragrafo 118 (2-4) e l'inizio del 119, veniamo a conoscenza di certi provvedimenti adottati da Serse al sopraggiungere di una violentissima tempesta: “La tempesta infuriava sempre più e la nave era talmente carica che molti dei Persiani che viaggiavano con Serse occupavano il ponte; allora il re, in preda al panico (ἐς δέϊμα πεσόντα), chiese urlando al timoniere se vi era qualche possibilità di salvezza; e quello rispose: «Nessuna, signore,

constatare, il secondo si attiene a una rigorosa e scientifica narrazione dei fatti in cui il fenomeno del naufragio trova spazio come evento non descritto e rappresentato nei suoi soli ed essenziali risvolti tecnico-pratici e all'interno del sistema di adempimenti e relazioni fra gli schieramenti in guerra. Ci viene in soccorso la lingua: esaminando, nell'opera tucididea, tutte le occorrenze facenti capo alla specifica famiglia di parole del naufragio originate dalla radice **nauagh-*, ci si accorge prima di tutto che lo storico utilizza solo il neutro plurale τὰ ναύαγια indicante i relitti delle imbarcazioni. Quando l'autore menziona il sopraggiungere di tempeste⁸⁵ non fa riferimento a naufragi, mentre al termine dei combattimenti navali impiega sempre una *iunctura* fissa e quasi formulare, costituita dalla coppia di sostantivi ναύαγια καὶ νεκρούς⁸⁶ (anche in ordine inverso) fra loro coordinati e variabile soltanto sotto il profilo morfosintattico⁸⁷. Uno degli atti compiuti sistematicamente alla fine di una battaglia, soprattutto da parte degli Ateniesi ma poi anche dei Siracusani, era quello, dopo l'erezione del trofeo, di raccogliere i relitti e i propri morti⁸⁸ che spesso la corrente e il vento avevano disperso. Poteva anche accadere che questi fossero restituiti agli avversari in seguito ad una tregua⁸⁹, mentre i nemici catturati in mare (e non solo) venivano fatti prigionieri o per lo più uccisi⁹⁰ e in ogni caso mai abbandonati o gettati fra le onde. Di naufraghi lo storico di fatto non dice pressoché nulla, o almeno non più di quanto abbiamo cercato di porre in evidenza.

a meno che non ci si sbarazzi in qualche modo di tutti questi passeggeri (εἰ μὴ τούτων ἀπαλλαγὴ τις γένηται τῶν πολλῶν ἐπιβατέων)». Udito ciò, si racconta che Serse avrebbe detto: «Persiani, ora ciascuno di voi dimostri di avere a cuore il re: è da voi, a quanto pare, che dipende la mia salvezza». Così parlò Serse, ed essi si prosternarono e saltarono giù in mare (τοὺς δὲ προσκυνέοντας ἐκπιδᾶν ἐς τὴν θάλασσαν): in tal modo la nave, alleggerita, riuscì a giungere indenne in Asia. Ed ecco che cosa avrebbe fatto Serse, appena sbarcato: poiché aveva salvato la vita al re, donò al timoniere una corona d'oro, ma poiché aveva provocato la morte di molti Persiani, gli fece tagliare la testa. Sul ritorno di Serse circola dunque anche questo racconto, ma a mio avviso non è assolutamente attendibile, né per tutto il resto né per quanto sarebbe accaduto ai Persiani.” Entrambi gli episodi, pur nella loro diversità, appaiono rilevanti anche per l'uso, per così dire, identitario che ne viene fatto nella misura in cui Erodoto mette in evidenza due tratti antropologici che differenzierebbero i due popoli: non soltanto i barbari, contrariamente ai Greci, non sapevano nuotare, ma vivevano in una condizione di tale subalternità al loro re – la προσκύνησις era il gesto e il segno di massima devozione dei sudditi nei riguardi del sovrano – da gettarsi in mare per salvare la vita di Serse, sebbene lo storico ammetta di non ritenere degno di fede il racconto in questione. In ogni caso la distanza tra la cultura ellenica e quella persiana viene rimarcata anche attraverso queste rappresentazioni del rapporto tra gli uomini e il mare. Sul tema dell'altro e della dialettica Greci/barbari si veda in particolare Nippel 1996.

⁸⁵ Cfr. ad es. II 25, III 69, IV 3 e 120.

⁸⁶ Cfr. nota successiva.

⁸⁷ Elenco di seguito alcuni dei luoghi in cui ricorrono i due termini ravvicinati: πρὸς τὰ ναύαγια καὶ τοὺς νεκρούς τοὺς σφετέρους ἐτράποντο (I, 50, 3); διὰ τῶν νεκρῶν καὶ ναυαγίων προσκομισθεῖσαι κατέπλεον (I, 51, 4); οἱ δὲ Κερκυραῖοι τὰ τε ναύαγια καὶ νεκρούς ἀνείλοντο (I, 54, 1); ναύαγια πλείστα καὶ νεκρούς προσκομίσασθαι, [...] ἀνελόμενοι τὰ κατὰ σφᾶς αὐτοὺς ναύαγια καὶ νεκρούς (I, 54, 2); τοὺς νεκρούς καὶ τὰ ναύαγια ὅσα πρὸς τῇ ἐαυτῶν ἦν ἀνείλοντο (II, 92, 4); νεκρούς ἀπέδωσαν καὶ ναυαγίων ἐκράτησαν (IV, 14, 5); τὰ τε ναύαγια καὶ τοὺς νεκρούς ἀνείλοντο (VII, 72, 1); τὰ ναύαγια προσαγαγόμενοι καὶ νεκρούς τοῖς ἐναντίοις ὑποσπόνδους ἀποδόντες ἀπέστειλαν (VIII, 106, 4). Ed. Jones – Powell 1967-1970, trad. Donini 2005². Secondo Stieber 2006, Tuciddide, nel registrare stringatamente l'aspetto visivo della battaglia navale, riecheggia in modo quasi formulare il linguaggio di Eschilo; cfr. pp. 45-46: “Here too, corpses and debris are yoked together, in verbal emulation of their physical intermingling, and stand virtually alone as a description of the aftermath of a shipwreck. This apparent reticence to describe more elaborately is noteworthy, coming from a writer who was renowned for the *enargeia* of his scenes. It is not out of the question that Aeschylus, with his stockpile of poetic images to render tragic the loss of life at sea, could have served both as a model and a source for Thucydides.”

⁸⁸ I 50, 3; I 54, 1 e 2; II 92, 4; VII 72, 1. Interessante a tal proposito, in VII 72, 2, subito dopo l'azione compiuta dai Siracusani vincitori, la rappresentazione degli Ateniesi sconfitti: “Gli Ateniesi, per l'immensità delle loro sventure, non pensarono nemmeno a chiedere di raccogliere i cadaveri o i relitti” (οἱ δ' Ἀθηναῖοι ὑπὸ μεγέθους τῶν παρόντων κακῶν νεκρῶν μὲν περὶ ἡ ναυαγίων οὐδὲ ἐπενόουν αἰτῆσαι ἀναίρεσιν).

⁸⁹ Cfr. ad es. II 92, 4; IV 14, 5; VIII 106, 4.

⁹⁰ Cfr. ad es. II 92, 2; VII 23, 4.

4. Il lessico del naufragio in greco antico

4.1. La radice **nauagh-*

Come abbiamo appena accennato, il greco antico conosce una sola famiglia lessicale per designare propriamente l'atto del naufragare e i suoi attori, ovvero quella facente capo alla radice **nauagh-*⁹¹, costituita dal sostantivo ναῦς ('nave') e dal verbo ἄγνυμι ('rompo', 'spezzo')⁹², proprio come in latino (**nauphragh-*: navis e frango). La ricerca di tutte le occorrenze⁹³ rivela, tuttavia, che i termini di questa famiglia sono attestati di fatto a partire dal V sec. a. C.⁹⁴ Come mai i lemmi derivati dalla nostra radice si sono formati circa tre secoli dopo le opere di Omero ed Esiodo e perché proprio in quel periodo? Veniva esplicitamente rappresentata la realtà del naufragio nelle testimonianze letterarie di età arcaica in mancanza di un vocabolario specifico? E quali parole o espressioni erano utilizzate per riprodurre forme e figure del fenomeno in questione?

Abbiamo già fatto menzione di uno stadio intermedio, per così dire, nel processo di genesi e di formazione del lessema: ναῦς e ἄγνυμι impiegati separatamente ma nella stessa frase, l'uno come il complemento oggetto o il referente diretto dell'altro⁹⁵. Questa traccia, rilevata nell'epica arcaica, è con ogni evidenza l'embrione della radice che comparirà a partire dal V sec. a. C. nei testi a noi pervenuti.⁹⁶

Un'attenta disamina delle prime occorrenze presenti nei testi di età classica pervenutici – una sola in Pindaro, due in Eschilo e diverse in Erodoto – e il successivo riscontro di un mancato impiego del lessico del naufragio prima del periodo delle guerre persiane⁹⁷ mi hanno permesso di costruire un'ipotesi sulle ragioni di questo 'ritardo' e spiegare così la coincidenza cronologica. Il conflitto col barbaro persiano deve aver sottoposto i Greci ad un'esperienza reale fino a quel momento del tutto nuova per le sue proporzioni e sotto molti aspetti traumatica: l'impiego straordinario di forze militari, in particolare navali, e la perdita smisurata di uomini in mare, propri e nemici, hanno messo per la prima volta dinanzi ai loro occhi immagini e scenari talmente forti e drammatici da rendere necessario il conio di un lessico specifico in grado di verbalizzare un fenomeno divenuto parte integrante della memoria di un intero popolo. La ridda di corpi e rottami navali e le distese di cadaveri galleggianti

⁹¹ Da questa le fonti in nostro possesso ci hanno restituito il verbo ναυαγέω (fare naufragio), usato prevalentemente in prosa, i sostantivi ἡ ναυαγία (naufragio) e τὸ ναυάγιον (relitto di naufragio) e l'aggettivo ναυαγός-όν (naufrago) da cui la forma nominale ὁ ναυαγός (il naufrago). Il greco moderno ha conservato identico l'antico ναυαγός, sia nella forma che nel significato.

⁹² Ci risultano pochissime attestazioni afferenti alla simile radice **nauphthor-* (ναῦς, "nave" e **phthor-*, grado forte della radice connessa a φθείρω, "distruggo") con i termini ναυφθόρος-ον (due soltanto, entrambe nell'*Elena* di Euripide, ai vv. 1382 e 1539) e ναυφθορία (cinque complessivamente e quasi tutte tarde).

⁹³ Tramite *TLG* e *PHI*.

⁹⁴ In uno studio di Dettori 1997 (pp. 283-284) viene brevemente esaminata, ma con precisi riferimenti bibliografici nelle note 15 e 16 cui rimandiamo anche noi, una questione assai specifica – una delle molte proposte – relativa ad una forma in *ā* del composto ναυαγιον ritrovato in "un'iscrizione graffita su un coccio di vaso". Sulla datazione del manufatto e soprattutto della relativa scritta Dettori riassume le diverse ipotesi, fondate su aspetti estremamente tecnici che non è opportuno qui nemmeno sintetizzare. Possiamo concisamente dire che ad una collocazione intorno al 550-530 a.C. se ne oppone un'altra, non meno autorevole, che fisserebbe intorno al 400 a.C. l'iscrizione interessata. La fragilità e le minime certezze su questo documento epigrafico, insieme all'assenza di altre occorrenze databili al VI sec. a.C., ci inducono a considerare maggiormente attendibili come prime attestazioni quelle risalenti al V. sec. a.C.

⁹⁵ Cfr. *supra* nota 15.

⁹⁶ Il termine latino *naufragus*, calco di ναυαγός secondo l'Ernout-Meillet, è considerato voce dotta nel DELI (Cortelazzo – Zolli 1999, s.v. naufragio). Si potrebbe in ultima analisi ipotizzare che il composto greco si sia esso stesso costituito come voce dotta.

⁹⁷ Cfr. *supra* nota 94.

sulle acque o sbattuti sulle rive che troviamo rappresentati nei testi in nostro possesso rivelano una realtà che in quelle proporzioni i Greci non avevano ancora vissuto. Proprio il passo dei *Persiani* 419-421 (θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν / **ναυαγίων** πλήθουσα καὶ φόνου βροτῶν / ἄκται δὲ νεκρῶν χοιράδες τ' ἐπλήθουν. Trad.: “non si vedeva più l’acqua del mare, ma una massa di rottami di navi e corpi di morti; e cadaveri e cadaveri sulle rive, sugli scogli intorno”) che abbiamo poc’anzi esaminato costituisce di fatto la prima testimonianza lessicale e ‘storico-letteraria’ offertaci dalle fonti, nonché sostanzialmente l’unica attestazione della famiglia di **nauagh-* in Eschilo⁹⁸.

All’interno di questa ipotesi eziologica sul lessico del naufragio ci sembra non privo di rilievo evidenziare qualche altro elemento. Il poeta di Eleusi, pur non seguitando a impiegare i termini derivanti dalla nostra radice, per quel che ci è dato conoscere dai testi di cui disponiamo, tornerà al mondo del naufragio. La rappresentazione tragica di cadaveri e di relitti sulla superficie del mare di Salamina trova nello stesso Eschilo una potente ripresa in chiave mitica nell’*Agamennone*, attraverso le parole dell’araldo, che, interrogato su Menelao, racconta di un’esiziale tempesta che ha colpito la flotta achea dopo la partenza da Troia:

ξυνώμοσαν γάρ, ὄντες ἔχθιστοι τὸ πρίν,
 πῦρ καὶ θάλασσα, καὶ τὰ πίστ' ἐδειξάτην
 φθείροντε τὸν δύστηνον Ἀργείων στρατόν.
 ἐν νυκτὶ δυσκύμαντα δ' ὠρώρει κακά·
 ναῦς γὰρ πρὸς ἀλλήλησι Θρήκiai πνοαὶ
 ἤρεικον, αἱ δὲ κεροτυπούμεναι βία
 χειμῶνι τυφῶ σὺν ζάλῃ τ' ὀμβροκτύπῳ
 ᾤχοντ' ἄφαντοι, ποιμένος κακοῦ στρόβφ.
 ἐπεὶ δ' ἀνῆλθε λαμπρὸν ἡλίου φάος,
 ὀρῶμεν ἀνθοῦν πέλαγος Αἰγαῖον νεκροῖς
 ἀνδρῶν Ἀχαιῶν ναυτικοῖς τ' ἐρειπίοις.
 ἡμᾶς γε μὲν δὴ ναῦν τ' ἀκήρατον σκάφος
 ἦτοι τις ἐξέκλεψεν ἢ ἔζητήσατο
 θεός τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἶακος θιγών.
 Τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν θέλουσ' ἐφέζετο,
 ὥς μήτ' ἐν ὄρμῳ κύματος ζάλῃν ἔχειν
 μήτ' ἐξοκεῖλαι πρὸς κραταίλεων χθόνα.
 ἔπειτα δ' Αἰδὴν πόντιον πεφευγότες
 λευκὸν κατ' ἡμαρ, οὐ πεποιθότες τύχῃ,
 ἐβουκολοῦμεν φροντίσιν νέον πάθος
 στρατοῦ καμόντος καὶ κακῶς σποδουμένου.⁹⁹

Strinsero infatti alleanza giurata il fuoco e il mare, che pure prima erano nemici acerrimi, e mostrarono la loro fedeltà al patto distruggendo la sventurata flotta degli Argivi. Sorgeva nella notte il flagello di onde spaventose: i turbini di Tracia scagliavano le navi l'una contro l'altra ed esse, battute con violenza dalla furia dell'uragano e dalla violenza degli scrosci di pioggia, scomparvero alla vista, come in un vortice causato da un cattivo pastore. E quando finalmente tornò a splendere il sole, vedemmo il mare Egeo fiorire dei cadaveri degli Achei e dei relitti delle navi. Qualcuno però sottrasse al disastro noi e la nostra nave con lo scafo intatto, o fece intercessione per noi, un dio certo, non un uomo, prendendo in mano il timone. E la Fortuna salvatrice sedeva

⁹⁸ Ne risulta effettivamente un'altra, nel fr. 180 Nauck attribuito a un dramma satiresco, di uso totalmente metaforico.

⁹⁹ vv. 650-670. Ed. Page 1972, trad. Medda in Medda – Battezzato – Pattoni 2000⁶.

benevola sulla nostra nave, cosicché non dovemmo sopportare all'ancora la violenza della tempesta né andare a schiantarci contro la terra rocciosa. Infine, sfuggiti all'Ade marino, nella piena luce del giorno, senza più fiducia nella nostra sorte, pascevamo nuova sofferenza nei nostri pensieri, perché la flotta era fiaccata e miserevolmente annientata.

Ritengo significativo mettere a confronto in particolare i versi 419-421 dei *Persiani* e 658-660 dell'*Agamennone*; le corrispondenze fra i due passi risultano molte e vistose: θάλασσα/πέλαγος; οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν/ὄρωμεν; ναυαγίων/ναυτικοῖς ἐρειπίοις; πλήθουσα/ἀνθοῦν; βροτῶν/ἀνδρῶν; νεκρῶν/νεκροῖς.¹⁰⁰ Emerge inoltre un dato lessicale di singolare suggestione: mentre nel tempo del mito non troviamo ancora impiegato il vocabolario specifico del naufragio, in quello della storia, in rapporto alle guerre persiane, si affaccia la prima occorrenza della radice **nauagh-*.

La vista di migliaia di uomini finiti in mare, vivi ma per lo più morti in seguito o insieme alla distruzione delle navi su cui viaggiavano, di cadaveri da recuperare o da restituire agli avversari nei limiti del possibile e degli accordi previsti dalle tregue, potrebbe aver amplificato a tal punto la percezione di quell'esperienza da rendere indispensabile l'invenzione – o quantomeno il regolare impiego – di un vocabolario idoneo a nominare e rappresentare ciò che fino a quel momento era stata con ogni probabilità un'esperienza di pochi, pochi morti forse, ma molto probabilmente pochi testimoni. Il fenomeno del naufragio, esperito o almeno noto o da far conoscere a tutti i popoli ellenici in una dimensione pienamente collettiva, trova adesso, all'indomani delle guerre persiane, una resa linguistica in grado di esprimere le nuove colossali circostanze e permettere così di essere raccontato e tramandato alle generazioni future.

4.2. Come venivano nominati i naufraghi in età arcaica?

Sono rimasti in sospeso due interrogativi di non poco conto – “Veniva esplicitamente nominato il mondo del naufragio nelle fonti letterarie di età arcaica in mancanza di un vocabolario specifico? E quali parole o espressioni erano impiegate per riprodurre forme e figure?” – e adesso proveremo a formulare alcune ipotesi.

La sopravvissuta letteratura greca dei secoli VIII-VI a.C., le cui opere ci sono pervenute per tradizione diretta e indiretta¹⁰¹, è costituita principalmente dai poemi omerici ed esiodei, dalla poesia lirica e dai testi dei primi filosofi presocratici. Tuttavia, dal momento che di naufragi si parla quasi esclusivamente nell'*Odissea*, ci concentreremo in prevalenza su questa per ricercare eventuali risposte. Leggendo integralmente l'*epos*, se da una parte ci imbattiamo in numerosi episodi e occasioni di naufragio che coinvolgono prioritariamente il protagonista e i suoi compagni, dall'altra

¹⁰⁰ Secondo Stieber 2016, che ha esaminato l'immagine di *Agamemnonne* 659-660, l'enfasi visiva e il tenore emozionale di questi due versi della tragedia non soltanto riflettono l'idealizzazione della gioventù guerriera da parte del poeta, ma sono un diretto correlativo della personale conoscenza del disastro che è la guerra: oltre che combattere a Maratona e forse a Platea, sembra che Eschilo possa essere stato testimone anche delle battaglie navali dell'Artemisio e di Salamina, per cui aveva avuto una visione diretta della condizione dei naufraghi e delle fasi conseguenti un naufragio. Si rimanda in proposito alle pp. 30 e 44-45 del contributo della studiosa. Sulla rappresentazione del mare in Eschilo, in particolare nell'*Agamennone* e nei *Persiani*, cfr. Amendola 2010, pp. 160-162. In merito alla battaglia di Salamina si veda inoltre Lisia, II: *Epitafio per i caduti in difesa dei Corinzi*, 38: καὶ τῆς θαλάττης μεστῆς τῶν νεκρῶν, καὶ πολλῶν μὲν συμπιπτόντων καὶ φιλίων καὶ πολεμίων ναυαγίων (trad. Medda 1991: “Il mare era pieno di morti, dappertutto si scontravano rottami di navi nostre e nemiche”).

¹⁰¹ La distinzione non è da sottovalutare giacché una parte significativa delle testimonianze in nostro possesso, soprattutto quelle afferenti alla cosiddetta filosofia presocratica, ci è pervenuta per trasmissione indiretta. Torneremo sulla rilevanza di tale questione quando ci occuperemo della produzione degli autori stoici.

ci troviamo dinanzi ad un'apparente contraddizione: pur non esistendo ancora un lessico distintivo, come abbiamo appurato, incontriamo nel corso dei vari libri, soprattutto quelli che raccontano il *nostos* di Ulisse, situazioni inequivocabilmente riconducibili al fenomeno in questione, sia nominate da un vocabolario aspecifico, sia narrate mediante perifrasi ed espressioni funzionali a rappresentare la condizione di chi ha fatto, ha scampato o rischia il naufragio¹⁰². Ci sembra dunque significativo prendere le mosse da una ricognizione comparativa condotta su autorevoli traduzioni italiane del testo omerico.

Nell'edizione a cura di Di Benedetto¹⁰³ la radice *nauftrag-* ricorre solo due volte (VI 326; XXIII 233) all'interno del testo tradotto del poema, ed in entrambi i casi per rendere un participio medio, sebbene di verbi diversi, rispettivamente ῥαιομένου e νηχομένοισι. La medesima indagine, svolta sulla traduzione di Calzecchi Onesti¹⁰⁴, consente di ricavare qualche dato significativo: in primo luogo, le occorrenze della medesima radice lessicale risultano numericamente più che raddoppiate (cinque in totale), ma ῥαίω in nessuna delle sue attestazioni è reso con i termini di *nauftrag-*; inoltre, accanto alla comune soluzione per νηχομένοισι è possibile ravvisare l'esistenza di altri due verbi, ancora una volta in forma participiale, ἄλώμενος (VI 206, VII 239, VIII 28) e πλαγχθέντα (VI 278), per la resa dei quali viene impiegato il lemma 'naufrago'. Privitera¹⁰⁵ connette al campo lessicale specifico esclusivamente due occorrenze di ῥαίω (V 221 e VI 326), mentre Ciani¹⁰⁶, sulla duplice scelta di Di Benedetto-Fabrini (VI 326; XXIII 233), fa convergere per così dire¹⁰⁷ anche πλαγχθέντα (VI 278), tenendo invece fuori tutte e tre le attestazioni di ἄλώμενος marcate da Calzecchi Onesti. Ventre, infine, nella sua recentissima edizione¹⁰⁸, in modo ancor più restrittivo, riconduce alla radice *nauftrag-* il solo νηχομένοισι (XXIII 233).

Nell'intento di approfondire le plausibili determinazioni linguistiche del naufragio e verificarne di volta in volta la natura e la consistenza semantica, la ricerca si è orientata a indagare all'interno dell'*Odissea* e dell'intero *corpus* di testi letterari di età arcaica¹⁰⁹ tutte le occorrenze dei quattro verbi

¹⁰² L'individuazione di luoghi in cui si faccia riferimento al naufragio senza l'utilizzo di un lessico distintivo, ma attraverso l'impiego di campi semantici contigui, ha reso spesso necessaria la lettura integrale di opere letterarie. L'*Odissea*, fra tutte, è stata a tal fine sottoposta più di una volta a uno sguardo complessivo e ad un'analisi capillare. Per rintracciare l'idea o, per meglio dire, le idee di naufragio riscontrabili nel poema, ho cercato di tenere presente in modo dialettico la nostra nozione partendo dalla definizione di naufragio così come inteso oggi da noi contemporanei, per verificarne di volta in volta la corrispondenza o la vicinanza con il concetto che del fenomeno avevano gli antichi e nella fattispecie i Greci: "Sommersione o perdita totale di una nave per grave avaria del suo scafo, dovuta all'azione degli elementi naturali, a urto contro un ostacolo o a collisione con altra nave, a incendio o altra causa di forza maggiore." (Treccani: <https://www.treccani.it/vocabolario/naufragio/?search=naufragio%2F>) Significativa la definizione data da Di Stefano Manzella 1997, p. 215: "Sotto l'etichetta di «naufragio» ricade ogni evento drammatico verificatosi in mare (e aggiungerei lago o fiume), con perdita irrimediabile della funzionalità della nave non solo a seguito di tempeste, ma anche per responsabilità diretta o indiretta dell'uomo (incendi, rovesciamenti per sovraccarico, collisioni ecc.) sia in pace che in guerra."

¹⁰³ Di Benedetto 2010. La traduzione, lo ricordiamo, è di Di Benedetto e Fabrini.

¹⁰⁴ Calzecchi Onesti 1963.

¹⁰⁵ Privitera 1981-1986.

¹⁰⁶ Ciani 1994.

¹⁰⁷ In realtà la sua traduzione è precedente di diversi anni ma, avendo scelto di adottare quella di Di Benedetto – Fabrini, ho usato questa come punto di partenza e dunque termine di paragone con le altre.

¹⁰⁸ Ventre 2023.

¹⁰⁹ Come si vedrà, la ricerca su un possibile vocabolario del naufragio di età arcaica si gioca quasi esclusivamente fra le pagine del poema omerico giacché le occorrenze in altri autori risultano davvero esigue e di rado attinenti all'ambito qui indagato.

emersi dalla comparazione contrastiva tra testo e traduzione, avviando l'analisi a partire dai termini più attestati, ovvero ἀλάομαι e πλάζω, peraltro considerati sinonimi da Schmidt¹¹⁰.

4.2.1. ἀλάομαι

La famiglia di ἀλάομαι, molto attestata nei poemi omerici, soprattutto nell'*Odissea*, poco in Esiodo e pochissimo nella poesia lirica, rimanda prioritariamente alla nozione di 'errare', 'vagare'¹¹¹. Se i suoi derivati, ἄλλη e ἀλήτης (e da questo ἀλητεύω), di cui abbiamo numerose occorrenze, sembrano rimanere costantemente legati all'idea etimologica di un errare, vagabondare senza meta¹¹², il lemma principale rivelerebbe in alcuni casi una precisa afferenza e dunque una connotazione per noi di estremo interesse. Tra le molteplici attestazioni della forma verbale ἀλάομαι ve ne sono alcune che aderiscono all'ambito del naufragio. Per riprendere il discorso appena accennato sulla valenza del participio, noteremo come questo, impiegato al presente e al maschile in funzione predicativa e in dipendenza per lo più dal verbo ἵκω o ἰκάνω, si trovi ad assumere un valore se non coincidente, quanto meno contiguo, per non dire speculare a quello di 'naufrago'. In ogni caso saranno sempre il contesto e/o gli eventuali elementi attributivi o determinativi a stabilirne l'accezione, per così dire, traslata. I passi che a tal fine utilizzerò, seguendo l'ordine della materia narrativa, verranno conseguentemente accompagnati da una mia traduzione, sia quelli contenenti le forme di ἀλάομαι sia gli altri presenti nei successivi paragrafi.

Siamo nel V libro e Odisseo, partito da Ogigia dopo la decisione degli dèi e l'annuncio di Hermes a Calipso, si trova sulla sua zattera in mezzo al mare, ma Posidone da lontano lo scorge e gli scatena contro una terribile tempesta¹¹³: l'albero viene spezzato, le vele e l'antenna cadono in mare e l'eroe viene sbalzato fuori rimanendo a lungo sott'acqua, ma riesce a risalire, a sputare l'acqua salmastra e a riafferrare con molta fatica la zattera, travolta ancora dalle onde e sballottata dai venti. A questo punto appare Ino-Leucotea¹¹⁴ che si accorge di lui:

ἦ ῥ' Ὀδυσῆ' ἐλέησεν ἀλώμενον, ἄλγε' ἔχοντα.¹¹⁵

Costei ebbe pietà di Odisseo che vagava naufrago in preda all'angoscia.

La condizione del protagonista è qui già quella di un naufrago e non soltanto di uno che vaga, erra sul mare in tempesta. A tal proposito, ci viene in soccorso, giusto per restare in tema, un noto passo dalla *Storia Vera* di Luciano in cui l'eroe scrive in una lettera a Calipso:

¹¹⁰ Schmidt 1967-69, pp. 547-562.

¹¹¹ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. ἀλάομαι.

¹¹² Sul tema cfr. Montiglio 2005, soprattutto cap. I (pp. 7-23), ove tuttavia si accenna appena al vagabondare sul mare.

¹¹³ *Od.* V, 291 sgg.

¹¹⁴ Cfr. Di Benedetto 2010, p. 372: "Nell'*Odissea* Ino costituisce un anello importante della catena protettiva messa in atto a favore di Ulisse, al di là della protezione di Atena, che restava sempre in primo piano. Si tratta di personaggi femminili che si susseguono l'una all'altra: Calipso, Leucotea (che deliberatamente si ricollega e si distingue da Calipso), Nausicaa." Sul rapporto tra Ino e Odisseo cfr. Lanza 1993, p. 16. Si veda infine Ventre 2023, pp. 954-955, per un commento a VI, 321-331.

¹¹⁵ *Od.* V, 336. Mantengo l'efficace traduzione della clausola ἄλγε' ἔχοντα con "in preda all'angoscia" proposta da Calzecchi Onesti e fatta propria da Ciani.

Ἴσθι με, ὥς τὰ πρῶτα ἐξέπλευσα παρὰ σοῦ τὴν σχεδῖαν κατασκευασάμενος, ναυαγία χρησάμενον μόλις ὑπὸ Λευκοθέας διασωθῆναι εἰς τὴν τῶν Φαιάκων χώραν...¹¹⁶

Sappi che non appena, preparata la zattera, lasciai la tua isola, feci naufragio e a stento fui portato in salvo da Leucotea nella terra dei Feaci...

Il momento qui descritto coincide perfettamente con quello omerico, ovvero il salvataggio di Odisseo ἀλώμενον/ναυαγία χρησάμενον da parte di Ino-Leucotea: trascorsi ormai diversi secoli dalla creazione e dall'impiego del lessico specifico, Luciano ricorre al termine derivato dalla radice **nauagh-*, che subentra pertanto al participio presente medio di ἀλάομαι utilizzato nel poema, suggerendo così una corrispondenza semantica fra le due forme in questo frangente narrativo. Nonostante l'aiuto della dea, l'eroe viene travolto da una nuova gigantesca onda suscitata da Posidone, la zattera viene del tutto disintegrata e a Odisseo non rimane che allargare le braccia e nuotare:

ἶδε δὲ κρείων ἐνοσίχθων,
κινήσας δὲ κάρη προτὶ ὄν μυθήσατο θυμόν·
"οὕτω νῦν κακὰ πολλὰ παθὼν ἀλώω κατὰ πόντον,
εἰς ὃ κεν ἀνθρώποισι διοτρεφέεσσι μιγῇης."¹¹⁷

Lo vide il possente Enosictono
e scuotendo il capo disse al suo animo:
"Ora naufraga sul mare così soffrendo molte pene,
fino a quando ti riunirai agli uomini nutriti da Zeus.

Solo con l'aiuto di Atena l'eroe riuscirà a salvarsi dalla morte, dopo durissime prove e sofferenze tra le onde e contro gli scogli. Approda finalmente sull'isola dei Feaci, presso la foce di un fiume, a cui si rivolge supplice¹¹⁸ con una preghiera:

αἰδοῖός μὲν τ' ἐστὶ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν,
ἀνδρῶν ὅς τις ἵκηται ἀλώμενος, ὥς καὶ ἐγὼ νῦν
σὸν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας."¹¹⁹

Anche per gli dèi immortali è degno di rispetto chiunque
tra gli uomini giunga¹²⁰ naufrago, come anch'io adesso giungo
alla tua corrente e alle tue ginocchia, dopo aver molto sofferto.

Considerati il contesto e la successione puntuale degli avvenimenti narrati, mi sembra che in questi passi si possa rilevare un'accezione specifica e addizionale del verbo ἀλάομαι, quella propria del naufragio, oltre il senso generico, e in qualche misura limitante, dell'errare-vagare che le più

¹¹⁶ Luciano, *Storia vera*, II 35. Ed. Macleod 1972-1987, trad. Longo 1986. In merito alla funzione narrativa del motivo del naufragio in *Storia vera* si veda Andreani 1998.

¹¹⁷ *Od.* V, 375-378.

¹¹⁸ Sul senso e le sfumature della supplica vd. Giordano 1999a, in particolare pp. 205-207 ("La 'preghiera' al fiume dell'ἀλώμενος-ικέτης Odisseo"). Si segnala inoltre lo studio di Gould 1973.

¹¹⁹ *Od.* V, 447-449.

¹²⁰ Per il senso e la resa di ἵκω ο ἰκάνω cfr. Giordano 1999a, p. 194 sgg.

accreditate traduzioni riportano¹²¹. Tale significato, d'altronde, non risulta neppure del tutto logico e congruente con le circostanze in cui l'eroe viene precipitato: nessuno, senza più l'imbarcazione e caduto in mare in cerca di un estremo salvataggio, potrebbe dirsi errabondo o ramingo, quanto piuttosto naufrago, qualcuno che, persa la rotta ed anche il natante, si trova 'sperso', 'sperduto'¹²² fra le onde, in quella precisa condizione che non pare potersi dire in modo più pertinente, nella lingua italiana, che con il termine naufrago.

A riprova di ciò, meritano almeno una menzione altri due luoghi del poema, rispettivamente del VI e del VII libro, nei quali l'identica forma del participio presente in funzione predicativa non solo dipende dal medesimo verbo, ma è immediatamente seguita dall'avverbio ἐνθάδε e ricorre nella stessa sede metrica¹²³. Alla presenza di Odisseo, Nausicaa e la regina Arete lo considerano un 'naufrago': sia la prima, vedendolo "sfigurato dalla salsedine"¹²⁴, sia la seconda, impiegando la determinazione di luogo ἐπὶ πόντον¹²⁵, non hanno dubbi sulla misera condizione dell'eroe¹²⁶.

ἀλλ' ὅδε τις δύστηνος ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκάνει,
τὸν νῦν χρή κομέειν· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες
ξεῖνοί τε πτωχοί τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε.¹²⁷

Ma questo è un infelice che giunge qui naufrago,
e ora bisogna prendersene cura: infatti vengono tutti da Zeus
stranieri e mendicanti, e un dono, anche piccolo, è caro.

"Ξεῖνε, τὸ μὲν σε πρῶτον ἐγὼν εἰρήσομαι αὐτή·
τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; τίς τοι τάδε εἴματ' ἔδωκεν;
οὐ δὴ φῆς ἐπὶ πόντον ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκέσθαι;"¹²⁸

"Straniero, questo innanzitutto ti voglio chiedere io stessa:

¹²¹ Si vedano in particolare quelle già menzionate di Ciani, Privitera e Di Benedetto – Fabrini, nonché quella di D'Ippolito 1977.

¹²² Cfr. *Od.* II, 369-370, quando Euriclea cerca di dissuadere Telemaco dal partire: "Ma resta qui presso i tuoi beni, tranquillo: non c'è bisogno / di patire dolori (κακὰ πάσχειν) sul mare inconsunto, né di vagare sperduto (ἀλάλησθαι)". Uso qui la traduzione di Di Benedetto – Fabrini.

¹²³ I due luoghi sono quelli in cui Calzecchi Onesti traduce ἀλώμενος con 'naufrago', così come in VIII, 28-29, passo speculare a questi per le ragioni sopra esposte. A parlare è Alcino: ξείνος ὅδ', οὐκ οἶδ' ὅς τις, ἀλώμενος ἵκετ' ἐμὸν δῶ, / ἢ πρὸς ἠοίων ἢ ἐσπερίων ἀνθρώπων ("Questo straniero, non so chi sia, è giunto naufrago a casa mia, / o dalle genti di oriente oppure di occidente"). La traduzione è mia.

¹²⁴ κεκακωμένος ἄλμη (*Od.* VI, 137). Traduzione di Di Benedetto – Fabrini.

¹²⁵ Il participio ἀλώμενος con la stessa determinazione di luogo si trova anche in XIII, 418-419. Cfr. inoltre XVIII, 401-402.

¹²⁶ "Del resto in Omero la condizione del naufrago non dispone di terminologie specifiche; in particolare non è parola epica quel ναυγός che si è poi trasmesso al latino e alle lingue neolatine, riferendosi al momento cruciale in cui «si spezza la nave». Agli occhi di Nausicaa Ulisse è δύστηνος ἀλώμενος, «un infelice che vaga sul mare» (6,206), e così pure per Alcino in 8, 28: è ciò che gli aveva imprecato Posidone in 5,377 per l'attentato a Polifemo, ed è anche il modo neutro con cui i suoi familiari a Itaca alludono costantemente alla sua condizione." (Paduano 1993, p. 52) Oltre a questo generico accenno di carattere linguistico, si trova un breve apodittico riferimento in un articolo di Corvisier (1999, p. 20), senza alcuna argomentazione a sostegno: "Il n'y a pas dans les poèmes homériques de terme spécifique au naufrage. Le verbe est *alalêsthai* (II, 370) le nom qui désigne le naufragé est *alômenos* (VI, 206, 239; VIII, 28), ce qui fait référence uniquement à la perte du navire. Le terme *nauagía*, si usité à la période classique, ne s'y retrouve pas." Ci sarebbero, inoltre, da rilevare due inesattezze: il participio ἀλώμενος, così come il verbo, non ha alcuna connessione semantica con la perdita della nave e il sostantivo ναυγία è poco usato in età classica (11 attestazioni in tutto).

¹²⁷ *Od.* VI, 206-208.

¹²⁸ *Ibid.* VII, 237-239.

chi e di dove sei tra gli uomini? chi ti fece dono di queste vesti?
non dici che qui sei giunto naufrago sul mare?”

I due passi, al di là delle notevoli analogie evidenziate, presentano la figura del naufrago – ovvero di chi si ritrovi nella condizione di aver fatto naufragio o nell’atto stesso di naufragare – come parte di un quadro più ampio le cui coordinate di riferimento sono quelle dello straniero¹²⁹: ἁλώμενος Odisseo è prima di tutto uno ξένος – così lo apostrofa Arete all’inizio del suo discorso – a cui vanno subito prestate le dovute cure, non in quanto reduce da una sventura in mare, ma perché “stranieri e mendicanti vengono tutti da Zeus” e sono dunque sacri e inviolabili¹³⁰. In presenza di un vocabolario aspecifico e di un frequente ricorso a espressioni perifrastiche¹³¹ per descrivere il fenomeno, il soggetto del naufrago sembra qui legato e quasi riassorbito entro la categoria dello straniero. Mostriamo, tuttavia, come i documenti letterari di epoca successiva rivelino un’immagine spesso autonoma e a sé stante del ναυαγός, attestando una separazione per così dire ‘identitaria’, anche a livello lessicale, tra le due figure.

C’è, d’altra parte, un elemento ricorrente che abbiamo già evidenziato a proposito della pirateria e che torna costantemente nei passi qui esaminati, un filo rosso che attraversa il destino e la condizione del naufrago e su cui avremo occasione di tornare: il dolore. Riportiamo di fila quattro *iuncturae* appena incontrate e caratterizzate dal lessico della sofferenza:

ἄλγε' ἔχοντα, in preda all’angoscia (V 336)

κακὰ πολλὰ παθὼν, soffrendo molte pene (V 377)

πολλὰ μολήσας, dopo aver molto sofferto (V 449)

δύστηνος ἁλώμενος, infelice naufrago (VI 206)¹³²

Il tema del dolore, d’altronde, posto all’inizio del proemio dell’opera (I, 4), è da subito messo enfaticamente in relazione al mare:

πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν

e molti patimenti, lui, sul mare ebbe a soffrire nell’animo suo

e nel verso immediatamente successivo viene già prefigurata l’enorme fatica compiuta dall’eroe proprio “sul mare” per salvaguardare la propria vita e, invano, il ritorno dei compagni. Sebbene non vi si faccia esplicito riferimento sotto il profilo lessicale, al naufragio e alle sue drammatiche

¹²⁹ Ricchissima la bibliografia sul tema dello straniero nell’antichità. Si segnalano in particolare: Gauthier 1973, Bettini 1992, Bearzot 2012, Cozzo 2014, Lentano 2021.

¹³⁰ Per le medesime ragioni, a mio avviso, sebbene si tratti di una divinità (cfr. cap. IV, § 3.1.), Leucotea “ebbe pietà (ἐλέησεν) di Odisseo che vagava naufrago in preda all’angoscia” (V 336) e, nelle parole di Ulisse, “è degno di rispetto (αἰδοῖος) chiunque / tra gli uomini giunga naufrago” (V 447-448). Sul tema della pietà vd. Giordano 1999a, in particolare pp. 151-152 e 223-224. Per un’analisi critico-comparativa dell’ospitalità in Omero si veda Cozzo 2014, pp. 11-19, in particolare p. 13 dove lo studioso chiosa in questo modo *Od.* IV, 31-36: “Gli Altri, gli stranieri, vanno ospitati, perché anche Noi, in altri momenti, siamo stati altri e stranieri, e la nostra vita è dipesa dall’accoglienza ricevuta.”

¹³¹ Troppi sarebbero gli esempi, ma su alcuni di essi avremo modo di soffermarci. Ne riportiamo qui un paio in cui a parlare è Odisseo: in V, 174-176 a Calipso (“Tu vuoi che su una zattera io percorra il gorgo / vasto del mare, terribile orrendo: nemmeno navi ben fatte / e veloci lo varcano, che vantino vento propizio di Zeus.”); in VI, 171-172 a Nausicaa (“Così a lungo fui preda dei flutti e di impetuose procelle, / portato lontano dall’isola Ogigia; e ora qui un dio mi ha sbattuto...”).

¹³² Ho trovato significativa conferma nel *Lexikon des frühgriechischen Epos*, fondato da Snell, s.v. ἀλάομαι: “Le verbe ἀλάομαι est souvent mis en rapport avec l’idée de ‘subir des malheurs’ (ἄλγεα πάσχω, κακὰ παθόν, etc.).”

implicazioni si allude pertanto già nell'*incipit* del poema. Che il dolore debba per necessità far parte della condizione del naufrago lo rivela lo stesso Odisseo a Nausicaa quando le racconta di essere stato gettato (naufrago) a Scheria da un dio “perché anche qui io soffra sventure” (πάθω κακόν)¹³³.

4.2.2. πλάζω

Il verbo πλάζω, per quanto concerne il periodo arcaico, rivela delle tangenze con il campo semantico del naufrago a partire dalla sua diatesi media, il cui senso proprio è quello di ‘essere portato fuori dal retto corso’, ‘essere sviato’¹³⁴ e da qui il significato di ‘errare’, ‘andare vagando’¹³⁵: in quest’ultima accezione risulta affine ad ἀλάομαι, al punto che Schmidt, come abbiamo accennato, li inserisce all’interno della medesima famiglia lessicale. Proveremo a osservare da vicino qualche passo per mostrare la contiguità di questa forma verbale con l’ambito del naufrago, a prescindere da una traducibilità del lemma specificamente orientata.

Abbiamo già incontrato l’episodio del V libro in cui Odisseo, persa irrimediabilmente la sua zattera per opera di Posidone, si trova nudo in mare e costretto a grandi bracciate per cercare di raggiungere un lido che possa sottrarlo alla morte:

ἐνθα δύο νύκτας δύο τ' ἡμέατα κύματι πηγῶ
πλάζετο, πολλὰ δέ οἱ κραδίη προτιόσσετ' ὄλεθρον.¹³⁶

Allora per due notti e due giorni fu sballottato da onde impetuose, e molte volte il cuore gli presagiva rovina di morte.

La condizione di Ulisse è quella di naufrago e il poeta utilizza πλάζω alla forma media per rappresentare iconicamente chi è stato sbattuto in un mare in tempesta dopo aver perso la sua imbarcazione; nulla vieterebbe di rendere in modo più preciso la perifrasi omerica con “allora per due notti e due giorni fu sballottato naufrago da onde impetuose”, tuttavia ci sembra opportuno e bastevole il senso proprio e icastico del verbo, utilizzato altrove anche da Nausicaa subito prima di fornire precise istruzioni a Odisseo per evitare “che qualcuno non abbia a parlare alle spalle”¹³⁷ vedendoli arrivare insieme alla reggia di Scheria:

καί νύ τις ὧδ' εἴησι κακώτερος ἀντιβολήσας·
"τίς δ' ὅδε Ναυσικάᾳ ἔπεται καλός τε μέγας τε
ξεῖνος; ποῦ δέ μιν εὔρε; πόσις νύ οἱ ἔσσεται αὐτῇ.
ἦ τινά που **πλαγχθέντα** κομίσσατο ἦς ἀπὸ νηὸς
ἀνδρῶν τηλεδαπῶν, ἐπεὶ οὐ τινες ἐγγύθεν εἰσίν."¹³⁸

E certo qualcuno piuttosto maligno, incontrandoci, potrebbe dire così:
“Chi è questo straniero bello e grande che accompagna Nausicaa?

¹³³ ὄφρα τί που καὶ τῇδε πάθω κακόν (Od. VI, 173). Trad. Di Benedetto – Fabrini.

¹³⁴ Cfr. Liddell – Scott 1940 e Montanari 2004², s.v. πλάζω.

¹³⁵ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. πλάζω: “à l’actif «égarer, égarer, écarter du chemin» au sens propre et figuré; de même au passif «errer, être égaré, écarté de son chemin, trompé»”.

¹³⁶ Od. V, 388-389.

¹³⁷ Ibid. VI, 273-274.

¹³⁸ Ibid., 275-279.

Dove lo ha trovato? Sarà di certo il suo sposo.
Forse ha accolto qualcuno che ha fatto naufragio dalla sua nave,
uno di genti lontane, visto che noi non abbiamo vicini.

Il participio aoristo passivo (πλαγχθέντα) chiama a sé esplicitamente il luogo e insieme la situazione di provenienza da cui il tale indefinito (τινά) sarebbe stato sbalzato: è proprio a partire dalla nave (ἀπὸ νηός), lo sappiamo, che si costruisce la condizione e la definizione di ναυ-αγός, di nau-frago. Un'altra occorrenza di participio aoristo passivo di πλάζω ci permette un confronto ravvicinato con uno dei passi di ἀλάομαι già esaminati. Atena, prese le sembianze dell'araldo di Alcinoο, si rivolge agli uomini di Scheria:

"δεῦτ' ἄγε, Φαιήκων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες,
εἰς ἀγορὴν ἰέναι, ὄφρα ξείνοιο πύθῃσθε,
ὅς νέον Ἀλκινόοιο δαΐφρονος ἔκετο δῶμα
πόντον ἐπιπλαγθεῖς, δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος."¹³⁹

“Suvvia, condottieri e signori feaci,
recatevi in assemblea per ricevere notizie dello straniero,
che da poco al palazzo del saggio Alcinoο è giunto
naufrago sul mare, simile di aspetto agli dèi”.

Il verbo, unitamente al prefisso ἐπι- atto a completarsi con l'accusativo πόντον e dipendente in funzione predicativa da ἔκετο, ci rimanda subito a *Od.* VII 239 (οὐ δὴ φῆς ἐπὶ πόντον ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκέσθαι); le analogie sono moltissime – abbiamo già evidenziato tutti gli elementi – e sia il contesto che l'esplicita e identica determinazione di luogo (“sul mare”)¹⁴⁰ in entrambi i passi ci immettono ancora una volta nella dimensione propria del naufragio.

4.2.3. ῥαίω e νήχω

Il verbo ῥαίω, termine tecnico dalle attestazioni sparute e limitate quasi del tutto alla poesia, significa ‘ridurre in pezzi’, ‘fracassare’ con particolare riferimento ad un naufragio¹⁴¹, e da qui ‘far naufragare’

¹³⁹ *Ibid.* VIII, 11-14.

¹⁴⁰ Vanno menzionate altre due testimonianze in cui πλάζω, al participio presente medio accusativo, è impiegato con l'esplicita determinazione del mare (sempre il πόντος) mediante la preposizione ἐν/ ἐν seguita dal dativo, rivelando così la stretta connessione con l'ambito oggetto di indagine. Per la prima si tratta dell'*Inno a Posidone* attribuito ad Arione (fr. 21 Page). Nei vv. 12-19 il poeta si rivolge prima ai delfini salvatori e successivamente ai pirati corinzi che lo avevano scagliato dalla nave fra le onde: οἱ μ' εἰς Πέλοπος γᾶν / ἐπὶ Ταιναρίαν ἀκτὰν ἐπορεύσατε / **πλαζόμενον** Σικελῶϊ ἐνὶ πόντῳ, / κυρτοῖσι νότοις φορεῦντες, / ἄλοκα Νηρεΐας πλακὸς / τέμνοντες, ἀστιβῆ πόρον, / φῶτες δόλιοί μ' ὥς ἀφ' ἀλιπλόου γλαφυρᾶς νεῶς / εἰς οἶδμ' ἀλιπόρφυρον λίμνας ἔριψαν (“Foste voi che alla terra di Pelope fino al promontorio del Tenaro trasportaste me naufrago sperduto nel siculo mare, portandomi sui dorsi curvati, fendendo il solco della distesa di Nereo, stretto non battuto, quando uomini infidi dalla concava nave immersa tra i flutti mi gettarono nel mare dalle onde colorate di porpora.”). Ed. Page 1967. Per un'analisi approfondita vd. Ercoles 2009.

La seconda testimonianza è invece l'epigramma A.P. VII 510 di Simonide: Σῶμα μὲν ἀλλοδαπὴ κεύθει κόνις, ἐν δέ σε πόντῳ, / Κλείσθηνες, Εὐξείνῳ μοῖρ' ἔκτεν θανάτου / **πλαζόμενον**· γλυκεροῦ δὲ μελίφρονος οἴκαδε νόστου / ἤμπλακες οὐδ' ἔκευ Χῖον ἐπ' ἀμφιρύτην (“Il corpo lo copre polvere straniera; sul Ponto Eusino, Clistene, ti colse naufrago feto di morte. Fosti privato del dolce soave ritorno a casa e non giungesti a Chio bagnata dal mare”).

¹⁴¹ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. ῥαίω.

e al medio ‘fare naufragio’¹⁴². L’oscura etimologia della parola, che secondo Chantraine fa pensare a *παίω* o *πταίω*, per Frisk¹⁴³ potrebbe forse risolversi congetturando un incrocio fra *ρήγνυμι* e *παίω*. Nonostante l’innegabile affinità tra *ρήγνυμι* e *ἄγνυμι* (entrambi significanti ‘rompere’, ‘spezzare’) e dunque la tentazione di collegare il primo e così anche *ραίω* al secondo – da quest’ultimo, lo sappiamo, prende forma con *ναῦς* la famiglia prodotta dalla radice **nauagh-* – il linguista francese chiarisce tuttavia la differenza: “le champ sémantique diffère ainsi de celui de *ἄγνυμι* dont les dérivés expriment l’idée de «morceau, débris», tandis que ceux de *ρήγνυμι* évoquent celle de la «fente», de l’éclat”¹⁴⁴. Resta un dato significativo: *ραίω*, diversamente da *ἀλάομαι* e *πλάζω*, viene ricondotto già dai principali dizionari al mondo del naufragio, *in primis* dallo stesso Chantraine¹⁴⁵. Ciononostante, anche per questo verbo valgono i termini della questione già affrontata per gli altri lemmi: non tutte le occorrenze rimandano alla dimensione del naufragio¹⁴⁶ e spesso il valore semantico rimane ancorato a quello etimologico.

Delle attestazioni di *ραίω* all’interno del poema, diverse sono inserite in circostanze nelle quali Posidone assume un ruolo da protagonista o, per meglio dire, agente ai danni di Odisseo.¹⁴⁷ L’eroe ha appena ricevuto da Calipso, dopo il suo colloquio con Ermes, il beneplacito per rimettersi in mare alla volta di Itaca, ma diffida della dea e teme che stia tramando qualcosa contro di lui, così la costringe ad un giuramento. Nonostante sappia le pene che ancora lo aspettano, decide di lasciare Oigia per tornare a casa:

εἰ δ' αὖ τις **ραίησι** θεῶν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
τλήσομαι ἐν στήθεσσι νύχθ' ἔχων ταλαπενθέα θυμόν·
ἦδη γὰρ μάλα πολλὰ πάθον καὶ πολλὰ μόγησα
κύμασι καὶ πολέμῳ· μετὰ καὶ τόδε τοῖσι γενέσθω.¹⁴⁸

E se ancora qualcuno degli dèi mi farà naufragare sul mare colore del vino
sopporterò perché nel petto ho un animo che sopporta dolori:
infatti ho già patito moltissimo e molto ho sofferto
fra le onde e in guerra; e a quelli si aggiunga anche questo.

Questi versi, celebrando una delle prerogative antonomastiche di Ulisse, il suo essere *πολύτλας*, si connettono saldamente, anche sotto il profilo lessicale, ai luoghi già presi in esame in merito alla condizione del dolore¹⁴⁹, sentimento che sembra costituire più di tutti la cifra emotiva del naufrago. Inoltre emerge anche qui, così come nel passo successivo, la determinante presenza della divinità, il cui ruolo sarà oggetto di approfondimento nel III capitolo. Tornando al verbo specifico impiegato, *ραίω* evidenzia il modo in cui Odisseo sarà reso naufrago, ovvero l’atto di fracassamento della zattera ad opera di Posidone attraverso la terribile tempesta da lui stesso scatenata. Al termine del VI libro

¹⁴² Cfr. Liddell – Scott 1940 e Montanari 2004², s.v. *ραίω*.

¹⁴³ Frisk 1960-1972, s.v. *ραίω*.

¹⁴⁴ Chantraine 2009³, s.v. *ρήγνυμι*.

¹⁴⁵ *Ibid.*, s.v. *ραίω*: “dit notamment pour un naufrage (Hom., poètes)”.

¹⁴⁶ Per *ραίω* in Omero, a dire il vero, soltanto due a mio avviso rimangono estranee: *Il.* XVI, 339 e *Od.* IX, 459.

¹⁴⁷ Su tre di queste attestazioni, che ricorrono in un contesto formulare, avremo modo di riflettere più avanti (Vd. cap. III, § 1): *Od.* VIII, 567-569 (=XIII, 175-177); XIII, 149-152. Il terzo di questi passi diverge di poco rispetto ai primi due, fra loro identici.

¹⁴⁸ *Od.* V, 221-224.

¹⁴⁹ Cfr. in particolare V 377 (*κακὰ πολλὰ παθὼν*) e 449 (*πολλὰ μογήσας*).

Ulisse, giunto in un bosco sacro ad Atena, rivolge una preghiera alla dea prima di entrare nel palazzo di Alcino:

"κλῦθί μοι, αἰγίοχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη·
νῦν δὴ πέρ μεν ἄκουσον, ἐπεὶ πάρος οὐ ποτ' ἄκουσας
ῥαιομένου, ὅτε μ' ἔρραιε κλυτὸς ἐννοσίγαιος.
δός μ' ἐς Φαίηκας φίλον ἐλθεῖν ἢ δ' ἐλεεινόν."¹⁵⁰

“Ascoltami, figlia di Zeus eggioco, Atritone;
ascoltami almeno ora, visto che prima non mi hai mai ascoltato
mentre naufragavo, allorché era il glorioso Scuotiterra a farmi naufragare.
Fa’ che io giunga gradito e degno di pietà tra i Feaci”.

A giudicare dalle parole quasi di rimprovero pronunciate da Odisseo potrebbe sembrare che Atena non avesse voluto aiutarlo, ma il lettore sa che non è così: il suo intervento¹⁵¹ non poteva essere percepibile da parte dell’eroe, eppure c’era stato, e allo stesso modo la dea ascolterà adesso questa preghiera, benché scelga di non manifestarsi di persona per ritegno nei confronti dello zio Posidone¹⁵² e fino a quando Ulisse non sarà sbarcato a Itaca¹⁵³. La duplicazione del verbo ἀκούω è seguita, al verso successivo, da quella di ῥαίω, qui utilizzato come termine tecnico atto a rappresentare la doppia prospettiva del naufragio: la diatesi media (ῥαιομένου), dal valore intransitivo, esprime la condizione ‘passiva’ della vittima, di contro la diatesi attiva (ἔρραιε) il ruolo di agente del carnefice.

L’ultimo termine, che fa convergere verso la medesima scelta traduttiva pressoché tutti gli studiosi del poema che avevamo menzionato, sebbene per una sola delle sue nove occorrenze, è νήχω, verbo derivato da νέω con l’aggiunta del suffisso -χω indicante probabilmente il risultato dell’azione¹⁵⁴. Delle nove attestazioni odissiache ben sei descrivono l’azione o il tentativo di nuotare da parte di Ulisse naufrago nel mare¹⁵⁵ in tempesta ad opera di Posidone; due le troviamo nella parte conclusiva dell’opera, all’interno di una similitudine che compara la gioia di Penelope nel contemplare e nello stringersi al collo del marito dopo venti anni a quella dei naufraghi, che prima scorgono e poi toccano la terra una volta scampati alle onde furiose del mare:

ὥς δ' ὅτ' ἂν ἀσπάσιος γῆ **νηχομένοι**σι φανήη,
ὣν τε Ποσειδάων εὐεργέα νῆ' ἐνὶ πόντῳ
ῥαίση, ἐπειγομένην ἀνέμῳ καὶ κύματι πηγῶ·
παῦροι δ' ἐξέφυγον πολίης ἄλδος ἡπειρόνδε
νηχόμενοι, πολλῇ δὲ περὶ χροῖ τέτροφεν ἄλμῃ,
ἀσπάσιοι δ' ἐπέβαν γαίης, κακότητα φυγόντες·
ὥς ἄρα τῇ ἀσπαστὸς ἔην πόσις εἰσοροώση,

¹⁵⁰ *Od.* VI, 324-327.

¹⁵¹ Cfr. *Od.* V, 382-387. Inoltre Hainsworth 1982, p. 213: “Atena è il simbolo della fortuna e del successo, ed interviene costantemente dal momento del naufragio (V 427, 437, VI 2, 112, VII 14, 19, VIII 7, 193).”

¹⁵² Cfr. *Od.* VI, 328 sgg.

¹⁵³ *Ibid.* XIII, 287 sgg.

¹⁵⁴ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. νέω.

¹⁵⁵ Cfr. in particolare VII, 276.

δειρῆς δ' οὗ πω πάμπαν ἀφίετο πήχεε λευκῷ.¹⁵⁶

Come desiderata appare la terra ai naufraghi
a cui Posidone nel mare ha squarciato la nave ben fatta,
che il vento incalzava e la turgida onda,
e pochi sfuggirono al mare canuto verso riva
nuotando e molta salsedine sul loro corpo fa crosta,
ma essi lieti a terra mettono piede, a sciagura scampati:
così ella con gioia lo sposo mirava,
né più dal suo collo staccava le candide braccia.

Questo passo consente non solo di avviarci alla conclusione del lungo discorso sulle nominazioni del naufragio in età arcaica e segnatamente nell'*Odissea*, ma di osservare la funzione prototipica del poema anche in riferimento a due temi di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo: il corpo e la psicologia del naufrago.

Ci accorgiamo subito sia delle due attestazioni di νήχω, entrambe nella forma di participio presente medio plurale, sia di ραίω nella sua accezione propria di 'fare a pezzi', 'fracassare' con Posidone nel ruolo già osservato. L'analitica descrizione del contesto non lascia dubbi sul senso di quel νηχομένοις, non semplici nuotatori, come invece al v. 237, ma certamente qualcosa di più: "nuotanti naufraghi" secondo la traduzione, forse fin troppo didascalica, di Ventre. Pur non essendoci un lessico specifico, si nota una consapevolezza del fenomeno e della condizione emotiva originata dal ritrovarsi naufraghi. La similitudine, riecheggiando quella del V libro¹⁵⁷ mediante un raffinato procedimento di inversione¹⁵⁸, assume i contorni di una scena archetipica, carica di epico realismo eppure in grado di restituirci vividamente tutta la sua tragica umanità: l'imbarcazione sospinta dai venti e squarciata dalle onde impetuose, l'immagine dei pochi naufraghi che nuotano verso la riva nell'estremo tentativo di resistere a un mare furiosamente imbiancato, per sfuggire alla morte, mentre la salsedine incrosta la pelle dei sopravvissuti che riescono a mettere piede sulla terraferma.

Le forme verbali che abbiamo sottoposto alla nostra analisi, pur non indicando specificamente il naufragio, ne esprimono ciascuna una diversa componente nella misura in cui ogni termine rinvia ad

¹⁵⁶ *Od.* XXIII, 233-240. Trad. Di Benedetto – Fabrini.

¹⁵⁷ *Ibid.* V, 394-399: ὥς δ' ὅτ' ἂν ἀσπᾶσιος βίोटος παίδεσσι φανήη / πατρός, ὃς ἐν νούσῳ κεῖται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων, / δὴρὸν τηκόμενος, στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων, / ἀσπᾶσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν, / ὥς Ὀδυσῆϊ ἀσπαστὸν εἰείσατο γαῖα καὶ ὕλη, / νήχε δ' ἐπειγόμενος ποσὶν ἡπείρου ἐπιβῆναι ("Come gradito appare ai figli l'essere in vita del padre, / che giaceva ammalato soffrendo forti dolori, / e da tempo si struggeva – odioso demone lo aveva aggredito –, / ma gli dèi, con gioia dei figli, lo sciolsero dal male, / così a Ulisse gradite si mostrarono la terra e la selva: / nuotava affrettandosi a calcare con i piedi la terra."). Trad. Di Benedetto – Fabrini.

¹⁵⁸ "Nel passo del V canto l'*illustrans* (cioè l'immagine che viene messa a confronto con la situazione di fatto) era costituito da un episodio di gioia familiare, la guarigione del padre con gioia dei figli, e l'*illustrandum* (cioè il dato fattuale che viene spiegato con il paragone) era costituito dall'apparire della terra a Ulisse che nuotava con difficoltà. In questo paragone del XXIII canto l'apparire della terra ai naufraghi è invece l'*illustrans* e il dato fattuale è costituito da un episodio di gioia familiare, la reciproca gioia di Penelope e Ulisse. E il duplice uso di ἀσπᾶσιος/ἀσπᾶσιον che nel paragone del V canto, nei vv. 394/397, era nell'*illustrans*, nel paragone del XXIII canto passa nell'*illustrandum* (XXIII 233/238 ἀσπᾶσιος/ ἀσπᾶσιον). E in questo procedimento di inversione l'*illustrans* nel paragone del XXIII canto si dilata e accoglie elementi narrativi che nel V canto erano al di fuori del paragone: vd. XIII 235 κύματι πηγῶ ~ V 387 κύματι πηγῶ /, XXIII 235 ἐπειγομένην ~ V 399 ἐπειγόμενος, XXIII 238 ἐπέβαν γαίης ~ V 399 ἡπείρου ἐπιβῆναι. In tal modo la procedura stessa del paragone in quanto tale subiva una variazione strutturale, poiché l'*illustrans* veniva ad essere dotato di risonanze che rimandavano alle vicende passate di Ulisse. Non si trattava, dunque, solo di un 'come ... così', ma anche di un 'prima ... poi'." (Di Benedetto 2010, pp. 1190-1191) Sulle similitudini 'rovesciate' nell'*Odissea* si veda Foley 1978.

un aspetto che nel contesto marino appartiene all'esperienza propria del naufrago: il trovarsi spersi tra le onde, il perdere la rotta, il vagare senza meta nel mare, il fracassarsi dell'imbarcazione, il nuotare una volta caduti in acqua. Vediamo configurarsi dunque un ampio campo semantico: vocaboli¹⁵⁹, espressioni, perifrasi, procedimenti retorici, situazioni, narrazioni, tutti elementi che costituiscono un insieme diversificato sul quale continueremo a indagare.

¹⁵⁹ Persino un verbo come φέρω può concorrere a connotare efficacemente il racconto di un'esperienza di naufrago. Così Odisseo narra l'ultimo, contenuto nella Feacide, subito dopo la ripartenza dalla Trinachia (libro XII): "Il turbine del vento spezzò gli stragli dell'albero, / entrambi, e l'albero cadde all'indietro, con gli attrezzi / sparsi tutti giù nella sentina, e a poppa sulla nave colpì / alla testa il nocchiero, e gli fracassò tutte insieme / le ossa del capo; e quello, a mo' di tuffatore, cadde giù / dalla coperta: l'animo intrepido lasciò le sue ossa. / Anche Zeus tuonò e, insieme, un fulmine scagliò sulla nave; / e quella, colpita dal fulmine di Zeus, tutta ruotò su se stessa: / era piena di odore di zolfo. Caddero giù dalla nave (πέσον δ' ἐκ νηὸς) i compagni. / Essi, simili a cornacchie marine, intorno alla nera nave / erano trascinati dalle onde (κύμασιν ἐμφορέοντο): il dio li privò del ritorno. / Io andavo su e giù per la nave, quando un'ondata / staccò le murate dalla chiglia. Nuda la portava l'onda (φέρε κῦμα): / sulla chiglia mandò a sbattere l'albero, e su di esso / era finito lo straglio di poppa, fatto di cuoio di bue. / Con questo la chiglia e l'albero legai, tutti e due insieme: / e su di essi seduto fui trascinato dai venti funesti (φερόμην ὀλοοῖσ' ἀνέμοισιν). / Zefiro allora cessò di turbinare a tempesta. / Rapido sopraggiunse Noto, e portò dolore al mio animo (φέρων ἐμῷ ἄλγεα θυμῷ), / che mi fece ripassare ancora una volta da Cariddi funesta. / Per tutta la notte fui trascinato e al sorgere del sole / giunsi allo scoglio di Scilla e alla terribile Cariddi. (vv. 409-430) [...] Di lì per nove giorni venni trascinato (φερόμην), e la decima notte / gli dèi mi fecero accostare all'isola di Ogigia... (vv. 447-448)".

Questo lungo passo tornerà in forma un po' più concisa nel XIV libro (307-315) quando Odisseo, nel secondo dei suoi 'discorsi falsi' sotto le vesti di un Finto Cretese, si rivolge ad Eumeo e inventa una storia in cui il narratore, riecheggiando una delle peripezie del protagonista, rifunzionalizza abilmente pezzi del suo stesso poema. Da questo personaggio, nello specifico, viene raccontato un naufrago che lo avrebbe visto coinvolto insieme ad un malfattore fenicio e alla sua scorta e in cui lui soltanto, grazie all'aiuto di Zeus, era riuscito a salvarsi.

Capitolo II. Narrazioni di naufragi e rappresentazioni di naufraghi

1. Per un profilo del naufrago

Abbiamo fatto ingresso nell'universo greco dei naufragi e dei naufraghi prendendo le mosse dallo spazio liquido protagonista di questo mondo e soprattutto dalle figure direttamente coinvolte nel rischioso attraversamento dell'infido mare. Successivamente abbiamo condotto un'indagine lessicale che da una parte ci ha permesso di inventariare e nel contempo approfondire le molteplici determinazioni linguistiche con cui l'epica omerica ha espresso rilevanti sfaccettature del fenomeno, dall'altra di intraprendere un'analisi trasversale all'interno del poema-archetipo, che nei capitoli seguenti verrà sottoposto a ulteriori investigazioni.

L'assenza di opere del panorama letterario dedicate espressamente all'argomento, il ritardo con cui il vocabolario specifico ha iniziato a manifestarsi nella testualità delle fonti, la stessa fenomenologia del naufragio – così fluttuante, talvolta *stricto sensu* ambigua, in ogni caso sfuggente a rigide e omogenee classificazioni, già a partire dalla lingua – ci spingono a interrogare i testi in nostro possesso per allargare il perimetro delle questioni fin qui tematizzate. Ci avvarremo di fonti alquanto eterogenee – prevalentemente di natura letteraria e non di rado in condizioni di isolata frammentarietà – che per tale complessa configurazione non consentono un'impostazione del tutto unitaria¹; ciononostante, proveremo a costruire un profilo del naufrago osservando comparativamente le diverse modalità di rappresentazione offerte – in misura talvolta diseguale – dalle testimonianze selezionate: più che una persona o una identità, lo anticipiamo, i documenti traditi ci restituiscono spesso corpi, di frequente morti, e attestano la presenza di uno o più individui nei termini di una condizione – essere o trovarsi naufraghi – mutevole e vischiosa, e per ciò difficilmente definibile. Senza pretese di classificazione, cercheremo adesso di comprendere il modo in cui gli antichi vivevano e dunque trasfiguravano letterariamente – e, vedremo, anche iconograficamente – l'esperienza del naufragio.

2. Vedere i naufraghi. La muta eloquenza dei corpi

L'*Odissea*, senza dubbio l'opera che, per le lunghe sezioni narrative incentrate sul mare, accorda più di ogni altra uno spazio considerevole a effettive circostanze di naufragio, esercitò nei secoli successivi una tale influenza da ispirare, nella letteratura e nell'arte, numerose riproposizioni di episodi, temi e soggetti. Nonostante le plurime suggestioni provenienti dal poema omerico, le antiche rappresentazioni iconografiche di naufragi giunte fino a noi sono per contro pochissime: attualmente se ne registrano infatti soltanto un paio. Intendiamo iniziare le nostre osservazioni da una di queste, attraverso la lettura dell'*oinochoe* di Monaco² sul cui collo è dipinta la concitata scena di un naufragio di uomini. Sposteremo subito dopo lo sguardo sulla notissima elegia di Archiloco a Pericle, in cui si

¹ Cfr. Janni 1996, p. 27: "Le nostre fonti sulla nautica degli antichi non sono poche [...]. Eppure, le zone d'ombra nelle nostre conoscenze sono molte e ampie, perché quei dati anche se numerosi, sono casuali e distribuiti senza nessuna sistematicità. Anche stavolta lo studioso dell'Antichità è condannato a lavorare spesso di congettura e a ricostruire da frammenti."

² Si tratta di una *oinochoe* attica tardo-geometrica datata intorno al 740-720 a.C. e conservata nella Gliptoteca di Monaco con il numero d'inventario 8696.

ritrae il mesto simposio di una ristretta comunità sconvolta per il naufragio di nobili concittadini: in questo caso la visione non riguarda direttamente le vittime, bensì un'eteria che condivide l'elaborazione del lutto, per cui il dolore dei vivi suscita l'immagine sensibile dei naufraghi morti, funzionalizzata dal poeta – come vedremo – in chiave gnomica e parenetica. Questi due documenti, pur così diversi per natura artistica, sembrano tuttavia esprimere entrambi la muta eloquenza dei naufraghi che non hanno parola.



Per comprendere meglio il soggetto riprodotto sulla parte superiore del vaso è indispensabile osservare per esteso l'intero pannello decorativo:



Nella sezione centrale del collo di questa *oinochoe* – una brocca di terracotta con manico utilizzata per mescolare il vino nelle coppe – troviamo, in un disegno stilizzato che non rappresenta graficamente il mare, una corta imbarcazione capovolta con una piccola cabina sul ponte e lunghi corni ricurvi a

prua e a poppa³, circondata da undici pesci e altrettante figure umane maschili con elmi crestat⁴: due sono sulla chiglia della nave, una (sulla destra) in posizione orizzontale, l'altra (al centro) in verticale, probabilmente seduta a cavalcioni e gesticolante verso il compagno accanto a sé, mentre gli uomini in acqua sembrano annaspere confusi in cerca della salvezza appigliandosi l'un l'altro⁵ o allo scafo, sempre che alcuni o molti di essi non siano già morti. Al di là di ogni ipotesi interpretativa⁶ o possibile associazione, che qui non si prendono in esame, l'immagine ci porta ad evocare il naufragio dopo la sosta in Trinachia raccontato da Odisseo alla corte dei Feaci⁷, proprio quello a seguito del quale l'eroe rimase l'unico sopravvissuto: il nocchiero muore colpito dall'albero della nave e tutti gli altri compagni cadono giù "simili a cornacchie marine, trascinati dalle onde". Ulisse dirà subito dopo "seduto fui trascinato dai venti funesti" e Calipso nel V libro (130-131) "ma quest'uomo io lo salvai quando era a cavallo di una chiglia, da solo"⁸. Lasciando da parte la tentazione di sovrapporre il disegno dell'*oinochoe* al noto passo omerico o ad altri simili episodi⁹, non si esclude tuttavia che la rappresentazione vascolare del naufragio possa costituire una scena di genere¹⁰, ispirata agli innumerevoli miti narrati dagli aedi, e tra questi il *nostos* odissiaco¹¹; il tema prescelto, soprattutto per l'oggetto su cui venne raffigurato, non poteva non connettersi alla dimensione del vino ed essere dunque di ispirazione e insieme di ammonimento¹² per i rappresentanti delle consorterie aristocratiche riunite a banchetto che, richiamandosi alle figure e alle gesta esemplari degli eroi epici, rispecchiavano se stessi nei moduli, nei paradigmi e nel codice etico che il vino simboleggiava e riusciva ad evocare attraverso il suo magico potere. Nella cultura greca antica sia il mare sia il vino costituiscono un'esperienza liquida liminare che implica una separazione più o meno duratura dalla terra e dalle contingenze proprie della materia, l'attraversamento o la transizione a un altrove che, al

³ Cfr. Hurwit 2011: tra tutti, lo studio più completo e approfondito.

⁴ Cfr. Scafuro 2017. Questo articolo ha il merito di costituire una buona sintesi delle diverse e complesse questioni legate alla lettura e all'interpretazione dell'*oinochoe*.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 1166: "Le figure sembrano tutte legate mediante la disposizione delle braccia aperte come a reggersi l'una all'altra." E inoltre Hurwit 2011, p. 7: "The dominate feeling here is not one of hope, but disaster."

⁶ Vd. *infra* nota 9.

⁷ Cfr. cap. I nota 159.

⁸ Cfr. inoltre V 371 e XIX 278.

⁹ Hurwit 2011, anche attraverso una puntuale comparazione con altri vasi tardo-geometrici (e non solo), passa in rassegna con estrema acribia tutti gli studi e le relative ipotesi (in particolare nelle pp. 1-4) in merito all'eventuale identificazione della figura centrale del quadro con quella di Odisseo e dunque le possibili analogie e differenze tra la rappresentazione iconografica e alcuni passi del poema epico, soprattutto XII, 417-425. Mi sembrano in ogni caso lucide e condivisibili le argomentazioni di Vetta 2001 (p. 202 sgg.), il quale sostiene che "è ben difficile respingere l'idea che si tratti della rappresentazione del naufragio di Odisseo, l'episodio drammatico che conosciamo dal poema omerico (Hom. *Od.* 12, 403-424). Le somiglianze sono impressionanti [...]. L'autore dell'*oinochoe* di Monaco non ha disegnato il naufragio epico seguendo versi precisamente conservati nella memoria, ma realizzando l'immagine che si era formata nella sua mente con l'ascoltare, nel tempo, resoconti di differenti cantori. Non dimentichiamo che in quegli anni l'epopea di Odisseo non si era ancora irrigidita nella forma scritta [...]. L'artista ha interpretato un episodio in modo drammatico come pensava sarebbe potuto accadere nella realtà."

¹⁰ Tra le diverse ipotesi passate in rassegna da Hurwit 2011 vi è anche quella secondo cui (p. 4) "this is, therefore, simply a representation of the sort of unfortunate event that must have typically plagued Greek seamen all over the fickle Mediterranean in the eighth century."

¹¹ "In short, just because the scene on the Munich *oinochoe* does not follow the Homeric account does not mean it is not a depiction of the shipwreck of Odysseus: the discrepancies that exist between the image and the specific passage we know from *Odyssey* 12 are irrelevant. The man on the keel could be Odysseus even if the artist who painted him had never heard of Homer." (Hurwit 2011, p. 5)

¹² Cfr. Cherilo, fr. 9 Bernabé in Ateneo, *Deipnosophisti*, XI 464b: "Ho tra le mani un frammento di coppa completamente spezzata, un frammento dal naufragio dei convitati (ἀνδρῶν δαιτυμόνων ναύγιον), scagliati dal vento di Dioniso sulle rive dell'insensatezza." Trad. Canfora *et alii* 2001.

di là dei limiti, può divenire senza ritorno e condurre alla morte¹³: se il simposio e la navigazione possono entrambi leggersi come una sorta di rito di passaggio, il mare, concepito e rappresentato – si pensi all'Oceano – come superficie che circonda la geografia terrestre, termina non a caso a Occidente, lì dove, scomparendo il sole per lasciare spazio alle tenebre, inizia il mondo dei morti di cui proprio il mare segna il confine. Bere dall'*oinochoe* poteva avere pertanto un doppio ordine di significazione: osservando l'immagine paradigmatica del naufragio, i simposiasti venivano come messi in guardia dai pericoli del mare – conosciuti anche grazie alle mostruose personificazioni del mito – e attraverso di essi, per analogia, da quelli del vino, la potente bevanda dionisiaca in grado di far naufragare chi eccede la misura stabilita¹⁴. Ancora una volta è la stessa lingua greca, con la sua iconica figuratività, a congiungere ambiti per noi distanti e probabilmente inconciliabili rivelandone la simbolica contiguità: il mare – lo abbiamo già riscontrato – era detto anche οἶνωψ, “colore del vino”: “non è un tratto realistico, ma s'intende dire che il mare è mobile, ricco di riflessi iridescenti, come il vino che si agita in una coppa. E, come il vino, ha una natura insidiosa, ti fa barcollare, non ti permette di stare saldo sulle gambe.”¹⁵ D'altronde era vietato bere mentre si navigava: occorreva massima lucidità per affrontare i minacciosi pericoli che si nascondevano sotto la superficie dell'acqua o che potevano insorgere allo spirare di venti troppo sostenuti.

¹³ Sul rapporto tra mare e vino cfr. Lissarrague 1989.

¹⁴ “According to the language of their songs (as well as in their conduct), drinkers at the party regularly imagine themselves at sea, whether on board ship, or already shipwrecked and in the waves.” (Steiner 2012, p. 40) Sul simposio e le immagini marittime cfr. anche Slater 1976.

La prossimità simbolica tra mondo simposiaco e mondo nautico gode, fra molte, di una spassosa testimonianza eziologica e metaforica fornitaci da Ateneo (*Deipnosophisti*, II, 37, b-e) – lo stesso autore in realtà riferisce di essersi rifatto ad un'opera dello storico siciliano Timeo (*FGrHist* 566 F 1499) – che val la pena riportare: “Timeo di Tauromenio ci informa che ad Agrigento una casa si chiamava “Trireme” per il seguente motivo. Alcuni giovani si ubriacarono lì e giunsero a tal punto di pazzia, riscaldati dal troppo bere, che pensavano di navigare su una trireme e di essere colti da una violenta tempesta in mare; ed erano talmente in preda a confusione mentale che gettarono tutte le suppellettili e le coperte della casa, convinti di gettarle in mare e credendo che il pilota ordinasse loro di alleggerire del peso la nave a causa della tempesta. Nonostante si fossero raccolte allora molte persone e portassero via quanto veniva gettato, neppure così i giovani desistettero dalla loro pazzia. Il giorno dopo si presentarono in casa gli strateghi e i giovani, messi sotto accusa, ancora in preda al mal di mare, alle domande dei magistrati risposero che tormentati dalla tempesta, erano stati costretti a liberarsi del sovraccarico delle merci per alleggerire la nave. Poiché gli strateghi si meravigliavano dello stordimento dei giovani, uno di questi, che pure dava l'impressione di essere più anziano degli altri, disse: «Signori Tritoni, per la paura mi sono gettato sotto i banchi dei rematori e vi sono rimasto steso il più in basso possibile». Scusato allora il loro delirio, gli strateghi ingiunsero loro di non riempirsi di altro vino e li lasciarono andare. Essi ringraziarono concordi [...] «Se – disse – liberati da così grande tempesta, giungiamo in porto, innalzeremo nella nostra patria statue a voi che ci siete apparsi salvatori e alle divinità del mare, perché vi siete manifestati a noi in modo propizio». Per questo motivo la casa fu chiamata “Trireme”.” Trad. Canfora *et alii* 2001.

È di grande interesse, infine, un passo del *Pedagogo* (2, 2, 28) di Clemente Alessandrino in cui la metafora del naufragio attraversa e addirittura supera l'ambito enologico per estendersi alla dimensione spirituale dell'esistenza e della fede: quello del “naufragio della fede” diventerà infatti un vero e proprio *topos* nella letteratura patristica. “Vedete il pericolo del naufragio? Il cuore è sommerso dal molto bere e per questo [il poeta] paragona l'eccesso dell'ebbrezza alla minaccia del mare: come una nave il corpo sprofonda sommerso nel gorgo della sregolatezza, travolto dalle onde del vino, e la mente dell'uomo, come un capitano, cade in balia della tempesta, quando l'ebbrezza prende il sopravvento, e si ritrova in pieno mare, smarrita nelle tenebre della burrasca; ha perso la direzione a cui era diretta – il porto della verità – e finirà col cadere e infrangersi contro gli scogli che sono sotto l'acqua e, sbandata tra i piaceri, consumerà la sua rovina.” (Ὁρᾷτε τοῦ ναυαγίου τὸν κίνδυνον; Περικλύζεται μὲν ἡ καρδιά πολυποσία, τὸ δὲ πλῆθος τῆς οἰνοφλυγίας θαλάττης εἴκασεν ἀπειλῇ, ἐν ᾗ βεβημισμένον τὸ σῶμα ὥσπερ ναῦς δέδουκεν εἰς βυθὸν ἀκοσμίας ταῖς τοῦ οἴνου τρικυμίαις ἐπικεχωσμένον, ὃ δὲ κυβερνήτης, ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος, περιφέρεται τῷ κλύδωνι ὑπερεχούσης τῆς μέθης, ἐνθαλαπτεῦαν τε ἱλιγγίᾳ τῷ ζόφῳ τῆς καταιγίδος, τοῦ τῆς ἀληθείας ἀστοχίας λιμένος, ἕως ἂν περιπτεσὼν ὑφάλους πέτραις αὐτὸς αὐτὸν ἐξοκεῖλας εἰς ἡδονὰς διαφθείρῃ.) Ed. Harl – Marrou 1960-1970, trad. Tessore 2005.

¹⁵ Ieranò 2019, p. 27. Lo studioso, inoltre, riporta in nota un'utile bibliografia sulle rappresentazioni, i significati e la percezione dei colori nel mondo greco.

In ambito prettamente simposiale si inquadra non a caso uno dei più celebri componimenti di Archiloco, che ci permette di penetrare nella rappresentazione lirica di un altro naufragio collettivo, in cui il poeta stesso pare avesse perso il proprio cognato, e di osservarne la sofisticata figurazione letteraria. Nell'elegia¹⁶ (fr. 13 W.) viene intonata una *consolatio*¹⁷ per la morte in mare di alcuni valorosi concittadini¹⁸:

κήδεα μὲν στονόεντα Περικλεες οὔτε τις ἀστῶν
μεμφόμενος θαλίης τέρψεται οὐδὲ πόλις·
τοίους γὰρ κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
ἔκλυσεν, οἰδαλέους δ' ἄμφ' ὀδύνης ἔχομεν
πνεύμονας, ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν
ὦ φίλ' ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν
φάρμακον. ἄλλοτε ἄλλος ἔχει τόδε· νῦν μὲν ἐς ἡμέας
ἐτράπεθ', αἱματόεν δ' ἔλκος ἀναστένομεν,
ἔξαυτις δ' ἐτέρους ἐπαμείνεται. ἀλλὰ τάχιστα
τλήτε, γυναικεῖον πένθος ἀπώσάμενοι.

O Pericle, non è criticando i lutti lagrimosi che qualcuno dei concittadini, e tanto meno la città, si diletterà di conviti: tali uomini sommerse l'onda del mare fragoroso, e gonfi per le sofferenze abbiamo i polmoni. Ma su! Ché gli dei per i mali irreparabili posero come medicina la potente sopportazione. Questo tocca ora all'uno ora all'altro: adesso è verso di noi che si volge, e lamentiamo una ferita sanguinosa, poi passerà ad altri. Ma su, al più presto, sopportate, respingendo il femminile cordoglio.¹⁹

Il poeta, pur rivolgendosi allocutivamente a Pericle, indirizza il canto all'uditorio simposiale, ovvero al suo gruppo di eteria, e probabilmente – siamo legittimati a pensarlo – all'intera comunità, servendosi di stilemi e riproponendo concetti in parte ancora omerici. Oltre alla rappresentazione epica de “l'onda del mare fragoroso” e all'implicita solennità data enfaticamente alle sue vittime mediante il pronome τοίους e l'ineluttabile verbo “sommerse”, entrambi in *incipit* di verso, colpisce subito l'icastica immagine con cui “i polmoni gonfi per le sofferenze” dei concittadini afflitti dalla perdita dei compagni vengono assimilati a quelli gonfi di acqua marina dei naufraghi rimasti sott'acqua. Il rito del compianto²⁰, tradizionalmente proprio delle donne nelle forme esteriori del grido e della lamentazione, che le leggi del tempo miravano a circoscrivere²¹, è qui bandito dal simposio,

¹⁶ A favorire la nota denominazione di ‘elegia del naufragio’ dovette concorrere certamente un significativo cenno dell'autore del trattato *Sul sublime* che, in X 7, menziona Archiloco in riferimento proprio all'occasione di un naufragio: οὐκ ἄλλως ὁ Ἀρχίλοχος ἐπὶ τοῦ ναυαγίου.

¹⁷ “The poem can be read as a reversal of the *prosphonetikon*, insofar as it substitutes a safe and happy arrival after a sea voyage by death that causes grief.” (Heirman 2012, p. 171).

¹⁸ Non conosciamo le circostanze del naufragio, tuttavia la studiosa D'Amore 2017 (p. 196) – sembra essere la sola – quasi apoditticamente inquadra in un contesto coloniale l'evento specifico evocato nella lirica, scrivendo che le vittime sono appunto uomini “periti in un naufragio durante una spedizione coloniale, quindi per servire la patria”. Per un approfondimento su questo tema nella poesia di Archiloco, sebbene non si faccia esplicito riferimento al fr. 13, cfr. Aloni 2009.

¹⁹ Trad. De Martino – Vox 1996. Per un commento recente all'opera di Archiloco vd. Swift 2019, in particolare pp. 222-225. L'articolata analisi del componimento da parte di Steiner 2012, proponendo un'interpretazione volta a ricondurre tutti i temi presenti nell'elegia alla sola dimensione simposiale, riduce tuttavia la portata tematica del naufragio derubricandolo ad elemento quasi accessorio.

²⁰ Sul tema vd. De Martino 2011⁴, soprattutto il cap. 5 (“Il lamento funebre antico”), pp. 178-213; inoltre Alexiou 2002² e Holst-Wahrhaft 1992. Di grande interesse, infine, lo studio di Nicosia 2013.

²¹ Cfr. Nicosia 2013, in particolare pp. 343-346.

non tuttavia nel senso di una negazione assoluta: la condivisione dell'evento e del dolore con il gruppo di *hetairoi*, già per la sua stessa compartecipazione, temperava e teneva sotto controllo lo sfogo del singolo aiutandolo nella gestione e nella successiva elaborazione del lutto e prevenendo così le manifestazioni 'estreme', indegne della mascolinità²². La reazione emotiva dinanzi ai "mali irreparabili" da addebitare ai mutevoli rovesci della sorte (cfr. 7-9), in questo caso il naufragio dei concittadini morti in mare, motivo nei vivi di "una ferita sanguinosa", viene qui rappresentata da Archiloco in modo fortemente polarizzato: mentre gli uomini – probabilmente condizionati da una civiltà di vergogna²³ che li rende non immuni al biasimo dei membri della propria comunità (cfr. 1-2) – devono eroicamente dare prova della loro forza virile avvalendosi "come medicina" della "potente sopportazione", le donne restano confinate nella fragilità del dolore e passivamente deputate alla sua sfrenata ritualizzazione.

Partendo, per così dire, dal grado zero della visione oggettivamente descrittiva del naufragio raffigurato sull'*oinochoe*, nella quale – lo ha evidenziato Massimo Vetta – "l'artista ha interpretato un episodio in modo drammatico come pensava sarebbe potuto accadere nella realtà"²⁴, siamo passati a focalizzare un ristretto gruppo di simposiasti, primo grado di un'altra visione, quella di chi a sua volta si figura un naufragio sottratto all'occhio di uno spettatore. Se nell'*oinochoe* di Monaco lo scenario degli uomini che si dibattono nelle acque si apre all'osservatore *in medias res*, la poesia archilochea consegna l'immagine dei naufraghi attraverso una raffinata trasposizione per sineddoche, per cui i polmoni dei vivi, richiamando alla vista quelli pieni d'acqua dei morti, evocano la muta eloquenza dei loro corpi.

3. Il naufrago in scena. L'effetto prismatico dell'*Elena* e l'attraversamento dell'*Odissea*

Abbiamo mostrato nel precedente capitolo come sulla grande scena ateniese, luogo supremo della visione, il teatro di Eschilo abbia contribuito a identificare linguisticamente il vocabolario del naufragio e a fissarne impressionanti immagini, con immediati riferimenti alla contemporaneità. Per osservare da vicino, e insieme dall'interno, lo spettacolo del naufragio, sposteremo adesso il nostro sguardo sull'*Elena* di Euripide, rappresentata nel 412 a.C., un dramma che, non tanto per la nota vicenda mitica dei suoi protagonisti, quanto per la specifica variante adottata e rivisitata dal poeta, ci consente una trattazione sistematica ed una riflessione circostanziata sulla figura del naufrago²⁵. Proveremo altresì a dimostrare come questa tragedia assolva, in un modo che a noi sembra notevolmente significativo, la funzione di un prisma, tale da intercettare il raggio della tradizione omerica e rifrangere una visione del naufragio e della persona del naufrago sfaccettata e molteplice, del tutto singolare e precorritrice dei nuovi tempi. Una volta individuati i passaggi dell'opera

²² Sugli uomini e le lacrime nella Grecia arcaica si veda Van Wees 1998. Cfr. inoltre Nucci 2013, p. 14: "I nuovi tempi non ammettevano più l'idea di un eroe coraggioso a tal punto da non vergognarsi del volto bagnato di pianto. Nel V secolo greco, ormai, chi piangeva non poteva essere considerato uomo." E inoltre Fusillo 1997, p. 131, nota 152: "Gli eroi omerici piangono copiosamente senza che questo comportamento sia sentito minimamente in contrasto con il codice eroico; l'idea che la virilità implichi un controllo dell'emotività e del pianto sembra sorta nel V secolo, come ci dimostrano alcuni passi tragici (Sofocle, *Aiace* 317-22; Euripide, *Ifigenia in Aulide* 451-52)." Archiloco, contrariamente a quanto asserito da questi studiosi, sembra in realtà un precursore del mutato paradigma riscontrabile nel V secolo.

²³ Si vedano Dodds 2003 (pp. 71-107) e Cairns 1993 (in particolare pp. 1-146).

²⁴ Cfr. *supra* nota 9.

²⁵ Cfr. Premessa, nota 16.

direttamente implicati nell'indagine che stiamo conducendo, prenderemo dunque in esame gli elementi che esprimono uno scarto rispetto al modello odissiaco.

L'ingresso in scena di Menelao, giunto in Egitto naufrago e all'oscuro di tutto, funge da secondo prologo della tragedia; il nobile eroe spartano ci appare degradato, caduto in miseria e coperto di stracci²⁶:

καὶ τοὺς μὲν οὐκέτ' ὄντας ἀριθμῆσαι πάρα,
τοὺς δ' ἐκ θαλάσσης ἀσμένους πεφευγότας,
νεκρῶν φέροντας ὀνόματ' εἰς οἴκους πάλιν.
ἐγὼ δ' ἐπ' οἶδμα πόντιον γλαυκῆς ἀλὸς
τλήμων ἁλῶμαι χρόνον ὅσον περ Ἰλίου
πύργους ἔπερσα, κὰς πάτρην χρίζων μολεῖν
οὐκ ἀξιοῦμαι τοῦδε πρὸς θεῶν τυχεῖν.²⁷

Posso ormai contare quelli che non ci sono più e quelli che, lieti, sono sfuggiti alle insidie del mare riportando in patria nomi di cadaveri. Io, invece, da quando ho espugnato le torri di Troia, seguito a vagare infelice sulle onde del mare grigio-azzurro: bramo di tornare in patria, ma gli dèi non mi ritengono degno di questa sorte.

Notiamo già dai primi versi una forte eco odissiaca²⁸ e, tra le numerose analogie, la contrapposizione fra il ritorno dei superstiti e il mancato rientro in patria del protagonista rivela un paio di elementi per noi rimarchevoli. Il primo pertiene alla notazione del riportare in patria i nomi di coloro che si sono persi²⁹: affiora qui un tema fondamentale della civiltà greca, legato all'identità della persona attraverso il suo nome, da ricordare e far ricordare ai vivi, che troverà, come vedremo, sviluppo e compiutezza nelle iscrizioni funerarie. I sopravvissuti, “quelli che, lieti, sono sfuggiti alle insidie del mare”, hanno potuto far tornare in patria solo “nomi di cadaveri”, perché i corpi sono rimasti sepolti in mare. Basta questo solo *incipit* per immergerci nel clima tragico del naufragio, pur sapendo di essere all'interno di un dramma atipico. Il secondo elemento rimanda invece ad uno dei ‘surrogati lessicali’ impiegati nell'*Odissea*: Menelao, dicendo di sé τλήμων ἁλῶμαι, lega il proprio “vagare sulle onde del mare grigio-azzurro” al sentimento dell'infelicità e si presenta come un novello Ulisse:

καὶ νῦν τάλας ναυαγὸς ἀπολέσας φίλους
ἐξέπεσον ἐς γῆν τήνδε· ναῦς δὲ πρὸς πέτρας
πολλοὺς ἀριθμοὺς ἄγνυται ναυαγίων.
τρόπις δ' ἐλείφθη ποικίλων ἀρμοσμάτων,
ἐφ' ἧς ἐσώθην μόλις ἀνελπίστῳ τύχῃ...³⁰

²⁶ Si veda in merito lo studio specifico di Mureddu 2003.

²⁷ Euripide, *Elena*, 398-403. Ed. e trad. Castiglioni 2021. Oltre a questa recentissima edizione della Fondazione Lorenzo Valla da noi seguita, si segnalano quelle di Burian 2007 e Allan 2008.

²⁸ Cfr. *Od.* I, 13-15: ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες, ὅσοι φύγον αἰπὺν ὄλεθρον, / οἴκοι ἔσαν, πόλεμόν τε πεφευγότες ἢ δὲ θάλασσαν / τὸν δ' οἶον, νόστου κεχηρμένον ἢ δὲ γυναικός (“Allora, tutti gli altri, che erano sfuggiti a precipite morte, / erano a casa, superati i pericoli della guerra e del mare. / Lui solo, mancante del ritorno e della moglie...”).

²⁹ Barbara Castiglioni (pp. 194-195) accenna anche ad un'altra ipotesi esegetica di questo passo, ritenendola tuttavia lei stessa meno convincente.

³⁰ Euripide, *Elena*, 408-412. È probabile che Luciano conoscesse questo passo per l'eco che possiamo avvertirne in *Storia Vera* (cfr. cap. I, nota 116).

Ho perso i miei compagni e giungo ora a questa terra, infelice naufrago. La nave si è infranta contro gli scogli ed è distrutta. Dell'intricato insieme di legni è rimasta solo la chiglia, a cui mi sono aggrappato, salvandomi a stento e con insperata fortuna...

Esplicitando la condizione di infelice naufrago, proprio come Odisseo³¹, il tragediografo raffigura l'eroe spartano mutuandone la nota caratterizzazione dal modello omerico: anche lui ha perso i compagni³², la sua nave è stata distrutta ed è riuscito a mettersi in salvo aggrappandosi fortunosamente alla chiglia³³. Sono tutti elementi della tradizione epica riproposti da Euripide; tuttavia, giunti al termine della tragedia, ci accorgeremo di uno sviluppo tematico e concettuale innovativo e impreveduto. Menelao ignora il luogo e il popolo presso cui è stato trascinato dalle onde e, ancora in linea con una *shame culture*³⁴, aggiunge:

ὄχλον γὰρ ἐσπεσεῖν ἡσυχνόμην
ὥσθ' ἱστορῆσαι, τὰς ἐμὰς δυσχλαινίας
κρύπτων ὑπ' αἰδοῦς τῆς τύχης. ὅταν δ' ἀνὴρ
πράξῃ κακῶς ὑψηλός, εἰς ἀηθίαν
πίπτει κακίῳ τοῦ πάλαι δυσδαίμονος.
χρεία δὲ τείρει μ' οὔτε γὰρ σῆτος πάρα
οὔτ' ἀμφὶ χρωτ' ἐσθῆτες· αὐτὰ δ' εἰκάσαι
πάρεστι ναὸς ἐκβόλοις ἀμπίσχομαι.
πέπλους δὲ τοὺς πρὶν λαμπρά τ' ἀμφιβλήματα
χλιδὰς τε πόντος ἤρπασ'.³⁵

Provavo infatti vergogna a presentarmi tra la gente a chiedere informazioni, nel timore che vedessero le mie vesti consunte: nascondo le mie sventure per il disonore. Quando un uomo di rango illustre versa in cattive condizioni, patisce molto di più di chi è abituato alla cattiva sorte³⁶. Ma ora la necessità mi opprime. Non ho cibo, né vesti con cui coprirmi. I panni che ora mi cingono sono i relitti della nave. Il mare ha inghiottito i miei pepli, le mie splendide vesti e i miei sontuosi ornamenti.

La figura del naufrago Menelao ci viene presentata anche a partire dal suo aspetto fisico ed è sfruttata dal poeta per rimarcare la contrapposizione fra due condizioni sociali inconciliabili: da una parte un'umanità di rango elevato, abituata a vivere nello sfarzo e a disporre di ogni mezzo, dall'altra un'umanità povera e soggetta dalla nascita alla fame e alla miseria. L'immagine del naufrago doveva prestarsi perfettamente a questa rappresentazione di una gloria caduta, qui insieme e a seguito della conquista di Ilio: un eroe colpito da un doloroso destino, “infelice” anche per il confronto con gli altri reduci “lieti”, e ridotto dal mare ad un malconcio straccione, affamato e preda della “vergogna”.³⁷

³¹ Cfr. *Od.* VI, 206 e VII, 248. Sulla sua condizione generale di ‘infelice’ cfr. Di Benedetto 2010, pp. 65-68.

³² È questa, come ha scritto Fusillo 1997 (p. 83), “un’amplificazione patetica”, giacché appena qualche verso dopo (426-427) sarà lo stesso Menelao a riferirsi ad un superstite gruppo di compagni.

³³ Abbiamo già evidenziato la persistenza di questa traccia narrativa (*Odissea, oinochoe, Elena*) che avrà fortuna anche nel romanzo: cfr. ad es. Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III 5.

³⁴ Vd. *supra* nota 23.

³⁵ Euripide, *Elena*, 415-424.

³⁶ Questo è un vero e proprio *topos* euripideo: cfr. *Ecuba* 375-376, *Troiane* 639-640, *Ifigenia in Tauride* 1117-1122, *Bellerofonte*, fr.1 J.V.L., 15-17.

³⁷ Cfr. Castiglioni 2021, p. 196: “Nell’*Elena*, l’insistenza sugli stracci si inserisce perfettamente nell’ossessione per l’apparenza che pervade la tragedia: come Elena è ossessionata dalla sua bellezza, Menelao è tormentato dal pensiero che il suo miserabile aspetto ne offuschi la fama di eccellente uomo, opulento sovrano e valoroso guerriero. [...] Gli stracci

Nello stato in cui si trova, Menelao viene attirato dal ricco palazzo reale – dato già presente nell'*Odissea*³⁸ – e si avvicina perché “da una dimora sontuosa c’è speranza di trovare qualcosa per dei naufraghi (ναύταις); da qualcuno che non ha mezzi non si può infatti ottenere nulla, neppure se lo volesse.” (432-434) Al di là delle implicazioni sociali che continuano ad avere le sue parole³⁹, ciò che rileva per noi è la possibilità di individuare un profilo, per quanto problematico e condizionato dal genere ibrido dell'*Elena*, in merito alla percezione e all’eventuale accoglienza del naufrago.

Menelao si presenta all’ingresso della reggia, ma il trattamento immediato da parte di una vecchia lì a guardia non è dei migliori: “Darai fastidio al mio padrone, e morirai. Sei greco, e per i Greci qui non c’è posto. [...] Vattene via! Non devo far avvicinare al palazzo nessun greco, straniero! È il mio compito.” (439-440; 443-444) L’eroe, tale ormai neppure di nome, è sopraffatto, persino fisicamente (cfr. 445), dal personaggio tragicomico della portinaia⁴⁰, tuttavia rivendica uno *status* che per i Greci del tempo doveva ancora valere (449):

ναυαγὸς ἦκω ξένος, ἀσύλητον γένος.

Sono naufrago e straniero: la mia è una condizione inviolabile.

C’è in questo verso un dato lessicale nuovo che avevamo preannunciato quando, a proposito dell’ἄλῶμενος Ulisse, Arete lo aveva apostrofato come uno ξένος bisognoso di cure, in ottemperanza alla sacra legge di Zeus sugli stranieri e i mendicanti. Mentre lì Odisseo veniva accolto, prim’ancora da Nausicaa, in quanto ξένος, a prescindere dalla sua condizione di reduce da una sventura marina, qui le due condizioni – straniero e naufrago – non sono, per così dire, in rapporto di iperonimia, ma entrambe presenti l’una giustapposta all’altra⁴¹: Menelao non si sta appellando soltanto al suo essere uno ξένος, verso cui i doveri, tra popoli non barbari, dovevano risultare ancora operanti, ma si definisce anche ναυαγός, ed è proprio l’unione delle due condizioni a farlo sentire “inviolabile” e a portarlo alla presunzione di godere di un ‘diritto d’asilo’ (ἀσύλητον). Troviamo esplicitamente accostati gli *status* di naufrago, straniero e ‘richiedente asilo’: quest’ultimo, come risultato dei primi due, è proprio di chi ritiene di non poter essere “spogliato, depredato, derubato” (α+συσλάω)⁴², presupponendo, dalla sua ottica greca, di dover ricevere garanzie in forza di una legge non scritta e universalmente valida, anche fuori dai confini dell’Ellade. L’aggettivo ἀσύλητος-ον, *hapax* euripideo che troverà successivi impieghi solo molti secoli dopo⁴³, è una delle numerose spie rivelatrici dello sperimentalismo innovatore del tragediografo⁴⁴.

di Menelao rievocano inoltre gli stracci che rivestivano Odisseo, trasformato da Atena in mendicante al suo ritorno a Itaca (*Od.* XIII 434-5: «gli gettò addosso un povero cencio e una tunica, laceri, sporchi, bruttati di sudicio fumo»).

³⁸ Cfr. *Od.* IV 43-47 e VII 81-135.

³⁹ Di grande interesse, a questo proposito, la riflessione di Paduano 1993, p. 56: “Ponendo sotto condizione la categoria dell’ospitalità, Menelao ne sanziona il trapasso dalla civiltà eroica e sacrale alla civiltà quantitativa ed economica che si può anche, con metafora non troppo ardita, chiamare ‘borghese’: se la prima avvicina gli uomini con una illimitata capacità di identificazione – fino al punto di utilizzare a tale scopo, come abbiamo visto, le loro differenze – la seconda li allontana attraverso una classificazione differenziata dei possedimenti e quella, complementare, dei bisogni: è così che nasce la distanza sociale esprimibile come disprezzo, e lo ξένος diventa πτωχός.”

⁴⁰ “Nell’incontro tra i due personaggi, che si collocano agli estremi di un’ideale scala umana e sociale (da una parte la πτωχός, schiava/donna/vecchia, dall’altra Menelao, re/uomo/giovane), l’intento di Euripide è evidentemente quello di un clamoroso rovesciamento di ruoli.” (Mureddu 2003, p. 195)

⁴¹ Cfr. *infra* nota 127.

⁴² Cfr. Chantraine 2009³, s.v. συλάω, e inoltre Giordano 1999a, pp. 179-182.

⁴³ Una sola occorrenza in Flavio Giuseppe, una in Cassio Dione e poi diverse in Nonno di Panopoli, Giovanni Crisostomo e altri.

⁴⁴ Cfr. *infra* note 54 e 60.

Tornando alla sticomitìa tra i due personaggi, mentre la vecchia esorta bruscamente Menelao ad andare in un'altra casa, quest'ultimo non riesce a trovare frecce al suo arco e rimane vittima del suo stesso epico passato, ancorato unicamente a quell'eroica dimensione del vivere ("Ah! Dov'è finito il mio esercito?", v. 453); la donna può così avere gioco facile nel demolirlo:

Γρ. οὐκοῦν ἐκεῖ που σεμνὸς ἦσθ', οὐκ ἐνθάδε.

Με. ὦ δαῖμον, ὥς ἀνάξϊ' ἡτιμώμεθα.

Γρ. τί βλέφαρα τέγγεις δάκρυσι; πρὸς τί' οἰκτρὸς εἶ;

Με. πρὸς τὰς πάροιθεν συμφορὰς εὐδαίμονας.

Γρ. οὐκ οὖν ἀπελθὼν δάκρυα σοῖς δώσεις φίλοις;⁴⁵

VECCHIA Forse da qualche altra parte sei stato un uomo illustre. Ma non qui.

MENELAO Ah, per gli dèi! Come sono disonorato! Non è giusto.

VECCHIA Perché ti si bagnano gli occhi di lacrime? Chi pensi di commuovere?

MENELAO Piango per la mia felicità passata.

VECCHIA Perché non te ne vai a piangere dai tuoi cari?

Anche in questi versi possiamo cogliere l'ipotesto odissiaco, sebbene in chiave antifrastica: l'incontro con la vecchia sembra il rovescio negativo di quello con Nausicaa o addirittura, secondo alcuni, un allusivo richiamo alla *nèkyia*⁴⁶. Il raffronto critico con il codice etico tradizionale viene costantemente riproposto attraverso una ricercata tecnica dell'inversione: la *τιμή* aristocratica degli eroi omerici è ormai indegnamente disonorata (455) e la *ξενία* egiziana nei confronti del naufrago straniero (greco⁴⁷) non ammette forme di accoglienza, perché il nuovo re "è molto ostile ai Greci" (v. 468). La vecchia alla fine getta via la maschera e, dopo aver consigliato nuovamente a Menelao di allontanarsi per evitare una morte 'ospitale' (480) – anche questa un'allusione odissiaca⁴⁸ – da parte di Teoclimeno, ammette in realtà la sua benevolenza verso i Greci motivando la propria durezza con la paura nei confronti del suo padrone (*δεσπότην φοβουμένη*, 482).

Poco dopo ha inizio la celebre lunga scena dell'*ἀναγνώρισις*, al termine della quale Elena manifesta al marito il desiderio di ascoltare da lui le sventure occorsegli dopo la conquista di Troia; Menelao però, diversamente dall'archetipo odissiaco⁴⁹, rivela tutta la sua indisposizione a rinnovare il proprio dolore:

ἦ πόλλ' ἀνῆρου μ' ἐνὶ λόγῳ μιᾷ θ' ὁδῷ.

τί σοι λέγοιμ' ἂν τὰς ἐν Αἰγαίῳ φθορὰς

τὰ Ναυπλίου τ' Εὐβοικὰ πυρπολήματα

Κρήτην τε Λιβύης θ' ἃς ἐπεστράφην πόλεις,

σκοπιάς τε Περσέως; οὐ γὰρ ἐμπλήσαιμί σ' ἄν

μύθων, λέγων τ' ἂν σοι κάκ' ἀλγοῖην ἔτι

πάσχων τ' ἔκαμνον· δις δὲ λυπηθεῖμεν ἄν.⁵⁰

⁴⁵ Euripide, *Elena*, 454-458.

⁴⁶ Cfr. Castiglioni 2021, p. 199, nota ai vv. 439-440.

⁴⁷ Cfr. Euripide, *Elena*, 155-157, in cui la protagonista dice a Teucro: "... uccide tutti i Greci che incontra (κτείνει γὰρ Ἑλλήνων ὄντιν' ἂν λάβῃ ξένον). Non tentare di scoprire la ragione per cui lo fa, né sarò io a rivelartela. A cosa ti servirebbe?" Cfr. in merito Nicolai 2020.

⁴⁸ Vd. *Od.* IX, 369-370. Cfr. anche Euripide, *Ciclope*, 342-344.

⁴⁹ *Od.* XXIII, 301 sgg.

⁵⁰ Euripide, *Elena*, 765-771.

Mi chiedi troppo in una volta sola. Come potrei dirti dei naufragi nell'Egeo, dei fuochi accesi da Nauplio in Eubea⁵¹, di Creta e delle città della Libia, dove sono stato gettato, o delle vedette di Perseo? No. Non potrei mai saziarti con i miei racconti: raccontandoli soffrirei come ho già sofferto, e per me sarebbe un dolore doppio.

Questi versi riprendono e sviluppano elementi narrativi, ed anche lessicali, di derivazione epica nuovamente riconducibili all'*Odissea*: recuperando un passo già esaminato del VII libro, ci accorgiamo dell'intento allusivo da parte di Euripide nei confronti del modello. Arete – ce lo ricordiamo – aveva domandato (VII, 238-239) all'eroe: “chi e di dove sei tra gli uomini? chi ti fece dono di queste vesti? / non dici che qui sei giunto naufrago sul mare?” La risposta dovette costituire probabilmente uno di quegli elementi poi utilizzati e risemantizzati dal poeta drammatico: “Cosa difficile, o regina, è raccontare di séguito / i miei patimenti (κῆδε'): molti me ne diedero gli dèi celesti. / Ma ti dirò quello che tu mi chiedi e ricerchi.”⁵² Odisseo, pur esprimendo tutto il suo dolore, sceglie di raccontare comunque i due terribili naufragi, quelli che precedettero rispettivamente l'arrivo a Ogigia e poi a Scheria.

Tornando alla tragedia, il verso 765 (“Mi chiedi troppo in una volta sola”), “volutamente pleonastico, accentua l'esorbitante pretesa della domanda di Elena e, contemporaneamente, la grandezza delle sofferenze di Menelao.”⁵³ Il re spartano, per mezzo di una preterizione, si limiterà a una fulminea menzione, in forma quasi catalogica, di alcune delle sventure vissute dopo la partenza da Troia, mettendo in risalto due elementi per noi significativi. Il primo, introduttivo e al contempo catalizzatore, vuole subito evidenziare lo spazio intorno a cui ruoteranno prevalentemente i successivi brachilogici tre versi: i “naufragi nell'Egeo”. Il secondo tematizza un aspetto, già presente nella tradizione epica, che chiama in causa due ambiti – la parola e il dolore – mettendoli in stretta correlazione già a partire dall'impiego lessicale. In due soli versi Euripide concentra e connette ben sei termini: da una parte quelli ancorati alla dimensione verbale (μύθων-λέγων), cui va aggiunto anche il λέγοιμ' del v. 766, dall'altra i vocaboli attinenti al linguaggio della sofferenza (ἀλγοῖν-πάσχων-ἔκαστον-λυπηθεῖμεν).

Menelao, giunto in Egitto nella condizione di naufrago, rifiuta di raccontare i mali (κάκ') patiti sul mare, e la ragione viene da lui spiegata in modo lapidario e conciso, nonostante un ricorso quasi ipertrofico al lessico del dolore: raccontare i “naufragi nell'Egeo” significa ripercorrere, rivivere nuovamente e dunque raddoppiare le pene già provate. Benché a pronunciare queste parole, nella rappresentazione che ne viene offerta, sia un personaggio non positivo e ancor meno eroico, colpisce la moderna sensibilità del tragediografo che, attraversando Omero, rivela nuovamente un'inedita modalità introspettiva dell'animo umano. La sua sottigliezza psicologica emerge anche dalle parole che di rimando Elena rivolge subito dopo al marito (772-774): “La risposta è migliore della mia domanda. Ma dimmi solo una cosa e lascia perdere tutte le altre: per quanto tempo hai vagato tra le

⁵¹ Viene qui accennato un episodio, poi ripreso e ampliato dal coro ai vv. 1125b-1131, che coinvolge il re dell'Eubea, Nauplio, padre di Palamede, celebre eroe greco ucciso dai suoi stessi compagni a Troia a causa di un'ingiusta accusa di tradimento intentatagli da Odisseo. Nauplio decise così di vendicarsi accendendo dei fuochi sul promontorio Cafareo mentre la flotta greca veleggiava per tornare in patria affinché questa, ingannata dai falsi segnali delle luci, si sfracellasse contro gli scogli. Il naufragio doveva quasi certamente far parte della tragedia euripidea *Palamede*, risalente al 415 a.C. e giunta estremamente frammentaria.

⁵² *Od.* VII, 241-243. Cfr. anche IX, 12-15 in cui l'eroe dice ad Alcino: “Ma il tuo animo ad altro si è volto, e le mie prove dolorose / tu mi chiedi: perché ancora di più io soffra e pianga. / Che cosa allora ti dirò all'inizio, che cosa alla fine? / Molti patimenti mi hanno dato gli dèi che abitano il cielo.” Il v. 241 verrà poi ripreso da Virgilio (*Eneide* II, 3) nel suo celeberrimo *Infandum, regina, iubes renovare dolorem*.

⁵³ Castiglioni 2021, p. 234.

onde del mare (πόσον χρόνον / πόντου 'πὶ νότοις ἄλιον ἐφθείρου⁵⁴ πλάνον)?" La spartana si rende conto *ex post* dell'inopportunità, per non dire assurdità, della propria richiesta, soprattutto alla luce della secca replica di Menelao. Il suo pragmatismo, tuttavia, unito ad una sagace intelligenza, propria delle figure femminili euripidee, fa uscire i due dall'*impasse* in cui si trovano e, ottenuta la complicità di Teonoe (1017-1019), sacerdotessa e sorella di Teoclimeno, avvia la vicenda verso la costruzione del piano di fuga dall'Egitto: "qualche volta anche una donna può avere qualcosa di saggio da dire" (1049) sarà la premessa alla trovata di Elena, ossia quella di far passare per morto il marito (1050) e inscenare una teatralizzazione del lutto che giustifichi, in ottemperanza a finte consuetudini greche, sapientemente create *ad hoc*, un rito funebre in mare per il falso decesso di Menelao avvenuto a causa di un naufragio. "Gli diremo che in Grecia non si usa (οὐ νομίζειν) coprire di terra chi ha perso la vita in mezzo al mare (τοὺς θανόντας ἐναλίου)." ⁵⁵

Ha inizio così il μηχανημα (1208-1209), l'ingegnoso stratagemma messo in atto con la complicità del vero Menelao vestito degli stracci logori del naufragio (1213) che riferisce di aver assistito alla morte dell'eroe e di essersi salvato grazie a dei marinai che passavano da lì (1217). Confermata per il re spartano la condizione di insepoltito (ἄθαπτον, 1223) a causa della sua fine tra le onde, Elena manifesta il desiderio di provvedere alle esequie e il sovrano le chiede se ciò sia possibile in assenza del corpo (1239-1240). La protagonista inizia così a inventare una finta usanza greca per i morti in mare ("Ἑλλησὶν ἔστι νόμος, ὃς ἂν πόντῳ θάνῃ...", 1241)⁵⁶ che Menelao, travestito da naufrago, illustra dettagliatamente a Teoclimeno rispondendo a numerosi suoi interrogativi (1252-1275) e precisando l'imprescindibile presenza di Elena al rito funebre (1274-1278). Il re a questo punto, rappresentato quasi come un affabile monarca⁵⁷, vedendo il testimone alquanto malridotto nell'aspetto, vuole ricompensarlo con un nuovo vestito e del cibo (1282-1284). Dopo il secondo stasimo, sarà la stessa Elena a illustrare il simbolico cambio delle vesti effettuato da lei in persona in seguito a un lavacro rituale (1382-1384): "io gli ho cambiato gli stracci da naufrago (ἀντὶ ναυφθόρου στολῆς) con delle

⁵⁴ Si impone qui una nuova riflessione di carattere linguistico, riallacciandoci alla premessa sul rinnovo e lo sviluppo, da parte di Euripide, di elementi non solo narrativi, ma anche lessicali, di provenienza epica. Notiamo, nelle parole di Elena, l'utilizzo del verbo φθείρω alla diatesi media (774), ovvero l'impiego di un termine derivante dalla medesima radice, con la 'normale' alternanza apofonica, del sostantivo φθοράς ("naufragi", 766) adoperato poco prima da Menelao. Rimandando al commento specialistico di Kannicht 1969 per la comprensione e l'analisi puntuale del v. 774, val la pena interrogarsi su un uso lessicale che sembra essere precipuamente tragico. φθείρω ha il senso proprio di "distruggere, rovinare, devastare" (cfr. Chantraine 2009³), tuttavia nelle sue forme passiva e media contempla, fra le diverse accezioni, anche quella di "vagare, andare alla deriva, naufragare" (Cfr. Liddell-Scott 1940 e Montanari 2004²). Entrambi i dizionari menzionano come primo esempio proprio il passo di *Elena* 774 e, dopo altri (Euripide, *Ifigenia in Tauride* 276 e *Ciclope* 300) su cui avremo modo di tornare, anche *Persiani* 451. Nel dramma eschileo, secondo Liddell-Scott, si parla "of shipwrecked persons, νεῶν (ἐκ νεῶν Elmsl.) φθαρέντες". I medesimi dizionari, s.v. φθορά, a proposito di "storm-tossings or shipwrecks" riportano altresì il nostro *Elena* 766 per evidenziare il significato di "naufragio". Probabilmente non è neppure un caso se le uniche occorrenze dell'aggettivo ναυφθόρος, -ov, in tutta la letteratura greca, si trovino entrambe nell'*Elena* di Euripide. Difficile, con pochi elementi, avanzare ipotesi sulla portata e la estensibilità semantica della radice in questione, tuttavia questi dati ulteriori mi sembrano confermare quel processo di rinnovamento e di sperimentazione, anche linguistica, che il tragediografo non smise mai di promuovere e portare avanti.

⁵⁵ Euripide, *Elena*, 1065-1066.

⁵⁶ Cfr. Castiglioni 2021, pp. 290-291: "il rispettoso ossequio al rito e alla tradizione, sottolineato dall'uso di νόμος, non si rivela che un mero pretesto per manipolare con disinvoltura il sacro a fini personali. La diversità tra i costumi greci e quelli barbari non viene adoperata per mostrare i vizi tradizionalmente imputati a questi ultimi, ma, al contrario, anche nel momento in cui sembra che finalmente debba essere affrontata, in modo da provare il compiaciuto senso di superiorità ellenico, la questione etnica è ancora una volta elusa, perché la differenza tra Greci e barbari è inventata: l'ignoranza di Teoclimeno riguardo agli Ἑλληνικοὶ νόμοι è solo apparente (e ironica), perché quei costumi greci di cui si proclama ignorante (cfr. v. 1246 λέλειμμαι τῶν ἐν Ἑλλήσιν νόμων) non esistono."

⁵⁷ *Ibid.*, p. 292: "anche il contrasto tra l'efferato inganno del greco Menelao – che si è dimostrato avaro di buone maniere per l'intera tragedia – e la cortesia di Teoclimeno dimostra la tendenza alla decostruzione dell'antinomia greco/barbaro."

nuove vesti e l'ho lavato a lungo con l'acqua pura del fiume.” Contrariamente alla pericolosità delle acque marine, quelle di fiume assolvono qui una funzione lustrale e rigeneratrice nella misura in cui non soltanto l'eroe può compiere “la definitiva restaurazione della sua identità gloriosa”⁵⁸, ma liberarsi, una volta purificato e ri-vestito, del suo *status* di naufrago: deposta la vergognosa condizione così insistentemente rimarcata in tutto il dramma⁵⁹, Menelao smette di essere un ναυαγός. Nelle fasi di allestimento e varo della “nave sidonia al suo primo viaggio” (1531), inscenerà per l'ultima volta una finzione compassionevole nei riguardi dei suoi stessi marinai “avvolti negli stracci da naufraghi (ναυφθόροις), bellissimi nonostante quell'aspetto misero” (1539-1540), fino a domandare loro: “Sventurati, da quale nave achea avete fatto naufragio (θραύσαντες ἤκετε σκάφος⁶⁰)? Ma avanti, venite insieme a noi a seppellire il defunto figlio di Atreo, a cui la Tindaride sta per rendere gli onori funebri in assenza della salma” (1543-1546).

Come abbiamo potuto osservare dall'analisi dei densi passi della tragedia, la narrazione scenica del naufragio e ancor più la rappresentazione della figura del naufrago occupano, all'interno della sola *Elena*, uno spazio davvero notevole: Euripide in questo dramma permette di guardare non soltanto alla dimensione fisica ed esteriore del naufrago, ma anche a quella emotiva e psicologica. Nel farlo si è costantemente richiamato all'archetipo odissiaco secondo una modalità decisamente innovativa: il rovesciamento antifrastico del modello, non di rado in chiave comico-parodica, si esplica mediante l'erosione di moduli e paradigmi epici con un approccio che – prendendo in prestito la celebre espressione di Montale⁶¹ – *mutatis mutandis* potremmo definire di ‘attraversamento’⁶². E come il poeta ligure con d'Annunzio, così Euripide approda ad un vero e proprio superamento di Omero, sottoponendone i dati narrativi, culturali e linguistici ad un allargamento critico e sperimentale: il tema dell'indisponibilità al racconto da parte del naufrago, con le connesse implicazioni emotive; l'approfondimento psicologico mediato anche dallo sguardo di chi osserva dall'esterno (Elena) un sopravvissuto alla violenza del mare; la dimensione sociale del naufrago; la problematizzazione della sepoltura (di chi muore tra le onde) in chiave antropologico-comparativa sotto la lente della dicotomia Greci/barbari; l'impiego di un lessico aspecifico inedito e originale; lo sfruttamento drammaturgico dell'indispensabile tema del naufragio per la costruzione di una nuova sperimentale forma romanzesca – prefigurazione di quella commistione di generi che diverrà norma codificata a partire da Callimaco in età ellenistica⁶³ – fino ad addentrarsi nella finzione metateatrale in cui Euripide congegna, per dirla ancora una volta con Montale, un “prisma babelico di forme e di colori”⁶⁴.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁵⁹ Cfr. Mureddu 2003, in particolare pp. 192-194.

⁶⁰ Euripide risulta essere il primo ad aver impiegato questa *iunctura* per esprimere la distruzione della nave e dunque il naufragio. Successivamente verrà utilizzata una volta sola da Diodoro Siculo (*Biblioteca storica*, XIII, 16, 5, 2) e dallo Pseudo-Apollodoro (*Biblioteca, Epitomi*, 6, 7a, 9), mentre con ναῦς al posto di σκάφος troverà impiego presso gli storici di età ellenistico-imperiale (Polibio, Diodoro Siculo, Appiano).

⁶¹ Eugenio Montale aveva definito Guido Gozzano “il primo poeta del Novecento che riuscisse (com'era necessario e come probabilmente lo fu anche dopo di lui) ad attraversare D'Annunzio per approdare a un territorio suo” (Montale 1996, p. 1275). L'immagine di questo attraversamento poetico e letterario utilizzata dallo stesso poeta ligure venne poi impiegata e, per così dire, formalizzata dai critici per indicare l'ancor più forte e decisivo attraversamento compiuto dal Montale degli *Ossi di seppia* nei confronti della lirica dannunziana: il confronto, che andò ben oltre il perimetro linguistico e stilistico per investire il piano etico ed esistenziale, si risolverà in un vero e proprio superamento.

⁶² Cfr. Paduano 1986, p.199: “Eppure, proprio nel ripercorrere Omero, Euripide mostra la sua distanza da lui, la modernità pungente che investe l'ideale eroico, e lo stempera in una dimessa tristezza.”

⁶³ In proposito si veda lo studio capitale di Rossi 1971a.

⁶⁴ Da *Carnevale di Gerti* (in E. Montale, *Le occasioni*, 1939).

4. La psicologia e le emozioni del naufrago

Torniamo ai versi dell'*Elena* da cui eravamo partiti (398-403): “si può notare come qui riceva luce un'angoscia specifica del naufrago, che non si ritrova né nella categoria felice di chi è scampato dal mare, né in quella, razionalmente enumerata e compianta, di chi nel mare è perito, ma soffre appunto di una collocazione indefinita, di una mancanza di stabilità che dalla realtà fisica si trasferisce a quella psichica e simbolica.”⁶⁵ Le acute parole di Guido Paduano, a chiosa del passo esaminato, evidenziano ulteriormente, attraverso il personaggio di Menelao, la presenza di una dimensione psichica relativa alla figura del naufrago, una sua “angoscia specifica”, ancorché adombrata nel sottotesto tragico. Viene qui rilevato un dato emotivo pregno di interesse e di significato: il naufrago, secondo lo studioso, ci appare sì in uno stato di prostrazione che è insieme fisica e psicologica, ma sembra al contempo esserci consegnato mediante una velata descrizione per così dire diagnostica del suo malessere, “una mancanza di stabilità” che è quasi uno stato di sospensione identitaria. Ancora una volta il paradigma di riferimento non può che essere Odisseo, e questa rivelazione, più o meno scoperta, di un versante psichico che trova spazio tra le pieghe dei testi poetici ci induce a verificare se in altri luoghi, non solo letterari, sia possibile rintracciare testimonianze affini. Abbiamo già individuato e messo in luce come la condizione di dolore costituisca la cifra emotiva dominante e generalizzata del naufrago; proviamo ora ad allargare e approfondire il *côté* emotivo della nostra figura attraverso le fonti tradite che ne diano rappresentazione. Due epigrammi dell'*Antologia Palatina* mettono in evidenza una singolare condizione del naufrago ormai morto, quella della solitudine e dell'abbandono. Questi, sepolto sulla riva, non riesce ad avere requie nemmeno *post mortem*⁶⁶: le onde del mare, che prima avevano sospinto il cadavere sulla terraferma, adesso, infrangendosi contro il suo sepolcro, trascinano insieme alla sabbia anche le residue ceneri del defunto, rendendolo così “naufrago anche da morto”⁶⁷:

Ἡπεῖρω μ' ἀποδοῦσα νέκυν, τρηχεῖα θάλασσα,
σύρεις καὶ τέφρης λοιπὸν ἔτι σκύβαλον.
κῆν Αἶδη ναυηγὸς ἐγὼ μόνος οὐδ' ἐπὶ χέρσου
εἰρήνην ἔξω φρικαλέης σπιλάδος.
ἦ τύμβευέ μ' ἐλοῦσα καθ' ὕδατος ἢ παραδοῦσα
γαίῃ τὸν κείνης μηκέτι κλέπτε νέκυν.⁶⁸

Tu hai reso, mare crudele, la mia salma alla terra, ma ancora travolgi quel poco di cenere che resta. Anche nell'Ade io, solo fra i naufraghi, neppure a riva avrò pace, dalla bufera tremenda. O prendimi e seppelliscimi sott'acqua o, consegnandomi alla terra, cessa di rubarle la salma ch'è sua.

In questo epigramma di Filippo di Tessalonica, oltre ad alcuni dei temi portanti della poesia funeraria, troviamo un'interessante e originale suggestione nel cuore del terzo verso (ναυηγὸς ἐγὼ μόνος): “dans ce cri exagéré de désespoir et d'amertume, le mot *mo(u)nos* («seul») semble traduire également une autre réalité, à savoir la solitude qui entoure le trépas d'un noyé. Que l'homme meurt, en définitive, seul, peut sans doute constituer un fait d'une portée générale; mais au milieu des flots, cette solitude

⁶⁵ Paduano 1993, p. 55.

⁶⁶ È questo un vero e proprio *topos* delle iscrizioni funerarie del VII libro.

⁶⁷ Gullo 2023, p. 1007.

⁶⁸ A.P. VII 382. Cfr. inoltre gli epigrammi 278 e 393.

envahit le mourant de façon totale, elle est la solitude par excellence, la solitude majeure.”⁶⁹ Questa dimensione di solitudine, così ben descritta dalla studiosa francese Stella Georgoudi, sembra avere una corrispondenza figurativa nella stele sepolcrale ateniese di Demokleides risalente all’inizio del IV sec. a. C. e conservata al Museo Archeologico Nazionale di Atene:



In questo bassorilievo marmoreo ove è rappresentato un giovane vestito di chitone, seduto e assorto presso la prua di una nave, con scudo ed elmo adagiati a terra vicini a lui – probabilmente un guerriero disperso in mare durante la cosiddetta guerra corinzia – Margherita Guarducci identifica senza il minimo dubbio l’immagine di un naufrago⁷⁰: “isolando la figura all'estremità superiore destra di un'alta stele, nel resto completamente vuota, l'artista riuscì a creare un'affascinante atmosfera di solitudine intorno al giovane naufrago che, in composto dolore, medita – si direbbe – davanti all'immensità del mare.”⁷¹

Uno spazio di significativa confluenza delle rappresentazioni letterarie sul cui sfondo si agitano le emozioni del naufrago sembra essere quello del romanzo, proprio in ragione della caratteristica forma ibrida, capace di contaminare al suo interno quasi tutti i generi della tradizione e di fare del naufrago stesso un essenziale strumento narrativo necessario alla costruzione dell’intreccio. Occorre dunque osservare più da vicino la funzione di tale congegno e le sue modalità di sviluppo. In questa forma

⁶⁹ Georgoudi 1988a, pp. 53-54.

⁷⁰ Guarducci 2005², p. 398.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 398-399.

letteraria di intrattenimento, che ha al centro le rocambolesche vicende di amore e di avventura di una coppia di innamorati, Curnis ci dice che “naufragare non è mai equivalente di morire, anzi si fa momento necessario e anticipazione della conclusione positiva. La paura congenita della morte per mare viene così esorcizzata dall'estrema ricorrenza di questo pericolo: e la narrazione romanzesca, in cui l'entità letteraria assume anche carattere strutturalmente ineludibile, può ridurre questo momento a riferimento minimo, quasi che sia dato per scontato dal pubblico.”⁷² Talvolta i naufragi possono quasi assumere per i giovanissimi protagonisti l'aspetto di un'occasione straordinaria e avventurosa dei cui intervalli approfittare per dedicarsi ai piaceri dell'amore⁷³, come rivela Clitofonte a Leucippe nell'opera di Achille Tazio: “Fino a quando vogliamo privarci dei misteri di Afrodite? Non vedi quali avvenimenti ci capitano inaspettatamente: naufragi e briganti e sacrifici e uccisioni (ναυάγια καὶ ληστὰὶ καὶ θυσίαι καὶ σφαγαί)? Via, approfittiamo dell'occasione finché ci troviamo in un momento di bonaccia della fortuna, prima che accada qualcosa di anche più grave che ce lo impedisca.”⁷⁴ C'è però un passo che sembra contravvenire a tutto questo, non solo alle parole di Clitofonte, ma anche alle considerazioni di Curnis. Siamo all'interno del medesimo romanzo, all'inizio del libro precedente, il III: si scatena una tempesta – descritta minutamente⁷⁵ – che si fa via via più violenta, e la nave diventa ingestibile. “Alla fine il capitano, rassegnato, getta dalle mani il timone, abbandona la nave in balia del mare e ormai fa preparare la scialuppa di salvataggio.”⁷⁶ Scoppia una lotta all'ultimo sangue con scuri, coltelli, bastoni e remi per il passaggio sulla scialuppa mentre il manipolo di marinai, saltato su questa insieme al capitano, cerca di “tagliare la cima che legava la barca alla nave”. La situazione degenera rapidamente e senza possibilità di rimedio:

φιλίας γὰρ ἢ αἰδοῦς οὐκ ἔτι θεσμὸς ἦν, ἀλλὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστος σκοπῶν ἀσφαλὲς τὸ πρὸς τοὺς ἑτέρους εὖγνωμον οὐκ ἐλογίζετο. Οὕτως οἱ μεγάλοι κίνδυνοι καὶ τοὺς τῆς φιλίας λύουσι νόμους.⁷⁷

non vigeva più alcuna norma di amicizia o di rispetto, ma ognuno guardava solo alla propria sicurezza e non teneva conto dell'indulgenza verso gli altri. Così i grandi pericoli conducono a violare anche le leggi dell'amicizia.

Il tono, almeno per un frangente, non è più quello frivolo e leggero del racconto avventuroso finalizzato al solo intrattenimento, anzi, attraverso gli occhi dell'io narrante protagonista, si fa persino drammatico e l'autore ci trasmette una straordinaria rappresentazione della morte in mare e dei connessi sentimenti dei naufraghi proprio nel momento della fine:

Τὸ δὲ σκάφος ἐκυβίστα περὶ τοῖς κύμασιν ὀρχούμενον, λανθάνει δὴ προσενεχθὲν ὑφάλω πέτρα καὶ ῥήγνυται πᾶν. Ἀπωσθείσης δὲ τῆς νηὸς ὁ ἰστός ἐπὶ θάτερα πεσὼν τὸ μὲν τι κατέκλασε, τὸ δέ τι κατέδυσεν αὐτῆς. Ὅποσοι μὲν οὖν παραχρήμα τῆς ἄλμης πiónτες κατεσχέθησαν, οὗτοι μετριωτέραν ὥς ἐν κακοῖς ἔσχον τὴν συμφοράν,

⁷² Curnis 2003, p. 268. Cfr. inoltre Grisolia 2024: “Il naufragio, nell'intreccio, ha funzione dilatoria, nel mentre che aumenta la *suspence*”.

⁷³ Cfr. Létoublon 1993, pp. 175-180.

⁷⁴ Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, IV 1, 2-3. Ed. Garnaud 1991, trad. Vox 1987. Cfr. inoltre Curnis 2003, p. 270: “Il furore marino e le più violente tempeste non sono altro che macchinari innocui, scenari di cartapesta davanti ai quali i giovani protagonisti rimangono maliziosamente sorridenti.” Inoltre, p. 271: “La tempesta marina in ambito teatrale prelude allo scioglimento, mentre nel romanzo sovente tempeste e naufragi sono punto di partenza.”

⁷⁵ Si avverte l'eco del V libro dell'*Odissea*. Cfr. Létoublon 1993, p. 176 e Janni 1996, p. 81.

⁷⁶ Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III 3, 1.

⁷⁷ *Ibid.*, III 3, 5.

οὐκ ἐνδιατρίψαντες τῷ τοῦ θανάτου φόβῳ. Ὁ γὰρ ἐν θαλάττῃ θάνατος βραδὺς προαναιρεῖ πρὸ τοῦ παθεῖν· ὁ γὰρ ὀφθαλμὸς πελάγους γεμισθεὶς ἀόριστον ἐκτείνει τὸν φόβον, ὥς καὶ διὰ τούτων θάνατον δυστυχεῖν πλείονα· ὅσον γὰρ τῆς θαλάσσης τὸ μέγεθος, τοσοῦτος καὶ ὁ τοῦ θανάτου φόβος. ἔνιοι δὲ κολυμβᾶν πειρώμενοι, προσραγέντες ὑπὸ τοῦ κύματος τῇ πέτρᾳ διελύθησαν· πολλοὶ δὲ καὶ ξύλοις ἀπερρωγόσι συμπεσόντες ἐπείροντο δίκην ἰχθύων· οἱ δὲ καὶ ἡμιθνήτες ἐνήχοντο.⁷⁸

Intanto la nave schizzava ballando sulle onde, finché non cozzò, senza accorgersene, contro uno scoglio affiorante e si sfracellò: il contraccolpo fece cadere l'albero su un fianco, cosicché una parte dello scafo si spezzò e l'altra affondò. Quelli che annegarono subito, perché avevano bevuto tanta acqua salata, furono fortunati pur nella disgrazia: non fecero in tempo ad avere paura di morire. In mare, una morte lenta fa morire prima ancora che si muoia, perché gli occhi si riempiono del mare sconfinato e ciò dilata infinitamente la paura, così la morte di queste persone diventa ancora più tragica, perché il terrore di morire è tanto grande quanto lo è la distesa del mare. Alcuni tentavano di restare a galla, ma trovarono la morte perché l'onda li sbatté contro lo scoglio, molti altri urtando contro le assi di legno andate in pezzi rimanevano infilzati come pesci; altri ancora cercavano di continuare a nuotare, anche se erano mezzi morti.

Questo passo non segna soltanto la confluenza letteraria di immagini e motivi tradizionali, come rivela l'allusione all'episodio odissiaco dei Lestrigoni⁷⁹, ma si pone, nel multiforme panorama dei testi sul tema delle emozioni del naufrago, quasi come un trattato di psicologia in miniatura. Achille Tazio ci offre una rappresentazione della morte in mare, e soprattutto dei sentimenti di chi è costretto a misurarsi con la propria fine tra le onde, che non ha precedenti nel mondo greco. In poco più di due righe, una densa e ossessiva accumulazione dei termini che traducono la nozione di morte e di paura (θανάτου-φόβῳ-θάνατος-φόβον-θάνατον-θανάτου-φόβος) ci costringe a osservare una pluralità di naufraghi destinati quasi tutti a non sopravvivere. L'autore ne distingue quattro tipologie: “quelli che annegarono subito”, quelli uccisi “perché l'onda li sbatté contro lo scoglio”, quelli “infilzati come pesci” dalle assi di legno della nave andata in pezzi e, infine, coloro che, pur “mezzi morti”, “cercavano di continuare a nuotare”. Lo sguardo del narratore si sofferma quasi esclusivamente sulla prima categoria e indugia in un'analisi introspettiva che oggi ci appare ancora più sorprendente. Achille Tazio ritiene che il naufrago che muore “subito”, annegato perché ha “bevuto tanta acqua salata”, debba considerarsi fortunato in quanto vittima di una disgrazia più moderata (μετριωτέραν... τὴν συμφοράν), ossia di una morte più tollerabile rispetto ad altre. Il profondo scavo psicologico compiuto dallo scrittore riesce a dare voce al sentimento di intima e tragica solitudine e finitudine dell'uomo dinanzi alla sovrumana infinità della natura, della θάλασσα: è questo l'elemento che terrorizza il naufrago, travolto e sommerso emotivamente dalla propria stessa paura ancor prima che dall'acqua, paura dilatata a dismisura dalla ‘sola’ vista della sconfinata superficie del mare. I naufraghi che muoiono subito, sfuggendo a diverse possibilità di agonia, sono ritenuti “fortunati” perché non muoiono inondati da una paura infinita come il mare.

L' “angoscia specifica del naufrago” da cui eravamo partiti mediante le parole di Paduano – la condizione limbica di chi “soffre appunto di una collocazione indefinita, di una mancanza di stabilità che dalla realtà fisica si trasferisce a quella psichica e simbolica” – trova nel passo di *Leucippe e Clitofonte* una testimonianza che dimostra come le rappresentazioni dei naufraghi trattengano attraverso i secoli una peculiare e irriducibile condizione psicologica ed emotiva. E come la tragedia

⁷⁸ *Ibid.*, III 4, 3-6; preferisco proporre qui la recentissima e icastica traduzione di questo passo da parte di Puliga 2023 (p. 87).

⁷⁹ L'immagine dei naufraghi “infilzati come pesci” riprende chiaramente *Od.* X, 124 (ἰχθύς δ' ὥς πείροντες).

euripidea, richiamandosi *aemulanter* all'*Odissea*, ne porta a maturazione e ne rielabora in modo originale i germi emotivi connessi ai travagli sul mare, così il genere misto del romanzo, pur all'interno di una dinamica narrativa apparentemente disimpegnata, presenta rispetto alla tradizione un ulteriore sviluppo nell'approfondimento di questa dimensione interiore del naufrago che abbiamo cercato di delineare.

5. Corpi e tombe di naufraghi

L'*Elena* di Euripide, nella sua rivisitazione sperimentale di un'intera tradizione epica e tragica, se da una parte ci ha consentito di avviare un'indagine sulla psicologia e le emozioni del naufrago, ha fornito un contributo, per quanto minoritario, anche rispetto ai temi del corpo e della sepoltura.

Tra i numerosi testi letterari che abbiamo esaminato, o almeno menzionato, nel precedente capitolo, qualcuno ci ha già permesso di rilevare elementi correlati alla rappresentazione del corpo del naufrago. Nell'*Odissea* ci sono diversi riferimenti a quello di Ulisse, talvolta connessi anche alla sfera delle vesti, richieste⁸⁰ o offerte⁸¹ insieme ad altro come la possibilità di una scorta⁸² o di veri e propri doni, concessioni comunque dovute allo straniero in forza delle leggi sulla ξενία.

L'epica omerica aveva già fissato determinate caratteristiche fisiche della persona del naufrago⁸³. Riportiamo solo le più significative: “Alla fine venne su e sputò dalla bocca l'acqua salmastra, / acre, che in gran quantità gli grondava dal capo.” (V, 322-323); “scorticato, e insieme rotte le ossa” (V, 426); “dalle sue mani coraggiose brandelli di pelle restarono attaccati agli scogli” (V, 434-435); “Tutto il corpo era gonfio, e l'acqua di mare gli sgorgava abbondante / per la bocca e il naso. Giaceva a terra sfinito, senza respiro, / senza voce: una grande spossatezza era sopraggiunta.” (V, 455-457); “pur nudo com'era: necessità lo incalzava. / Terribile ad esse apparve, sfigurato dalla salsedine” (VI, 136-137)⁸⁴. Tale visione del corpo – maschile, nudo, imbrattato – suscita una reazione di paura nelle ancelle di Nausicaa, riprese prontamente dalla loro padrona: “Fermatevi qui, ancelle. Dove fuggite, per aver visto un uomo (φῶτα)?” (VI, 199). D'altronde “non c'è niente altro più maligno del mare (κακώτερον ἄλλο θαλάσσης) / per disconnettere un uomo (ἄνδρα γε συγχεῖν), anche se è molto forte (VIII, 138-139)”. Il naufrago in Omero, infine, ci appare anche “sfinito dal gelo e dalla fatica” (XIV, 318)⁸⁵. Fin qui, come si nota, abbiamo a che fare con descrizioni o brevi riferimenti a corpi vivi, mentre per quelli di naufraghi morti possiamo rifarci a due note rappresentazioni, entrambe veicolate dalle parole di Circe. La prima, contenente l'immagine del prato su cui stanno le Sirene, raffigura in modo succinto e macabro i cadaveri dei naviganti ammaliati dal loro canto ferale: “intorno c'è un gran mucchio di ossa / di uomini in putrefazione: sulle ossa si disfa la pelle (XII, 45-46).” Nella seconda la maga parla delle “Rupi Erranti”: “Di lì mai sfuggì nave di uomini (ἄνδρων) che vi fosse

⁸⁰ Cfr. ad es. VI, 178.

⁸¹ Cfr. il già visto VII, 234-238 e XXIII, 341.

⁸² Cfr. ad es. VII, 151 e VIII, 30.

⁸³ Si vedano in particolare i riferimenti in V, 388-457.

⁸⁴ Cfr. inoltre VI, 221-226 e XXIII 237.

⁸⁵ Nel VII libro dell'*Antologia Palatina* sarà definito “gelido” il cadavere del naufrago: si vedano, ad esempio, gli epigrammi 404, 2 e 496, v. 5.

giunta, / ma tavole di navi e insieme corpi di uomini (σώματα φωτῶν) trascinano via / le ondate del mare (κύμαθ' ἄλὸς φορέουσι) e i vortici di fuoco funesto (XII, 66-68).⁸⁶

Benché non possa considerarsi propriamente naufrago il Polidoro dell'*Ecuba* euripidea, bensì vittima di un καταποντισμός⁸⁷ (era stato ucciso e gettato in mare da Polimestore, l'ospite traditore dei sovrani di Troia), nel prologo della tragedia da lui stesso recitato in veste di εἰδωλον così dice di sé morto tra le onde:

κεῖμαι δ' ἐπ' ἀκταῖς, ἄλλοτ' ἐν πόντου σάλωι,
πολλοῖς διαύλοις κυμάτων φορούμενος⁸⁸,
ἄκλαντος ἄταφος⁸⁹.

A volte giaccio sulla riva, a volte invece sono preso dalle spirali del mare, trascinato dai molti andirivieni delle onde, senza pianto, senza tomba.

Questo passo sembra quasi il precedente di numerose iscrizioni funerarie, di tanti epigrammi del VII libro dell'*Antologia Palatina* in cui, attraverso l'impiego di un formulario ricco di articolate variazioni, si allude alla condizione di chi ha perso la vita in mare, spesso disperso e quindi destinato a rimanere per sempre insepolto e illacrimato, mentre il corpo può accadere che venga restituito e poi nuovamente ripreso e ancora sbattuto dalle onde sulla battaglia. Il gusto macabro dell'immagine dei naufraghi decomposti sull'isola delle Sirene doveva essere noto a Filippo di Tessalonica:

Ἡόνιον τόδε σῶμα βροτοῦ παντλήμονος ἄθρει
σπαρτόν, ἀλirραγέων ἐκχύμενον σκοπέλων·
τῇ μὲν ἐρημοκόμης κεῖται καὶ χῆρος ὀδόντων
κόρση, τῇ δὲ χερῶν πενταφυεῖς ὄνυχες
πλευρά τε σαρκολιπῇ, ταρσοὶ δ' ἐτέρωθεν ἄμοιροι
νεύρων καὶ κώλων ἔκλυτος ἁρμονίη.
οὗτος ὁ πολυμερὴς εἷς ἦν ποτε. φεῦ μακαριστοί,
ὅσσοι ἀπ' ὠδίνων οὐκ ἴδον ἡέλιον.⁹⁰

Guarda sul lido il corpo di quest'uomo sventuratissimo dilaniato e sparso dal mare che batte gli scogli: qui giace la testa senza capelli e vedova di denti, là le mani con le loro cinque unghie e i fianchi scarnati, da un'altra

⁸⁶ Questa immagine potrebbe aver costituito un modello per Eschilo nella sua rappresentazione del naufrago di Salamina all'interno dei *Persiani* (cfr. cap. I, nota 80) ed entrambi doveva probabilmente averli presenti, insieme a Lisia (cfr. cap. I, nota 100), anche Achille Tazio (cfr. *Leucippe e Clitofonte*, III, 5, 5: μεστὴ δὲ ἦν ἡ θάλασσα νεκρῶν σωμάτων, “il mare era pieno di cadaveri”). Per un approfondimento sul senso e il valore del termine φῶς in Omero vd. Cozzo 2020, in particolare p. 23, nota 6.

⁸⁷ Cfr. Euripide, *Ecuba*, 26-27 e 781.

⁸⁸ Ricorda l'uso epico di φέρω alla diatesi media che abbiamo già riscontrato in alcuni passi dell'Odissea, tra i quali XII 447 (vd. cap. I, nota 159).

⁸⁹ Euripide, *Ecuba*, 28-30. Ed. Diggle 1981-1984, trad. Battezzato 2010. Per un commento alla tragedia e a questi versi in particolare vd. anche Battezzato 2018, p. 75. La *iunctura* ἄκλαντος ἄταφος qui usata da Euripide si inserisce in una tradizione che diverrà un *topos*: la troviamo già nei poemi omerici (*Od.* XI, 54 e 72 e *Il.* XXII, 386) e, passando per la tragedia (cfr. anche Sofocle, *Antigone*, 29), troverà il suo terreno più fertile negli epigrammi funerari (cfr. ad esempio A.P. VII 247, 1). Infine, nel suo commento all'*Ecuba*, Gregory 1999 (p. 46) sottolinea che l'espressione ἄκλαντος ἄταφος “encapsulates the two indispensable elements of an ancient funeral: ritual lamentation (normally delegated to the women), and the disposal of the corpse (normally delegated to the men).”

⁹⁰ A.P. VII 383.

parte i piedi privi di tendini e la dissolta compagine delle membra. Una volta tanti pezzi erano un essere solo. Oh, beati quanti dopo la nascita non videro il sole!

Questo, come molti altri epitafi letterari, è stato oggetto di numerosi studi, ragion per cui, rimandando a quelli più rilevanti per la nostra indagine⁹¹, ci riferiremo soltanto a quegli aspetti che possano aiutarci a sviluppare e approfondire lo specifico argomento in questione. Quando si legge di naufragi e di corpi di naufraghi nel contesto delle iscrizioni e degli epigrammi funerari, vi troviamo saldamente connesso uno dei temi centrali della cultura greca antica, ovvero quello della tomba e della sepoltura, ricevuta, mancata, abbandonata, onorata o distrutta, in patria o in terra straniera, compianta o illacrimata. Tra le possibilità di lasciare la vita viaggiando in nave la più atroce è morire annegati, “inghiottito dalle onde del mare in tempesta”⁹². All’interno dell’ultimo libro dell’*Odissea* troviamo già espresse, nelle parole che Laerte rivolge al figlio non ancora riconosciuto, tutte le terribili conseguenze, secondo l’etica antica, del morire naufraghi lontani da casa⁹³: “Sventurato, lui che, lontano dai suoi e dalla sua terra patria, / là nel mare lo divorarono i pesci [...]; / né sua madre lo pianse / dopo averlo vestito né suo padre, noi che lo generammo; / e nemmeno la sua sposa [...] / poté elevare il lamento sul suo sposo nel feretro, come dovuto, / né gli chiuse gli occhi: è questo l’onore che tocca ai defunti.”⁹⁴ La morte lontani dai propri cari e dalla propria terra, l’orrore del cadavere mangiato dai pesci, la perdita del corpo, l’impossibilità di ottenere una sepoltura in patria e di ricevere dunque gli onori funebri dalla famiglia saranno elementi ricorrenti in tutta la letteratura greca, in modo particolare nell’epigramma funerario⁹⁵. Agli insepolti (gli ἄταφοι), destinati senza requie a vagare in eterno come anime in pena, era impossibile accedere all’aldilà. “Questo era il senso del funerale, un diritto (il primo dei diritti umani era quindi non il diritto di un vivo, ma quello di un cadavere) che però la morte per acqua negava.”⁹⁶ Da qui, non potendo il mare assolvere la funzione di tomba, nasceva l’usanza del cenotafio⁹⁷. D’altro canto, il mare stesso viene talvolta rappresentato come elemento naturale indisposto a trattenere i corpi umani: questi vengono espulsi dall’acqua, quasi

⁹¹ Georgoudi 1988a; Nicosia 1992; Campetella 1995 e 1997; Di Stefano Manzella 1997; Bruss 2005; Struffolino 2010; e infine Gullo 2023, che nella sua opera poderosa fa il punto su ogni aspetto della sterminata bibliografia relativa alla letteratura funeraria.

⁹² Euripide, *Elena*, 1209.

⁹³ “La fine per naufragio è inonorata da esequie e quindi ingloriosa.” (D’Ippolito 1977, pp. 188-189)

⁹⁴ *Od.* XXIV, 290-296 *passim* (δύσμορον· ὃν που τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης / ἥέ που ἐν πόντῳ φάγον ἰχθύες [...] / οὐδέ ἐ μήτηρ / κλαῦσε περιστείλασα πατήρ θ', οἳ μιν τεκόμεσθα· / οὐδ' ἄλοχος [...] / κώκυς' ἐν λεχέεσσιν ἐὼν πόσιν, ὥς ἐπέφκει, / ὀφθαλμοὺς καθελοῦσα· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.).

⁹⁵ Si veda in particolare l’epigramma *A.P.* VII 273 di Leonida in cui si ritrovano alcuni dei temi fondamentali fin qui esaminati: Εὖρον με τρηχεῖα καὶ αἰπῆεσσα καταγίς / καὶ νύξ καὶ δνοφερῆς κύματα πανδυσίης / ἔβλαψ' Ὠρίωνος· ἀπώλισθον δὲ βίοιο / Κάλλαισχος, Λιβυκοῦ μέσσα θέων πελάγευς. / κἀγὼ μὲν πόντῳ δινεύμενος ἰχθύσι κύρμα / οἴχημαι· Ψεύστης δ' οὗτος ἔπεστι λίθος. (“L’aspro e violento turbine d’Euro, la notte e le onde, al fosco tramonto d’Orione, mi distrussero. Sono Callescro. Scivolai dalla vita mentre attraversavo il mare di Libia. Così io, travolto dalle acque, preda ai pesci, sono perito; e questa pietra che mi copre, mente.”) Cfr. anche la successiva imitazione del medesimo epigramma da parte di Marco Argentario (*A.P.* VII 395).

⁹⁶ Puliga 2003, p. 75.

⁹⁷ Sull’argomento specifico si veda Ricci 2006, soprattutto pp. 31-63 e 101-106. Tra i cenotafi si segnala in particolare quello celebre (*IG* IX 1, 867) eretto tra la fine del VII e l’inizio del VI sec. a.C. a Corcira per Menekrates, prosseno benemerito morto e disperso in mare al quale venne dedicata anche un’iscrizione, un carne sepolcrale in esametri per onorare pubblicamente la nobile figura del naufrago. Per un’analisi efficace vd. Nicosia 1992, p. 47.

sputati sulle rive, insieme ai relitti, come per un'ontologica necessità di periodica purificazione.⁹⁸ Euripide scriveva che “il mare spurga tutte le umane brutture”⁹⁹.

Il cadavere di un naufrago – lo abbiamo visto – poteva essere sospinto e arrivare più o meno integro sulle coste, oppure già malconcio, smembrato qua e là, come il corpo “dilaniato e sparso dal mare che batte gli scogli” descritto da Filippo di Tessalonica: a ridurlo a brandelli non era solo l'effetto di una prolungata permanenza in acqua e/o del possibile scontro con gli elementi del paesaggio sottomarino, ma anche il risultato del suo cibarsi da parte delle creature che lo abitano. Riecheggiano le antichissime parole di Laerte (“nel mare lo divorarono i pesci”¹⁰⁰) e nel contempo, tra le iscrizioni di “quel dilatato cimitero di epitafi poetici che è il VII libro dell'*Antologia Palatina*”¹⁰¹, affiora l'epigramma 276 attribuito a Egesippo:

Ἐξ ἁλὸς ἡμίβρωτον ἀνηνέγκαντο σαγηνεῖς
ἄνδρα, πολύκλαυτον ναυτιλῆς σκύβαλον·
κέρδεα δ' οὐκ ἐδίωξαν, ἃ μὴ θέμις, ἀλλὰ σὺν αὐτοῖς
ἰχθύσι τῇδ' ὀλίγη θῆκαν ὑπὸ ψαμάθῳ.
ὦ χθών, τὸν ναυηγὸν ἔχεις ὅλον· ἀντὶ δὲ λοιπῆς
σαρκὸς τοὺς σαρκῶν γευσασμένους ἐπέχεις.

Semidivorato, i pescatori tirarono su dal mare un uomo, miserevole relitto di naufrago. Ma non perseguirono empi guadagni, e con i pesci stessi lo seppellirono qui sotto uno strato di sabbia. O terra, il naufrago ce l'hai intero; al posto della carne mancante hai quelli che ne gustarono le carni.

Il tono paradossale e macabro dell'epigramma nulla toglie al valore della testimonianza che, oltre a restituirci un episodio non certo isolato¹⁰², rivela un sentimento ed una dimensione etica tutt'altro che scontati: prima ci viene detto cosa non fecero i pescatori per non contravvenire ai principi di θέμις, subito dopo ciò che invece era avvertito come una sacra legge non scritta, ossia dare sepoltura a un defunto. “È ritenuto empio trarre guadagno dai pesci che hanno «oltraggiato» un morto, sicché la loro sepoltura appare una giusta punizione e non solo un atto di *pietas* verso il naufrago.”¹⁰³ Ciò che

⁹⁸ Si veda a tal proposito Strabone, *Geografia*, I, 3, 9: “Il flusso delle onde possiede una forza sufficiente per espellere ogni elemento estraneo (ed è chiamato allora purificazione del mare questo processo tramite cui i cadaveri e i relitti vengono gettati sulla riva).” [Ἡ μὲν οὖν ἔφοδος τοῦ κύματος ἔχει τινὰ βίαν, ὥστ' ἀπωθεῖσθαι τὸ ἀλλότριον (καὶ δὴ καὶ κάθαρσιν τινὰ τῆς θαλάττης ταύτην φασί, καθ' ἣν καὶ τὰ νεκρὰ σώματα καὶ τὰ ναυάγια εἰς γῆν ἐκκυμαίνονται).] Ed. Radt 2002. Cfr. inoltre Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* II, 220 e Seneca, *Naturales Quaestiones*, III 26, 7-8, in particolare: *Mare vero cadavera stramentaue et naufragorum reliqua similia ex intimo trahit, nec tantum tempestate fluctuque sed tranquillum quoque placidumque purgatur*. Infine, sull'acqua di mare e le purificazioni cfr. Parker 1996, pp. 226-227, e soprattutto Zaccagnino 2017.

⁹⁹ Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1193.

¹⁰⁰ Cfr. inoltre *Od.* XIV, 135-136.

¹⁰¹ Nicosia 1992, p. 11.

¹⁰² Cfr., ad esempio, Eschilo, *Persiani*, 576-578; Erodoto, VI 44; A.P. VII 274, 275, 288, 294, 506 e IX 52; GVI 1180. Sul tema ha scritto in particolare Campetella 1995, pp. 48-50, parlando di “realismo esasperato” in merito agli epigrammi presi in esame. Cfr. inoltre Romero Recio 2000, p. 76 e Gullo 2023, p. 793.

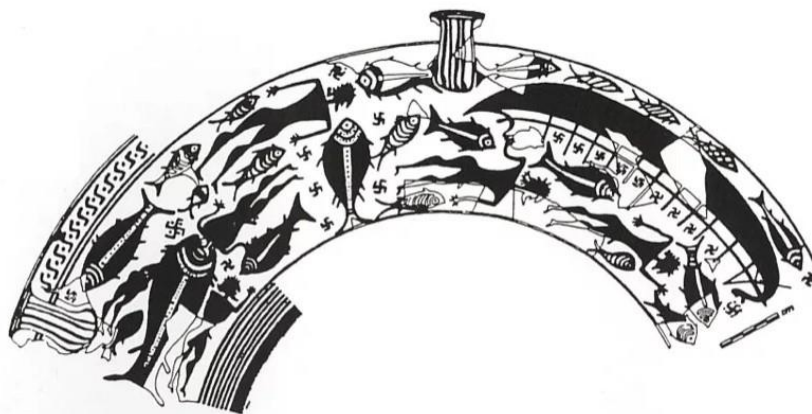
¹⁰³ Conca – Marzi – Zanetto 2005, p. 714.

tuttavia prevale nei versi di Egesippo è proprio la contrapposizione tra il sacrilegio della necrofagia ittica¹⁰⁴ e il gesto misericordioso compiuto dai pescatori, da non considerarsi eccezionale¹⁰⁵.

La paura di rimanere insepolti diventando pasto dei pesci – lo abbiamo visto poc'anzi – aveva fatto la sua comparsa all'inizio dell'età arcaica già con l'epica omerica, e appena qualche decennio più tardi trova un'importante rappresentazione iconografica, che ha non pochi elementi in comune con l'*oinochoe* di Monaco, nel celebre *Cratere del Naufragio*¹⁰⁶:



Osserviamo unidimensionalmente il pannello decorativo che occupa in modo ininterrotto l'intero corpo del cratere:



¹⁰⁴ Cfr. Georgoudi 1988a, pp. 60-61, in particolare: “La hantise de la mutilation du corps, qui obsède l'esprit grec depuis l'épopée, constitue un tourment constant pour celui qui prend la mer. Car cette mer nourrit, dans ses profondeurs, une armée de créatures qui, d'Homère à Oppien, en passant par Hésiode, sont désignés comme de dignes représentants du manger cru et de l'allélophagie. Même Plutarque, qui gratifie volontiers plusieurs animaux d'un certain sens de la justice, considère les poissons comme des êtres complètement farouches, impitoyables, manquant totalement de «douceur de caractère».” Sebbene si parli di necrofagia canina, cfr. Franco 2003.

¹⁰⁵ Basta, ad esempio, leggere l'epigramma immediatamente successivo (A.P. VII 277) di Callimaco: Τίς, ξένος ὃ ναυηγέ; Λεόντιχος ἐνθάδε νεκρὸν / εὗρεν ἐπ' αἰγιαλοῦ, χῶσε δὲ τῷδε τάφῳ / δακρύσας ἐπὶ κηρὸν ἐὼν βίον· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς / ἤσυχος, αἰθυίῃ δ' ἴσα θαλασσοπορεῖ. (“Chi sei, naufrago straniero? Leontico trovò il cadavere qui sul lido, e lo seppellì in questa tomba, piangendo la sua vita rischiosa; ché neppure lui tranquillamente, ma come gabbiano, solca i mari.”)

¹⁰⁶ Proveniente dalla necropoli di San Montano (Lacco Ameno) e datato alla fine dell'VIII sec. a.C., è uno degli esemplari più antichi di pittura vascolare figurativa ritrovati in Italia. Oggi è conservato al Museo Archeologico di Pithecusae a Ischia.

Ciò che viene raffigurato è uno scenario marino, forse parzialmente sottomarino, subito dopo un naufragio: un'imbarcazione capovolta, tanti pesci di diverse dimensioni e sei uomini che nuotano in cerca della salvezza, qualcuno probabilmente già morto; uno dei marinai, a sinistra, ha la testa dentro la bocca del più grande tra i pesci disegnati che è intento a divorarlo, e un altro, lì accanto, lo è già stato per metà (si vedono solo le gambe e il tronco)¹⁰⁷. Difficile dire o ipotizzare di più sulla rappresentazione di questi naufraghi¹⁰⁸. C'è un dato, tuttavia, che traspare silenziosamente dall'immagine del cratere e che abbiamo già riscontrato, soprattutto nella poesia epigrammatica: il terrore, se non la certezza, di diventare alimento per i pesci in caso di morte per naufragio. Anche tale dato viene fatto proprio dalla narrativa romanzesca e portato quasi alle estreme conseguenze nell'opera di Achille Tazio quando il protagonista, rivolgendosi pietosamente a Posidone e chiedendo al dio una tregua, conclude così la sua invocazione: “Abbiamo già subito molte morti per la paura. Ma se vuoi ucciderci, non separare le nostre fini: una sola onda ci avvolga. E se è nostro destino divenire pasto delle bestie, un unico pesce ci inghiotta, un solo stomaco ci accolga, affinché anche fra i pesci godiamo di una stessa tomba.”¹⁰⁹

Alcuni testi letterari ci consentono infine di soffermare lo sguardo su un particolare fisico, quello dei capelli, che nella rappresentazione del naufrago assumono una valenza peculiare. Esisteva una consuetudine per la quale chi scampava ad un naufragio se li tagliava: “la rasatura, infatti, costituiva, nella mentalità antica, una forma di scongiuro nei confronti di una situazione indesiderata o, appunto, di pericolo, che si poteva esorcizzare attraverso l'offerta della chioma ad una divinità. Verosimilmente non effettuata durante il naufragio, ma piuttosto promessa in quel frangente, essa assumeva il carattere di un vero e proprio voto che, scampato il pericolo, andava sciolto con puntualità.”¹¹⁰

Tra i diversi autori greci e romani¹¹¹ che ci hanno lasciato testimonianza di quest'uso, meritano di essere menzionati due passi di Luciano. Nel primo, appartenente alla conclusione del dialogo *Ermotimo*, il protagonista omonimo ringrazia l'interlocutore Licino – dietro quest'ultimo si cela l'autore con la sua *vis* satirica volta a smascherare gli inganni, i dogmi e le contraddizioni dei filosofi contemporanei – e servendosi di un linguaggio metaforico, gli esprime la sua gratitudine: “mi sei venuto vicino e mi hai tratto in salvo, quando un torrente torbido e violento mi trascinava via ed io mi arrendevo e scivolavo con la corrente, apprendomi come il *deus ex machina* della tragedia”¹¹².

¹⁰⁷ Cfr. Ermeti 1976, p. 208.

¹⁰⁸ Romero Recio 2000 (p. 16) congettura che il *Cratere del naufragio* di Pithecura potesse essere un oggetto votivo dedicato a Era e più probabilmente a Posidone, divinità marittime in onore delle quali risulterebbero conosciuti sull'isola dei rituali o, come nel caso del secondo, l'offerta di navi a lui consacrate. La studiosa illustra (cfr. ad esempio pp. 21, 41, 50, 91) la frequente consuetudine di dedicare oggetti, spesso navali, o stele o tavolette votive dipinte (veri e propri ex voto) in segno di gratitudine per la salvezza da un naufragio, abitudine documentata anche nei testi latini (si vedano, ad esempio, Orazio, *Odi*, I, 5, 13-16 e Giovenale, *Satire*, XIV, 301-302) e passata alla cultura cristiana: nelle chiese esistevano persino pittori specializzati nella realizzazione di dipinti, successivamente consacrati alla vergine o ai santi, in cui veniva rappresentato il naufragio subito dal committente e la sua miracolosa salvezza.

¹⁰⁹ III, 5, 4: πολλοὺς ἤδη τῷ φόβῳ θανάτους ὑπεμείναμεν· εἰ δὲ ἡμᾶς ἀποκτεῖναι θέλεις, μὴ διαστήσης ἡμῶν τὴν τελευτήν. ἔν ἡμᾶς κῦμα καλυψάτω. εἰ δὲ καὶ θηρίων ἡμᾶς βορὰν πέπωται γενέσθαι, εἴς ἡμᾶς ἰχθὺς ἀναλωσάτω, μία γαστήρ χωρησάτω, ἵνα καὶ ἐν ἰχθύσι κοινή ταφῶμεν.

¹¹⁰ Scarola 1986, p. 44.

¹¹¹ Si vedano, fra gli altri, Lucillio (*A.P.* VI 164), Petronio (*Satyricon* 103, 5), Giovenale (*Satire*, XII, 81-82) e Artemidoro. Quest'ultimo, ne *L'interpretazione dei sogni* (I, 22), ci dice: “Ai naviganti esso (sc. sognare di avere il capo rasato) indica un naufragio sicuro, e porta gli ammalati in fin di vita, non però a morte: gli uomini che hanno fatto naufragio e i convalescenti da una grave malattia si radono il capo, i morti no.” (trad. Del Corno 1975) Cfr. inoltre Romero Recio 2000, pp. 111-112.

¹¹² Luciano, *Ermotimo*, 86, 22-25 (με παραφερόμενον ὑπὸ θολεροῦ τινος χειμάρρου καὶ τραχέος, ἐπιδιδόντα ἑμαυτὸν καὶ κατὰ ῥοὴν συρρέοντα τῷ ὕδατι, ἀνέσπασας ἐπιστάς, τὸ τῶν τραγῳδῶν τοῦτο, θεὸς ἐκ μηχανῆς ἐπιφανείς.). Ed. Macleod 1972-1987, trad. Longo 1976.

Ermotimo, mediante una seconda similitudine, afferma a questo punto: “E credo che non sarebbe irragionevole che anche mi radessi il capo, come i liberi scampati a un naufragio, perché ho intenzione, oggi che tanta nebbia ho dissipato dai miei occhi, di offrire il sacrificio del ringraziamento.”¹¹³

L'altro passo in cui lo scrittore di Samosata allude alla diffusa consuetudine di radersi il capo è tratto dall'esordio dell'opuscolo giovanile *Intorno ai dotti che convivono per mercede*. Anche qui Luciano sfodera il suo pungente spirito satirico e, riferendosi ai colti precettori greci ammessi nelle dimore dei nobili romani, all'inizio del primo capitolo ne descrive la travagliata vita di prigionieri comparandola a quella di naufraghi scampati a paradossali vicissitudini: “con attenzione li ascoltavo, come se raccontassero un loro naufragio e il salvataggio inaspettato, simili a quelli che siedono all'ingresso dei templi col capo rasato e in molti insieme raccontano di terze ondate, di uragani, di promontorii, di gettate del carico, di spezzature dell'albero maestro, di stroncature di timoni e, soprattutto, dell'apparizione dei Dioscuri che in un dramma di questo genere sono di casa e di qualche altro *deus ex machina* seduto sulla coffa o in piedi davanti al timone, intento a dirigere la nave verso una spiaggia soffice, dove essa, una volta giunta, ha avuto tutto il tempo di sfasciarsi piano piano e loro sono sbarcati senza pericolo per grazia e benevolenza del dio.”¹¹⁴ Al di là del tono irriverente e iperbolico adottato da Luciano, queste immagini del naufrago rasato ci confermano il quadro emotivo e antropologico che stiamo disegnando.

6. Corpi e tombe di naufraghe

Nella *Teogonia* Esiodo ci dice che Pontos¹¹⁵, nato da Gaia per partenogenesi, contribuì alla creazione del mondo, mentre nell'*Iliade* Oceano, il grande flusso d'acqua che scorre attorno alla Terra, è definito “padre degli dei”¹¹⁶ e “padre di tutti quanti”¹¹⁷. L'oscillare tra entità e personificazioni maschili e femminili presenti nella mitologia¹¹⁸ e dunque nell'immaginario degli antichi è rintracciabile, si sa, anche sul versante linguistico, per cui il diffuso e antichissimo sostantivo femminile θάλασσα si alterna con i maschili πόντος e ἄλς¹¹⁹ e con il neutro πέλαγος, solo per menzionare i termini maggiormente impiegati¹²⁰. Tale fisionomia ibrida, che sembra sin dalle origini connotare l'elemento marino, si scontra tuttavia con un dato difficilmente confutabile: il mare, nelle rappresentazioni letterarie dell'antichità, appare e rimane spazio del maschile, attraversato quasi esclusivamente dagli

¹¹³ *Ibid.* 25-28 (δοκῶ δέ μοι οὐκ ἀλόγως ἂν καὶ ξυρήσασθαι τὴν κεφαλὴν ὥσπερ οἱ ἐκ τῶν ναυαγίων ἀποσωθέντες ἐλεύθεροι, ἅτε καὶ σωτήρια τήμερον ἄξων τοσαύτην ἀγλὺν ἀποσεισάμενος τῶν ὀμμάτων.).

¹¹⁴ *Intorno ai dotti che convivono per mercede*, 1: οὐδὲ ἀμελῶς ἐπήκουον αὐτῶν καθάπερ ναυαγίαν τινὰ καὶ σωτηρίαν αὐτῶν παράλογον διηγούμενων, οἳ οἱ εἰσιν οἱ πρὸς τοῖς ἱεροῖς ἐξυρημένοι τὰς κεφαλὰς συνάμα πολλοὶ τὰς τρικυμίας καὶ ζάλας καὶ ἀκρωτήρια καὶ ἐκβολὰς καὶ ἰστοῦ κλάσεις καὶ πηδαλίων ἀποκαυλίσσεις διεξιόντες, ἐπὶ πᾶσι δὲ τοὺς Διοσκόρους ἐπιφαινομένους, - οἰκεῖοι γὰρ τῆς τοιαύτης τραγωδίας οὗτοί γε - ἢ τιν' ἄλλον ἐκ μηχανῆς θεὸν ἐπὶ τῷ καρχησίῳ καθεζόμενον ἢ πρὸς τοῖς πηδαλίοις ἐστῶτα καὶ πρὸς τινὰ ἥονα μαλακὴν ἀπευθύνοντα τὴν ναῦν, οἳ προσενεχθεῖσα ἔμελλεν αὐτὴ μὲν ἡρέμα καὶ κατὰ σχολὴν διαλυθῆσθαι, αὐτοὶ δὲ ἀσφαλῶς ἀποβῆσθαι χάριτι καὶ εὐμενείᾳ τοῦ θεοῦ.

¹¹⁵ ἄλμυρὸς Πόντος, il salso Mare (*Teogonia*, 107).

¹¹⁶ *Il.* XIV, 201, trad. Paduano 2007².

¹¹⁷ *Ibid.*, 246.

¹¹⁸ Si pensi anche alle ninfe, come Galatea, e alle divinità marine, come Teti e Anfitrite, e naturalmente a Posidone, il dio che regna sul mare.

¹¹⁹ In poesia ἄλς si può trovare anche al femminile: si veda ad es. *Od.* II, 261.

¹²⁰ Cfr. Beaulieu 2016, p. 2.

uomini e non dalle donne¹²¹. Abbiamo già osservato, d'altronde, come le categorie umane che prendevano il mare non contemplassero di fatto l'universo femminile. Dobbiamo presumere che, almeno nel caso di spedizioni coloniali, esse fossero presenti a bordo, e tuttavia – lo ribadiamo – dalle fonti tradite non ci risultano episodi di naufragio che coinvolgessero gli uomini, ancor meno le donne. Le testimonianze relative ai corpi e alle tombe di naufraghi, come si è mostrato nel precedente paragrafo, hanno restituito rappresentazioni e immagini di soli uomini, per lo più – almeno nell'*Antologia Palatina* – non sopravvissuti alla furia del mare, spesso dispersi, inabissati nel silenzio e nell'oscurità; appaiono pertanto silenziose – coerentemente, potremmo dire – in merito ad eventuali figure femminili vittime di naufragio¹²², eppure l'indagine lessicografica ha permesso di individuare due eccezioni che documentano in modo diverso il caso di una donna naufraga. La prima è un epitafio per una giovane originaria di Cuma “morta in mare”:

Χαῖται σου στάζουσιν ἔθ' ἀλμυρά, δύσμορε κόρη
 ναηγέ, φθιμένης εἰν ἀλί, Λυσιδίκη.
 ἦ γὰρ ὀρινομένου πόντου δείσασα θαλάσσης
 ὕβριν ὑπὲρ κοίλου δούρατος ἐξέπεςες.
 καὶ σὸν μὲν φωνεῖ τάφος οὔνομα καὶ χθόνα Κύμην,
 ὅστέα δὲ ψυχρῷ κλύζετ' ἐπ' αἰγιαλῷ,
 πικρὸν Ἀριστομάχῳ γενέτη κακόν, ὃς σε κομίζων
 ἐς γάμον οὔτε κόρην ἤγαγεν οὔτε νέκυν.¹²³

Le tue chiome stillano ancora acqua salata, infelice fanciulla, naufraga Lisidice, morta in mare. Quando i flutti si sollevavano, temendo la furia del mare, cadesti oltre il bordo della concava nave. La tomba dice il tuo nome e la tua terra, Cuma, ma le ossa si bagnano su un freddo lido, amaro dolore per il padre Aristomaco che, accompagnandoti a nozze, non vi condusse né una vergine né un cadavere.

Lisidice ha perso la vita facendo naufragio: “non è chiaro se la fanciulla sia finita in mare per lo spavento causato dall'abbattersi della tempesta, oppure se le stesse onde l'abbiano trascinata in

¹²¹ Cfr. Puliga 2023, p. 93 sgg., in particolare pp. 94-95: “Che posto occupa la donna in questo orizzonte? La formulazione di tale domanda non è casuale. Perché è proprio l'orizzonte la linea verso cui si dirige lo sguardo femminile. Occhi che scrutano il mare e si consumano nell'attesa. Desiderio di fughe irrealizzabili, perché l'acqua e l'anima condividono la stessa natura, che è l'inquietudine. Vie dell'immaginazione che si srotolano. Corpi che sperimentano la propria inadeguatezza e l'impossibilità di lasciarsi alle spalle una riva. Le donne che attraversano il mare [...] lo fanno contro la loro volontà. E talvolta, quando lo fanno, come nel caso di Elena rapita da Paride, il loro mettersi in mare è collegato all'idea dell'adulterio, seppure non volontario: così leggiamo in un famoso frammento di Saffo. Più frequentemente, la donna, restando a terra, assume su di sé, sul piano psicologico, il disorientamento che chi naviga sperimenta anche sul piano fisico, e impara a un prezzo altissimo a convivere con esso, a rifondare quei punti di riferimento visivo di cui il mare è particolarmente avaro, a dare forma all'assenza. Se la percezione non basta, l'immaginazione supplisce e riempie i vuoti. Ed ecco che il mare diventa, oltre la sua sconfinata distesa, anche una barriera dalla quale la donna si vede sottratto l'uomo ma spera anche di vederselo restituire.”

Sulla relazione tra l'universo femminile e il mare si veda inoltre Angeli Bernardini 2022 che, attraverso un itinerario tematico tra mito, letteratura, credenze e religione, illustra il multiforme rapporto delle donne e delle dee con il Mediterraneo antico.

¹²² Erodoto (IV 110) racconta di una sorta di naufragio, un quasi naufragio per meglio dire, che coinvolge le Amazzoni: queste, dopo essere state sconfitte dai Greci nella battaglia del Termodonte, vennero catturate e condotte sulle navi, ma “in alto mare assalirono gli uomini e li massacrarono. Tuttavia non conoscevano le navi e non sapevano usare né il timone né le vele né i remi: perciò, sterminati gli uomini, erano in balia delle onde e del vento (ἐφέροντο κατὰ κῆμα καὶ ἄνεμον). Infine giunsero alla palude Meotide [...]”

¹²³ A.P. VII 291.

acqua”.¹²⁴ L’epigramma ce la immortala con i capelli ancora madidi di “acqua salata, infelice” per la morte in così giovane età e per l’assenza di una tomba su cui nessuno potrà piangerla, soprattutto il padre, affranto da un “amaro dolore” mentre la figlia attraversava il mare per recarsi presso il luogo delle nozze¹²⁵. Resta soltanto un cenotafio e la cruda immagine del suo corpo nel fiore degli anni ormai ridotto ad “ossa” bagnate “su un freddo lido” straniero. Il poeta Senocrito di Rodi, autore del componimento, ci consegna la struggente stereotipata figura di una donna colta nell’inappagato desiderio del genitore di condurla in sposa.

La seconda testimonianza è una lunga iscrizione in trimetri giambici riportata su una stele di Alessandria risalente al I sec. a.C., di cui ci interessano soprattutto i primi versi:

χθονίων ἔνερθε δαιμόνων ἀνάκτορες
σεμνή τε Φερσέφασσα, Δήμητρος κόρη,
δέχεσθε τὴν ναυαγὸν ἀθλίαν ξένην,
πατρὸς γεγῶσαν Λυσανίου Θέρμιν ἐμέ,
ἐσθλὴν δ’ ἄκοιτιν Σιμάλου ξυνάρορον.¹²⁶

O dèi di sotterra, signori dei dèmoni sotterranei,
o veneranda Persefone, figlia di Demetra,
accogliete come naufraga, infelice, straniera,
me Termi, nata dal padre Lisanio,
ottima moglie coniugata di Simalo.

Nell’*incipit* dell’epigrafe è Termi che parla, rivolgendosi alle divinità inferie per chiedere di essere accolta “come naufraga, infelice, straniera”¹²⁷. Dopo il proprio nome e quello del padre, con un’apposizione definisce se stessa esclusivamente “ottima moglie”. A distanza, nel seguito del componimento¹²⁸, si apprende che la donna è madre di un numero imprecisato di figli e che è morta al termine di tre mesi di malattia. Il testo, a tratti ambiguo e non sempre comprensibile nella sua interezza, presenta numerose criticità interpretative. La principale risale al valore e alla funzione da attribuire proprio a ναυαγὸν, oggetto della nostra specifica attenzione tematica ed esegetica. Sulla scorta della resa traduttiva di Franco Mosino, l’occorrenza impiegata con valore figurato ci ha indotto ad avanzare qualche ipotesi intorno a questo possibile uso metaforico¹²⁹, mentre un’interpretazione

¹²⁴ Gullo 2023, p. 828.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*

¹²⁶ GVI 1875, 1-5. Trad. Mosino in Lelli 2019.

¹²⁷ Per l’impiego congiunto di ναυαγός e ξένος cfr. il già visto Euripide, *Elena* 449 e l’epigramma di Callimaco (A.P. VII 277, 1).

¹²⁸ “Se nel mio ventre o nella vita un tempo una qualche / Erinni introdusse miserabili farmaci, / non un altro destino, o immortali dèi, / mandate a costui, simile a quello che io ebbi in sorte. / Sotterra abito, a causa di un deperimento di tre mesi, / lasciato il frutto dell’esistenza, che la terra potentissima / concede ai mortali, resa priva di questo / e dei figli, o sovrani, e del marito: non una sola anima / erano in me, insieme al coniuge, e la vita dolce? / Privata di tutte queste cose, sventurata, / presento suppliche, soffrendo tanti malanni. / Ai medesimi figli, che sono vicini, sia concesso venire / nel vasto antro di Ade e alle porte della tenebra, / e che dei miei figli l’intatta felice vita, / di loro tutti, e del marito, arrivi al tempo della serenità, / se pure c’è nell’Ade una modesta norma di gioia, / finito le preghiere, che supplico si avverino». / «Il canto delle Muse, della tua convivenza / gradevole e doloroso, restituendo indietro, / o Termi, mia sposa, così affermo: / alleverò quanti figli procreasti da me, / in modo degno dell’affetto per te da parte mia, o moglie, / e Lisa, che coabita da prima con i miei / figli aggiungerò, tributando questa grazia per te: / infatti in vita conseguisti un modo di essere senza biasimo». (vv. 6-30)

¹²⁹ Cosa potrebbe intendere l’autore dell’epigrafe se attribuissero ai tre aggettivi un valore predicativo, come risulta dalla traduzione riportata? Non è immediatamente intelligibile. L’accoglienza invocata dalla donna è, in qualche modo, dovuta

del termine in senso proprio e non traslato – anche in ragione della posizione dell’articolo che precede la serie dei tre aggettivi – apre ad una diversa soluzione. Traducendo il verso “accogliete la straniera naufraga e infelice” oppure “accogliete la naufraga infelice e straniera”, possiamo supporre che Termi fosse giunta realmente in quel luogo da straniera sopravvissuta (o sopravvivendo) a un naufragio e che poi si fosse sposata, o ancora, in alternativa, che già sposata avesse fatto naufragio in una terra straniera. Se troppi sono gli elementi incerti e mancanti per avanzare qui una ricostruzione non aleatoria in merito all’occasione e alla natura del naufragio, nondimeno si possono fare alcune considerazioni sui due componenti.

I grandi generi letterari non ci hanno restituito alcuna testimonianza di figura femminile colta nella condizione di naufraga. L’unico genere ad averlo fatto è non a caso quello dell’iscrizione, che sin dalle sue origini – lo ha rilevato acutamente Salvatore Nicosia – dà voce alle “schiere degli «anonimi» che l’epos condanna a non lasciare traccia, i rappresentanti di classi sociali escluse dalla dimensione eroica dell’essere, tutti coloro che la pietà dei sopravvissuti non vuole consegnare alla dimenticanza e all’annientamento totale.”¹³⁰ La parola incisa registra quello che le altre forme di trasmissione culturale tendono ad escludere. Lisidice e Termi, donne a diverso titolo vittime di naufragio, sono legate da una comune condizione: entrambe ci vengono presentate nel ruolo di mogli, tragicamente mancata la prima, “ottima” e “senza biasimo” la seconda. Chi ha voluto lasciare una traccia, seppur lieve, del loro essere state naufraghe ha inteso ricondurne la specifica sventura alla dimensione più ampia e socialmente codificata del matrimonio: a maggior ragione sul mare, spazio che abbiamo visto essere proprio del maschile, la condizione della donna, quasi incidentalmente naufraga, risulta derubricata a quella convenzionale di sposa e di madre. L’ultima immagine che ci viene consegnata di Lisidice è costruita addirittura per negazione (“né una vergine né un cadavere”): la “infelice fanciulla” non sarà accompagnata “a nozze” dal padre e non avrà nemmeno un tumulo.

I temi del corpo, dell’assenza della tomba e della privazione del compianto funebre si addensano, come sintetizza Georgoudi, intorno ai macrotemi dell’identità e della memoria: “Privé de funérailles (ἀκήδεστος), privé de larmes (ἄκλαυτος), le mort est ainsi privé de son identité, il est plongé, non seulement dans la confusion marine, mais en même temps dans cette mer d’oubli qui est l’anonymat, et qui l’efface de la mémoire des hommes.”¹³¹ In questo ampio quadro dell’oblio le donne risultano davvero, e ancor più degli uomini, inabissate nel silenzio e nell’oscurità.

in quanto così bisogna disporsi con chi versa nelle condizioni di naufraga, per di più con il gravame dell’essere infelice e straniera, o dipende forse dal comportamento assunto in vita dalla moglie “naufraga”, e va dunque meritata? Seguendo con il traduttore un’esegesi metaforica, il passo non sembra consentire una risposta univoca e chiara, tuttavia la parte finale dell’iscrizione ribadisce un dato significativo. A distanza di ventidue versi, pronunciati da Termi in un discorso diretto e apparentemente non collegati a quelli iniziali, viene data la parola al marito, che promette di allevare i loro figli in nome dell’affetto che li ha uniti e conclude dicendo: “infatti in vita conseguisti un modo di essere senza biasimo.” Benché l’autore non crei un’esplicita corrispondenza tra la condizione di “naufraga” – da intendersi eventualmente nel senso figurato di ‘persa, perduta’? e per quale accadimento? la malattia? – e quella di “ottima moglie”, peraltro, o proprio per questo, artefice di una condotta di vita irreprensibile secondo le parole di Simalo, viene da congetturare che l’accoglienza nel regno dei morti, richiama metaforicamente come fosse avanzata da chi ha fatto naufragio, per di più da “infelice e straniera”, possa essere condizionata al suo comportamento.

¹³⁰ Nicosia 1992, p. 24.

¹³¹ Georgoudi 1988a, p. 58.

Capitolo III. Il naufrago tra punizione divina e accoglienza condizionata

1. Riaccompnare a casa. La generosità illegittima dei Feaci e l'ira del dio

All'inizio del V libro dell'*Odissea* Zeus ordina a suo figlio Hermes di recarsi a Ogigia da Calipso per comunicarle la "decisione infallibile" (30) degli dèi, ossia "il ritorno del paziente Ulisse" (31), affinché l'eroe possa giungere all'isola di Scheria e da lì finalmente approdare a Itaca (33-39):

ἀλλ' ὃ γ' ἐπὶ σχεδὶς πολυδέσμου πῆματα πάσχων
ἥματι εἰκοστῷ Σχερίην ἐρίβωλον ἴκοιτο,
Φαιήκων ἐς γαῖαν, οἱ ἀγγίθεοι γεγάασιν·
οἳ κέν μιν περὶ κῆρι θεὸν ὧς τιμήσουσι,
πέμπουσιν δ' ἐν νηὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
χαλκόν τε χρυσόν τε ἄλις ἐσθῆτά τε δόντες,
πόλλ' [...].

su una zattera dalle molte commessure, soffrendo dolori,
nel ventesimo giorno giunga alla fertile Scheria,
alla terra dei Feaci, che sono parenti agli dèi.
Essi di gran cuore lo onoreranno come un dio,
e su una nave lo accompagneranno alla sua terra patria,
dopo avergli donato senza risparmio bronzo e oro e vesti,
in gran quantità [...].

Quello che viene anticipato qui nel secondo concilio divino troverà chiaramente la sua realizzazione: i Feaci accoglieranno Odisseo nelle condizioni di straniero naufrago dopo il rancoroso castigo di Posidone, e poiché l'ospite "non ha navi provviste di remi né compagni / che lo scortino nel viaggio sugli ampi dorsi del mare" (15-16), saranno loro ad accompagnarlo fino a casa ricoprendolo di doni¹. Nell'VIII libro, durante il banchetto alla corte di Scheria, il re Alcino, accortosi del pianto e dei singhiozzi dell'eroe, in lacrime per il racconto di Demodoco, gli chiede chi sia e da dove provenga affinché i Feaci possano ricondurlo a casa con le loro navi senza timoni che "conoscono da sé gli intenti e i pensieri degli uomini, / [...] / e attraversano rapidissime l'abisso del mare (λαῖτμα ἁλὸς), nascoste / nel denso aere e nella nebbia; e non c'è mai timore / né che subiscano danno né che periscano." (559-563) Subito dopo il sovrano conclude il suo discorso riportando una profezia riferitagli dal padre Nausitoo:

ἔφασκε Ποσειδάων' ἀγάσασθαι
ἡμῖν, οὐνεκα πομποὶ ἀπήμονές εἰμεν ἀπάντων·
φῆ ποτε Φαιήκων ἀνδρῶν περικαλλέα νῆα
ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἡεροειδέϊ πόντῳ
ῥαϊσέμεναι, μέγα δ' ἡμῖν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν.²

¹ Cfr. inoltre VIII 544-545, XIX 280-282, XXIII 339-341.

² *Od.* VIII, 565-569. Questi versi, formulari, tornano identici in XIII, 173-177 e con piccole variazioni, subito prima, ai vv. 149-152: νῦν αὖ Φαιήκων ἐθέλω περικαλλέα νῆα / ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἡεροειδέϊ πόντῳ / ῥαῖσαι, ἴν' ἤδη σχῶνται,

Diceva che contro di noi si sarebbe adirato
Posidone, perché senza danno tutti accompagniamo;
diceva che un giorno una nave ben fatta dei Feaci, al ritorno
da una scorta sul mare caliginoso, il dio l'avrebbe fracassata
e con un gran monte avrebbe nascosto la nostra città.

L'esposizione della profezia³ da parte di Alcinoο segue una precisa articolazione: prima viene menzionato il dato fondamentale (l'ira del dio contro i Feaci); poi viene esplicitata la colpa di questi ultimi, ovvero quella di essere scorte impunte (ἀπήμονές) di tutti gli uomini alle loro case; infine, con una notazione temporale indeterminata (ποτε), viene enunciata la pena specifica che “un giorno” Posidone scaglierà contro i rei accompagnatori: “al ritorno da una scorta” – è sottinteso, l'ennesima – il dio farà a pezzi la nave coinvolta nell'operazione. Questo evento coinciderà con l'arrivo dell'eroe e in particolare con la πομπή del naufrago Odisseo riportato al sicuro nella propria terra. L'accompagnamento dell'ospite rientrava tra i doveri della ξενία sacra a Zeus e lo straniero (qui anche naufrago) ha titolo a fruirne perché, come abbiamo già precisato, ha perso navi e compagni⁴. Posidone, tuttavia, non ammette che questo popolo possa perpetuare in eterno una consuetudine ritenuta evidentemente illegittima: non solo aiutare gli altri (stranieri, naufraghi, persone) a ritrovare la via di casa, ma ricondurli di propria iniziativa⁵, secondo una legge non scritta della comunità, e oltretutto impunemente. Il dio del mare in realtà è mosso da una ragione esclusivamente individuale, di cui i Feaci tuttavia non possono essere a conoscenza: la predizione di Nausitoo ha palesato la loro colpa, ma questa non è correlata ad un singolo e generoso atto di ospitalità, bensì alla pratica in sé *erga omnes*. I Feaci, dal loro punto di vista, rispettano fino in fondo la sacra legge della ξενία, di cui Odisseo si trova a beneficiare. Nell'ottica di Posidone, invece, l'accompagnamento scortato fino a Itaca li rende complici e favoreggiatori dell'eroe, reo di aver accecato, anche se per salvare la vita sua e dei compagni, il mostruoso figlio di una divinità. Questo li farà bersaglio della vendicativa ostilità del dio e, senza considerare il resto della profezia, la loro flotta verrà impietrita e radicata sul fondo del mare (XIII 163). Posidone, che esercita in modo arbitrario e personalistico il potere sul suo regno pelagico, dopo il gesto punitivo ed ‘esemplare’ otterrà un altro immediato risultato: Alcinoο dirà infatti ai suoi: “Smettete di fornire scorta ai mortali, quando qualcuno / giunga alla nostra città” (XIII, 180-181). Riaccompagnare a casa gli uomini “per le umide vie del mare”, sebbene la terribile reazione del dio di fatto sia dipesa unicamente dall'*affaire* Polifemo, andrà evitato alla radice: d'ora in avanti la πομπή del naufrago, l'atto finale prescritto, per così dire, dal prontuario della ξενία, non dovrà più perpetuarsi.

ἀπολλήξωσι δὲ πομπῆς / ἀνθρώπων, μέγα δὲ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι. (“Ebbene ora, sì, la bellissima nave dei Feaci, / di ritorno da una scorta sul mare caliginoso, io voglio / fracassare, perché si trattengano e smettano di dare scorte / ad uomini. E con un gran monte voglio coprire la città.”)

³ La profezia del naufrago risalente a Nausitoo non è l'unica di cui si abbia notizia nell'antichità. Un paio, che troviamo in Euripide, mi sembrano di particolare interesse: in *Troiane* 438 Cassandra profetizza “i naufragi nel salso mare” (θαλάσσης θ' ἄλμυρᾶς ναύαγια) di Odisseo, mentre in *Ecuba* 1259-1261 Polimestore profetizza all'ex regina di Troia che “l'acqua del mare” la “inghiottirà, caduta dal pennone della nave.” Si vedano inoltre Euripide, *Ciclope*, 698-700 ed Erodoto, VIII, 96.

⁴ Cfr. Cozzo 2014, p. 11.

⁵ “Per i Feaci il rapporto con le navi ha una valenza preferenziale, in concomitanza con un modo di vivere pacifico e con la disponibilità a riportare in patria chiunque fosse andato fuori rotta.” (Di Benedetto 2010, p. 493)

2. Il naufragio come punizione divina

L'episodio e la sorte dei Feaci hanno posto in evidenza i temi della colpa e della responsabilità connessi al fenomeno del naufragio e dei suoi attori: il naufrago, chi lo accoglie e addirittura, solcando lo spazio marino, chi lo riporta a casa sua. Proprio a partire dall'*Odissea* è dunque possibile assumere un nuovo ordine di questioni: chi perdeva la nave e restava tra le onde costituiva, agli occhi degli altri, un soggetto colpevole, o almeno responsabile o corresponsabile della propria sventura? Il naufragio era una punizione, e quale poteva essere eventualmente la colpa all'origine di una simile disgrazia? E, inoltre, da chi veniva ritenuta tale e perché?

a. L'*Odissea* e il movente religioso

Se si osservano le circostanze in cui i testi letterari ci parlano di un naufragio, almeno per quanto concerne l'età arcaica, ci si accorge che a determinare il fenomeno e/o la salvezza delle sue vittime sono le divinità, la cui onnipotenza, capricciosa e spesso arbitraria, costituisce un fattore determinante, di sicuro all'interno dell'*Odissea*. Nelle pagine seguenti cercheremo di esaminare l'incidenza e la portata di una morale di tipo religioso alle origini di un naufragio e, conseguentemente, delle eventuali dinamiche di soccorso; ci addentreremo pertanto in quei luoghi del poema a partire dai quali riteniamo possibile ricavare una fenomenologia di cause dei diversi naufragi rappresentati nell'opera.

Le azioni illecite di Ulisse e soprattutto dei compagni generano una reazione forte e inesorabile da parte degli dèi, che nel corso della narrazione manifestano un'ampia gamma di sentimenti: a smuovere Posidone e a indurlo a colpire le sue vittime con la pena del naufragio sono di volta in volta aspra ira⁶, invidia⁷, terribile odio⁸, spietata e vendicativa crudeltà⁹, rancore¹⁰. Sentimenti non dissimili, in particolare quello dell'ira¹¹, animano Helios e Zeus dopo l'empio banchetto in Trinachia. Secondo Eumeo Odisseo "era venuto in odio a tutti gli dèi, / e molto."¹²

La sequenza degli eventi narrati nel libro XII, e ripresi poi nel XIX, permette una messa a fuoco di alcuni dati essenziali per sottoporre alla lente dell'analisi l'aspetto etico della questione. La profezia di Tiresia prima e le istruzioni di Circe poi, assicurano all'eroe piena consapevolezza delle prove ancora da superare e soprattutto della condotta da assumere per evitare il peggio. Sia l'indovino sia la maga¹³ assolvono una funzione fondamentale nella misura in cui rendono Odisseo edotto della stretta correlazione esistente fra inosservanza del sacro (non lasciare intatte "le vacche e le pingui greggi / del Sole"¹⁴) e certezza del naufragio ("rovina / per la nave e per i compagni"¹⁵): l'ingiunzione ricevuta, ancora di carattere preventivo, ovvero quella di tenersi lontano dall'isola del Sole per evitare "la più tremenda sciagura"¹⁶, non basta tuttavia a convincere Euriloco, che da navigato uomo politico

⁶ Fra i tanti luoghi cfr. *Od.* I 20, 69 e 77-78; V, 446; VI, 331-332; XI, 103.

⁷ IV, 181.

⁸ V, 340 e 423.

⁹ V, 290 e 377.

¹⁰ XI, 102.

¹¹ XII, 348 e 376 e XIX, 274-275.

¹² XIV, 366-367.

¹³ XII, 266-276.

¹⁴ XI, 108-110.

¹⁵ XI, 112-113 (ὄλεθρον / νηὶ τε καὶ ἐτάροις'). Cfr. anche 114-115.

¹⁶ αἰνότατον κακὸν (XII, 275).

porta dalla sua i compagni e invalida la proposta, avanzata da Odisseo, di proseguire la navigazione per evitare l'approdo. Egli commette, tuttavia, un errore di valutazione per così dire meteorologica e poi etico-religiosa¹⁷. Ulisse a quel punto è costretto ad accettare la soluzione comunque equilibrata di Euriloco (sostare una notte e ripartire l'indomani mattina), ma costringe tutti a fare "un giuramento solenne"¹⁸: "nessuno uccida con maligna scelleratezza (ἀτασθαλίῃσι κακῆσιν) / né vacca né pecora alcuna"¹⁹. Ecco configurarsi la colpa dei compagni, già significativamente enunciata nel proemio dell'opera (I, 7) in riferimento a questo episodio: si tratta di una forma di folle e orgogliosa presunzione²⁰ che qui causa il naufragio e la conseguente morte nelle acque della Trinachia²¹: "the gods' intervention is the visible expression of the companions' loss of morale, discipline, and good judgment."²²

Odisseo, pur non essendosi macchiato dell'empio crimine, paga, sebbene in modo diverso, per l'azione dei compagni. Risulta operante una sorta di trasferimento di colpa per contiguità nella misura in cui accompagnarsi a uomini inosservanti di norme divine determina un coinvolgimento nella pena ed una forma di ineludibile corresponsabilità, una condizione, come vedremo, che si ritrova anche nella tragedia. Così, Ulisse subisce un ennesimo naufragio (XIX, 273-276):

ἀτὰρ ἐρίηρας ἐταίρους
ᾠλεσε καὶ νῆα γλαφυρὴν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
Θρινακίης ἄπο νήσου ἰών· ὀδύσαντο γὰρ αὐτῷ
Ζεὺς τε καὶ Ἥελιος· τοῦ γὰρ βόας ἔκταν ἐταῖροι.

i fidati compagni
e la concava nave li perse nel mare colore del vino,
andando via dall'isola di Trinachia: in odio lo presero
Zeus e il Sole, perché i suoi compagni uccisero le vacche.

La dimensione etica della colpa e la strategia narrativa con cui il poeta la rappresenta trova un'interessante analogia nell'episodio di Eolo, dove i meccanismi messi in atto sono i medesimi.

¹⁷ Cfr. XII, 286-290: viaggiare di notte, secondo lui, significa affrontare "venti ostili" e "rovina di navi" che portano alla "precipite morte... pur contro il volere degli dèi possenti." Cfr. inoltre I, 33-34.

¹⁸ XII, 298: ἀλλ' ἄγε νῦν μοι πάντες ὁμόσσετε καρτερὸν ὄρκον. Sul giuramento e sul suo rapporto con la preghiera e la maledizione all'interno dell'*Odissea* si veda Giordano 1999b, pp. 11-45.

¹⁹ XII, 300-301.

²⁰ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. ἀτάσθαλος: ««follement orgueilleux» e «violent», employé à côté de ὀβριμοεργός, ἀνόσιος, etc., qualifiant des hommes; peut aussi qualifier des acts, des paroles, etc. [...] ἀτασθαλῖαι pl. toujours chez Hom. «acte de violence et d'orgueil»;». Per il tema della ἀτασθαλίη nell'*Odissea* si vedano in particolare Friedrich 1987, Fuqua 1991 (p. 51 sgg), Bakker 2013 (pp.114-118) e Loney 2019 (pp. 72-74 e 80-84). Quest'ultimo spiega che "ἀτασθαλῖαι denotes reckless indifference in the face of a warning of certain retribution" (p. 80) e che "ἀτασθαλῖαι only exist as a retrospective judgment on the character of agents once the final results of their actions can be seen." (p. 83)

²¹ Cfr. Di Benedetto 2010, p. 679: "in XII 300 c'è nell'uso del termine (rafforzato con κακῆσιν) un risvolto polemico contro Euriloco, che aveva accusato di aver agito con scelleratezza (X 437 ἀτασθαλίῃσιν) lo stesso Ulisse, nel senso che sarebbe stato lui a provocare la morte dei compagni nell'episodio del Ciclope. Successivamente, il termine ἀτασθαλῖαι si specializza come qualificante il comportamento dei pretendenti. Questo slittamento del referente dai compagni ai pretendenti è uno snodo fondamentale per l'impianto strutturale dell'*Odissea*." Cfr. anche Andreani 1997, p. 95: "Va notato che il destino dei compagni di Odisseo costituisce l'anticipazione di quello che sarà il destino dei Proci; peccando cioè ὑπὲρ μόνον sperimentano il peggio ὑπὲρ μόνον, rappresentando un esempio tipico della eticizzazione dei protagonisti di *Iliade* ed *Odissea*, secondo la quale si salva solo chi segue i principi morali e la legge della giustizia; ovvero Odisseo è l'unico a non partecipare all'empia uccisione delle vacche del sole in Trinachia, cui segue l'episodio di naufragio presso Capo Malea, nel quale è il solo a salvarsi."

²² Segal 1992, p. 509.

Dopo un mese di ospitalità, Odisseo chiede di poter riprendere il mare per tornare a Itaca insieme ai compagni e il dio signore dei venti non solo dà loro un otre eccezionale che contiene ben serrati gli ululanti uragani, ma lo lega lui stesso dentro la nave “con una splendida corda / d’argento, perché niente, anche poco, fuori rotta spirasse” (X, 22-23), lasciando a soffiare solo Zefiro per condurli a casa. Ciononostante, gli infidi compagni apriranno l’otre, credendo di trovarvi oro e argento, e la nave, dopo una terribile tempesta scatenata dall’infuriare dei venti, tornerà all’isola Eolia. Qui Ulisse, insieme a un araldo e a un compagno, si reca nuovamente alla dimora del dio, che chiede ragione di questo inaspettato ritorno e ribadisce la “molta premura” (X, 65) offerta per consentire un viaggio sicuro. Odisseo risponde (X, 68-69):

ἄσάν μ' ἔταροι τε κακοὶ πρὸς τοῖσι τε ὕπνος
σχέτλιος. ἄλλ' ἀκέσασθε, φίλοι· δύναμις γὰρ ἐν ὑμῖν.

A rovina gli inetti²³ compagni mi addussero e oltre a loro il sonno sciagurato²⁴. Ma voi ponete rimedio, miei cari: ne avete il potere.

Dopo aver ricevuto ospitalità e aiuto per il rientro in patria, Odisseo viene cacciato malamente e abbandonato dai numi a causa dell’insensatezza (ἄφραδίησιν, v. 27) e della follia (ματίη, v. 79) di cui hanno dato prova i compagni aprendo sconsideratamente l’otre dei venti²⁵. Le cure e l’assistenza prima fornite vengono ora loro negate; in quanto colpevoli di empietà, non sono più degni di soccorso e il movente, di origine religiosa, legittima l’inversione dell’agire divino, che da ausiliare diventa respingente e nemico (X, 72-75):

ἔρρ' ἐκ νήσου θᾶσσον, ἐλέγχιστε ζῳόντων·
οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν

²³ Trovo infelice, in questo caso, la resa di *κακοὶ* con “inetti”. L’idea, a mio avviso, è quella propria della malignità, della cattiveria.

²⁴ Cfr. XII, 370-373: οἰμῶξας δὲ θεοῖσι μετ' ἀθανάτοισι γηγόνευσ' / - 'Ζεῦ πάτερ ἦδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες, / ἦ με μάλ' εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλεῖ ὕπνω, / οἱ δ' ἔταροι μέγα ἔργον ἐμητίσαντο μένοντες.' (“E scoppiato in gemiti agli dèi immortali gridai: / ‘O Zeus padre e voi altri dèi beati sempiterni, è chiaro, / per la mia rovina mi addormentaste di un sonno spietato, / e i compagni, lì restando, concepirono il grande misfatto’). I due episodi sono accomunati anche dalla presenza del sonno crudele-spietato, che nel poema si contrappone a un sonno buono, come quello ristoratore che Atena versa sugli occhi di Odisseo al suo arrivo a Scheria (V, 491-493) o quello “soave, compatto, dolcissimo, somigliante da vicino alla morte” che “a lui sulle palpebre scendeva” disteso sul ponte della nave dei Feaci durante il viaggio di accompagnamento a Itaca (XIII, 79-80). Mentre nel X libro il “dolce sonno” (31) prende Ulisse sfinito per aver guidato la nave per nove giorni di fila senza aver mai concesso il cambio a nessuno dei suoi, nel XII sono gli dèi tutti a farlo addormentare di un “dolce sonno” (338), e non per la sua stanchezza (questa non era stata di certo una colpa nella vicenda di Eolo), ma per far sì che i compagni violassero le vacche del Sole e in tal modo rovinassero se stessi e il loro capo. Sono le divinità olimpiche, Zeus in testa, ad agire artatamente contro i mortali, ma il πολύμητις Odisseo ne sventa in qualche modo la premeditazione e gridando (XII, 370) rinfaccia loro la malevolenza agita in cambio della sua richiesta di aiuto. Prova dell’autonomia e dell’eccellenza dell’eroe, anche in veste di oratore – e, si direbbe, pure di aedo e narratore –, è il rifiuto dell’espressione formulare γλυκὺν ὕπνον (338) impiegata prima che il sacrilegio venisse compiuto: adesso che, al risveglio, Ulisse vede compiuto dinanzi a sé il disegno degli dèi, attribuendo loro la matrice della sua stessa rovina, nell’accurato discorso di protesta definisce il sonno non più “dolce”, ma “spietato” (372). “Interessante è anche il fatto che in XII 366 venga usata (da Ulisse in quanto narratore) l’espressione formulare νήδυμος ὕπνος, quando lo scempio è stato già compiuto (e narrato), ma ancora Ulisse, in quanto personaggio del poema, non ne è venuto a conoscenza.” (Di Benedetto 2010, p. 686)

²⁵ Anche in Trinachia la causa è la medesima, come chiarisce bene Segal, p. 508: “The underlying cause of the catastrophe is the men's own folly, not the gods' malevolence. The gods merely make use of the weakness of mortal flesh (Odysseus' somnolence) to give the companions the space and freedom in which to destroy themselves.”

ἄνδρα τόν, ὅς τε θεοῖσιν ἀπέχθεται μακάρεσσιν.
[ἔρρ', ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπεχθόμενος τόδ' ἰκάνεις.]

“Via dall’isola, subito, tu che dei viventi sei il più spregevole.
Non mi è lecito dare assistenza né scorta di viaggio
a un uomo di tal fatta, che sia in odio agli dèi beati.
Vattene via, perché questo tuo arrivo è in odio agli immortali”.

Le gravi e imperdonabili responsabilità dei compagni coinvolgono Odisseo e, dinanzi alle coste della Trinachia, comporteranno l’esiziale punizione del naufragio. È sempre nelle mani degli dei la rovina o la salvezza dei mortali²⁶, e le stesse Simplegadi divengono un simbolo della loro invalicabile onnipotenza: “di lì mai sfuggì nave di uomini che vi fosse giunta, / ma tavole di navi e insieme corpi di uomini trascinano via / le ondate del mare e i vortici di fuoco funesto”²⁷. L’unica eccezione era stata la nave Argo, sottratta alla distruzione solo per intercessione di Era che aveva a cuore Giasone.²⁸

Va posta attenzione, tuttavia, alla differente consistenza etico-religiosa che caratterizza il naufragio scatenato da Posidone e quello conseguente all’empio banchetto in Trinachia: mentre quest’ultimo si iscrive in una più moderna concezione della giustizia divina, che fa capo a Zeus – qui garante ed esecutore materiale – e che prevede la punizione dell’irresponsabilità morale dei compagni evidenziata dal narratore, il primo rimane il frutto di una primitiva antropomorfa rappresaglia messa in atto da Posidone con spirito di personale e rancorosa vendetta.²⁹

L’interdipendenza tra giustizia e naufragio, e dunque la sussistenza di un’etica della colpa come sistema regolativo delle dinamiche di accoglienza o di respingimento, emerge anche dalle parole di Nestore in un passo della Telemachia (III, 130-135):

αὐτὰρ ἐπεὶ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν,
βῆμεν δ' ἐν νήεσσι, θεὸς δ' ἐκέδασσεν Ἀχαιοῦς,

²⁶ È questo l’approdo fin cui si era spinto Vetta 2001 (p. 205) al termine della sua analisi sull’*oinochoe* del naufragio che abbiamo già avuto modo di esaminare (cfr. cap. II, § 2): “Il naufragio è un evento davvero importante dell’*Odissea*, [...] ma qual era il significato culturale della sua riproduzione su ceramica? Come intendeva quell’oggetto colui che lo aveva commissionato? Certo è qualcosa che rinvia in primo luogo all’ascolto dell’epos; e tuttavia con la scelta del tema si è voluto esprimere un valore più profondo che non la semplice competenza del patrimonio narrativo. La duplice immagine, di salvazione e di morte per trasgressione di un precetto divino, è un monito di tipo religioso. [...] Sulla *oinochoe* di Monaco non c’è lo spirito eroico della guerra, ma l’uomo governato dalle leggi divine.”

²⁷ XII, 66-68: τῇ δ' οὐ πῶ τις νηὺς φύγεν ἀνδρῶν, ἢ τις ἵκηται, / ἀλλὰ θ' ὁμοῦ πίνακας τε νεῶν καὶ σώματα φωτῶν / κύμαθ' ἄλδς φορέουσι πυρός τ' ὀλοοῖο θύελλαι. Sulla geografia simbolica degli stretti e in particolare sulla figurazione mitica delle cosiddette rupi erranti o “cozzanti” si vedano gli studi di Angelini, segnatamente quello del 2016, in particolare p. 85 sgg.

²⁸ Cfr. XII, 69-72.

²⁹ Cfr. Segal 1992, p. 507: “When he describes the culminating disaster of his travels, the shipwreck off Thrinacia, he attributes both destructiveness and helpfulness to Zeus: Zeus destroys the ship by lightning (12.415f.; cf. 7.250), and Zeus prevents Scylla's reappearance (12.445f.). In noting this helpful intervention, Odysseus here gives Zeus the paternal epithet, “father of gods and men” (12.445). This shipwreck, unlike that of book 5, is under the sign of Zeus, not Poseidon, for it is not merely the result of a specific god’s personal animosity but has a claim to justice. Odysseus’ explicit mention of Zeus at this point may reflect his recognition of the justice of his companions’ doom. He had recently learned from Calypso, shortly after Hermes’ visit to her island (12.389f.), that the agent of destruction is Zeus, but he also knows that Zeus has taken over from Helios the task of punishing a human transgression against divine prerogatives (cf. 12.374-88).” Cfr. anche pp. 511-512 e Bakker 2013, pp. 132-133. Inoltre, per un’analisi delle questioni etiche di colpevolezza da parte di Odisseo e compagni e più in generale nel poema, dell’ira di Helios e Posidone e delle connesse punizioni divine si veda altresì Fenik 1974, pp. 208-230.

καὶ τότε δὴ Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μῆδετο νόστον
Ἀργείοισι', ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι
πάντες ἔσαν· τῷ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον
μήνιος ἐξ ὀλοῆς γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης [...].

Ma dopo che distruggemmo l'alta città di Priamo,
e sulle navi andammo via e un dio disperse gli Achei,
allora Zeus pensò nella sua mente un doloroso ritorno
per gli Argivi, perché non tutti furono avveduti e giusti.
Perciò molti di loro andarono incontro a triste destino per l'ira
funesta della dea dagli occhi lucenti, la forte figlia del forte padre.

Nestore racconta a Telemaco il viaggio degli Argivi via mare dopo la distruzione di Ilio. Il “doloroso ritorno”, concepito da Zeus e attuato per mezzo di Atena (in preda all’ “ira funesta”), diventerà “triste destino” in quanto gli Achei saranno vittime di naufragio, non tutti, ma quelli che – nell’ottica divina – non “furono avveduti e giusti”³⁰. Questo segmento legato ai *nostoi* degli eroi e all’offesa nei confronti di Atena punitrice trova un interessante riscontro nella parte iniziale del V libro, quando Hermes, volato a Ogigia per comunicare a Calipso la determinazione del concilio celeste, riferendosi a tutti coloro “che combatterono per la rocca di Priamo / per nove anni, e al decimo, distrutta la rocca, tornarono a casa” (106-107), così afferma (108-109):

ἀτὰρ ἐν νόστῳ Ἀθηναίην ἀλίτοντο,
ἦ σφιν ἐπῶρσ' ἀνεμόν τε κακὸν καὶ κύματα μακρά.

Ma nel ritorno offesero Atena, che contro di loro
suscitò un vento maligno e lunghi marosi.

Il verbo ἀλιταίνω, impiegato per indicare la causa del castigo divino, rimanda alla nozione di colpa, spesso morale o religiosa, e anche a quella di offesa, torto³¹; si tratta del lemma adoperato in almeno altri due casi di naufragio provocato da un dio³². In uno di questi si possono rintracciare alcuni elementi apparentemente collaterali che rendono lo specifico contesto narrativo alquanto significativo. Siamo alla fine del IV libro allorquando Penelope, venuta a sapere della partenza silenziosa di Telemaco, si dispera perché è convinta che il figlio perirà naufrago e senza κλέος:

νῦν αὖ παῖδ' ἀγαπητὸν ἀνιρέψαντο θύελλαι
ἄκλέα ἐκ μεγάρων, οὐδ' ὀρμηθέντος ἄκουσα.³³

E ora anche l'amato figlio hanno rapito senza fama³⁴
le tempeste, via da casa. Lui è partito e io nulla ho saputo.

³⁰ Cfr. Segal 1992, p. 491.

³¹ Vd. Chantraine 2009³, s.v. ἀλείτης.

³² *Od.* IV, 378 e 807.

³³ *Od.* IV, 727-728. Cfr. anche i versi successivi (729-731): “Oh sciagurate, e voi, nessuna di voi concepì il pensiero / di destarmi dal letto, pur bene in mente sapendo, / quando lui salì sulla nera concava nave.” Anche qui il sonno è foriero di sventure per chi ne è vittima.

³⁴ Ho invertito personalmente la posizione fra “le tempeste” e “senza fama”, anticipando opportunamente la traduzione di ἀκλέα.

Poco dopo, alla sorella Iftime apparsale in sogno sotto la forma di un simulacro creato da Atena, dice: “e ora anche l’amato figlio è partito su una concava nave, [...] è per lui che io tremo e ho paura che gli capiti qualcosa [...] sul mare”³⁵. Subito prima, del resto, era stata la stessa Iftime a rassicurare la sorella: “tuo figlio... non è uno scellerato (ἀλιτήμενός) agli occhi degli dèi”³⁶. Ecco che il tema della colpa viene utilizzato anche qui, sebbene in forma negativa, allo scopo di tranquillizzare Penelope in merito al suo timore di naufragio ai danni di Telemaco: Iftime conforta la sorella spiegandole che la buona condotta del figlio nei riguardi degli dèi – o, per meglio dire, l’assenza di un empio comportamento – non potrà causargli ciò per cui sua madre trema di paura. Questi episodi confermano quanto l’*Odissea* sia integralmente permeata di una morale religiosa³⁷ da cui discendono le regole e i comportamenti sociali.³⁸

b. Un caso esemplare: il naufragio di Aiace di Oileo

Esiste, potremmo dire, un ‘caso di scuola’, che dal poema omerico attraversa la letteratura greca e passa poi in quella latina: si tratta di Aiace di Oileo, valoroso combattente argivo reduce dalla guerra di Troia, punito da Atena e Posidone con un funesto naufragio per ragioni che le fonti non presentano in modo uniforme. Il primo luogo in cui è fatta menzione della pena subita dall’eroe è ancora una volta il IV libro dell’*Odissea* (499-510):

Αἴας μὲν μετὰ νηυσὶ δάμῃ δολιχηρέτμοισι·
 Γυρῆσιν μιν πρῶτα Ποσειδάων ἐπέλασσε
 πέτρῃσιν μεγάλῃσι καὶ ἐξεσάωσε θαλάσσης·
 καὶ νύ κεν ἔκφυγε κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ,
 εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ’ ἄασθη·
 φῆ ῥ’ ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης.
 τοῦ δὲ Ποσειδάων μεγάλ’ ἔκλυεν αὐδῆσαντος·
 αὐτίκ’ ἔπειτα τρίαينαν ἑλὼν χερσὶ στιβαρῇσιν
 ἤλασε Γυραίην πέτρην, ἀπὸ δ’ ἔσχισεν αὐτήν·
 καὶ τὸ μὲν αὐτόθι μείνε, τὸ δὲ τρύφος ἔμπεσε πόντῳ,
 τῷ ῥ’ Αἴας τὸ πρῶτον ἐφεζόμενος μέγ’ ἄασθη·
 τὸν δ’ ἐφόρει κατὰ πόντον ἀπείρονα κυμαίνοντα.

Aiace con le sue navi dai lunghi remi peri.
 Prima Posidone lo fece arrivare alle Ghiree,
 le grandi rupi, e lo salvò dal mare.
 E sarebbe sfuggito al destino, sebbene in odio ad Atena,
 se non diceva parola superba, nella mente accecato.
 Disse che era sfuggito al grande abisso del mare contro il volere degli dèi.
 Lo udì parlare fuori misura Posidone,

³⁵ *Od.* IV, 817-821 *passim*. Cfr. anche 842-843.

³⁶ *Od.* IV, 807.

³⁷ Fenik 1974, nelle pagine già citate (cfr. *supra*, nota 29), ribadisce più volte che “the religious and moral outlook of the *Odyssey* is not uniform” (p. 211).

³⁸ Sui temi della morale religiosa (con particolare riferimento a Helios, Posidone e Zeus), dell’etica e della responsabilità all’interno dell’*Odissea*, oltre al classico Adkins 1987, si vedano in particolare Fuqua 1991, Yamagata 1993, Williams 2007 (pp. 63-91), Bakker 2013 (pp. 96-134), Loney 2019 (pp. 77-118), Cantarella 2021, pp. 349-383.

e subito afferrato il tridente con le sue mani possenti
percosse la rupe Ghirea e la spezzò;
una parte rimase lì, l'altro pezzo cadde nel mare,
quello su cui Aiace prima, seduto, fu preso da cecità nella mente:
lo spuntone di roccia lo portò giù nel mare ondosso interminato.

Il passo rivela chiaramente la colpa commessa dall'eroe, un caso di ὕβρις punita senza indugio (αὐτίκ', 506) da Posidone³⁹. Torneremo tra poco su questi versi.

Il mito della morte di Aiace d'Oileo è al centro di uno dei carmi di lotta civile di Alceo. Pur avendo attinto alla tradizione epica di quel racconto, il poeta offre una differente eziologia della nemesis divina fin qui osservata. Non è questa certamente la sede per addentrarsi in questioni ecdotiche e papirologiche concernenti la trasmissione diretta del testo pervenutoci in condizioni di frammentaria lacunosità⁴⁰, tuttavia è necessario inquadrare l'ode nel suo contesto di riferimento politico e culturale. Sebbene fosse più frequente nel genere corale che in quello monodico, dove casi pur non numerosi sono comunque attestati⁴¹, Alceo recupera una storia esemplare dell'epica antica per illustrare, attraverso il mito prescelto, un avvenimento a lui contemporaneo.⁴² Il fr. 298 Voigt di Alceo⁴³ prende l'avvio dal tradimento di Pittaco, e il mito di Aiace – spiega Tarditi – vi assume una funzione paradigmatica: “come Aiace si era macchiato di ἀσέβεια⁴⁴ strappando Cassandra dalla statua di Atena, lo stesso aveva fatto Pittaco violando il giuramento stretto con l'eteria di Alceo. Come gli Achei furono colpiti dalla tempesta per non aver vendicato il sacrilegio, così i Mitilenesi verranno puniti dagli dei se accetteranno la presenza dell'empio tiranno”.⁴⁵ Leggiamo adesso il testo del componimento lirico:

³⁹ Cfr. S. West 1981, pp. 289-290, nota a III 135: “Il poeta è reticente sulla causa dell'ira di Atena, ma autori più tardi sono unanimi nel ritenere che essa fu suscitata da Aiace d'Oileo, il quale sacrilegamente tentò di violare Cassandra che si era rifugiata nel tempio di Atena; l'armata greca nella sua totalità incorse nell'ira di Atena per aver trascurato di punire questo oltraggio. La descrizione della morte di Aiace (IV 499 sgg) presuppone senz'altro questa colpa o qualcosa di simile; il poeta conosce l'episodio ma non vuole richiamare l'attenzione su di esso.” S. West sicuramente fa riferimento allo scolio 135b1 a *Odisea*, III, 135 (ed. Pontani 2010) nel quale viene esplicitata la causa dell'ira di Atena nei riguardi degli Achei salpati da Troia: “ἐπεὶ Αἴαντα τὸν Λοκρὸν οὐκ ἐκόλασαν βιασάμενον ἐν τῷ ἱερῷ αὐτῆς τὴν Κασάνδραν” (“poiché non punirono il locrese Aiace che aveva usato violenza contro Cassandra nel tempio della stessa Atena”). Cfr. inoltre Di Benedetto 2010, p. 314, nota a 499 sgg: “Che Aiace di Oileo non fosse morto a causa dell'ira di Atena per punirlo dell'atto sacrilego compiuto contro Cassandra e contro la dea stessa, era questo un punto importante che aveva grandi implicazioni. Ciò voleva dire che per le difficoltà e gli aspri disagi subiti dai Greci dopo la conquista di Troia non c'era solo la motivazione costituita dalla colpa di Aiace, e che l'ira di Atena che ne conseguì era un dato di un quadro più ampio entro il quale appariva predominante la volontà, tutt'altro che benevola, di Zeus.” Cfr. infine *ibid.*, p. 315, nota a 500 sgg: “Per Aiace, invece, una volta arrivato nelle Cicladi, il più era fatto, e la rotta si presentava agevole, costeggiando l'Eubea, fino alla Locride. Non erano previsti tratti pericolosi. Aiace credé di poter fare senza difficoltà il pezzo che restava; ed estese questo senso di sicurezza anche al percorso già fatto. E su questa base pronunziò la frase blasfema, il vanto che gli procurò la morte.”

⁴⁰ Si vedano, a tal proposito, gli studi specifici di Lloyd-Jones 1968, Tarditi 1969, Gallavotti 1970, Fowler 1979.

⁴¹ Basti pensare al carne alcaico per Melanippo (fr. 38a V.) contenente il mito di Sisifo o alla celeberrima ode saffica nella quale la poetessa utilizza il mito di Elena per rendere comprensibile a tutti e con estrema facilità l'irresistibile potenza dell'amore (fr. 16 V., 3-6). Anche la struttura ad anello, come si vedrà, accomuna il fr. 16 V. di Saffo e il 298 V. di Alceo: vd. *infra* nota 47.

⁴² Cfr. Lloyd-Jones 1968, p. 128.

⁴³ L'*editio princeps* si deve a Merkelbach 1967.

⁴⁴ Diversamente la pensa Gallavotti 1970, p. 11: “Il carne non riguarda una generica colpa di ἀσέβεια, sibbene un preciso crimine di ἱεροσυλία.”

⁴⁵ Tarditi 1969, p. 89. Secondo lo studioso, Alceo ritiene che per gli Achei sarebbe stato meglio far fuori Aiace per castigarne la colpa e in tal modo stornare da loro l'ira di Atena.

[...]

Onta sull'uomo che commette il male:
gli sia legato un cappio intorno al collo
e muoia atrocemente lapidato.
Meglio sarebbe stato se gli Achei
avessero ammazzato quel sacrilego (θεοβλάβεντα):
avrebbero trovato, nel doppiare
il capo d'Ege, un mare più tranquillo.
Lei, la figlia di Priamo, s'avvinghiava
alla statua di Atena predatrice
là dentro il tempio, stretta alla sua guancia,
mentre i nemici entravano in città.
[...] e insieme anche Deifobo
uccisero, e un lamento dalle mura
s'innalzò, mentre grida di fanciulli
empivano la vasta piana d'Ilio.
Furia di morte, Aiace entrò nel tempio (ναύωι)
della vergine (ἄγνας) Atena, che fra tutti
i beati celesti è coi mortali
spregiatori di dèi (θεοσύλαιοι) la più spietata (αἰνοτάτα).
Con entrambe le mani egli, il Locrese,
empio (ὑβριστῶν) strappò (ἔλων) la vergine dal santo (σέμνωι)
simulacro, e la figlia non temette
di Zeus, che regge i fati della guerra
e agghiaccia con lo sguardo. Ma terribile (δῆϊνον)
lei lo fissò di sotto i sopraccigli,
livida, e lo scagliò nel cupo mare:
poi levò buio turbine di venti.⁴⁶

L'*incipit* corrotto della lirica evoca una colpa commessa e, di seguito, l'auspicato castigo per impiccagione o lapidazione. Gli interpreti sono pressoché tutti concordi, considerato altresì il riferimento del v. 47⁴⁷, nel riconoscere in Pittaco (o tutt'al più in suo padre) il destinatario del violento attacco alcaico⁴⁸. Significativa, ai fini del nostro discorso, è la sezione mitica, in cui viene raccontato l'episodio del sacrilegio perpetrato da Aiace di Oileo nel tempio di Atena "mentre i nemici entravano in città". La colpa dell'eroe, punita da Atena e non da Posidone, non è quella che abbiamo visto nel IV dell'*Odissea*: l'ira della dea, che colpisce insieme al responsabile tutta la flotta achea, è scatenata dall'empio gesto di Aiace che strappa Cassandra "dal santo simulacro", violando così il diritto di asilo dei supplici⁴⁹. Tale esplicito riferimento al grave oltraggio compiuto non è presente nel testo

⁴⁶ Fr. 298 V. L'estrema lacunosità del testo ci induce, esplicitando tra parentesi i termini originali rilevanti per la nostra analisi, a riportare la sola traduzione italiana di Nuzzo 2011 (p. 125), che si rifà all'edizione di Voigt 1971 "con integrazioni" (p. 107).

⁴⁷ Elemento, questo, che lascia ipotizzare una *Ringkomposition*, presente in numerosi testi monodici, incluso il summenzionato fr. 16 V. di Saffo. Vd. *supra* nota 41.

⁴⁸ A differenza di Lloyd-Jones 1968 e Tarditi 1969, Gallavotti 1970 (p. 21 sgg) propone una tesi di segno contrario molto articolata.

⁴⁹ Cfr. Mazzoldi 1997, p. 11. Su santuari, supplica e *asylia* vedere Giordano 1999a, in particolare pp. 179-182.

omerico⁵⁰, se non in forma del tutto implicita in quel “sebbene in odio ad Atena”⁵¹. Qui l’eroe, nonostante l’odio della dea, in un primo momento era riuscito ad evitare il naufragio – “e sarebbe sfuggito al destino”, viene precisato – perché “lo salvò dal mare” Posidone, ma la “parola superba e fuori misura” portò Aiace, “nella mente accecato”, alla sua stessa rovina e il dio da salvatore divenne inesorabile punitore. Nel testo di Alceo, invece, non c’è traccia di Posidone e l’attenzione si focalizza esclusivamente sull’episodio di Cassandra⁵². Ci sono almeno un paio di elementi che meritano di essere evidenziati. Il primo, di carattere lessicale, permette di inscrivere la condotta dell’eroe, sia nell’*epos* che nella lirica, all’interno della medesima cornice etica: benché la ὕβρις non venga esplicitamente nominata nel passo omerico, dal testo tuttavia emerge inequivocabile la sua matrice nel processo colpa-pena, così come non lascia dubbi nell’ode monodica il verbo impiegato (ὕβρισσ’) per descrivere l’atto empio. Se nel primo caso Aiace si rende colpevole col solo uso della parola, nel secondo lo fa passando all’azione e compiendo un gesto di violenza fisica. Tuttavia, ed è questo l’altro elemento che mi preme porre in risalto, non rileva in alcun modo il fatto che l’eroe eserciti quella forma di violenza fisica nei confronti di una donna, per di più principessa quale era Cassandra⁵³, ma che egli trasgredisca una norma religiosa⁵⁴: non era consentito entrare nel sacro tempio di Atena e violare una supplice protetta dal “santo simulacro” della dea. Ancora una volta il vocabolario impiegato ci restituisce la cornice culturale entro cui si muovono le azioni degli uomini: il lessico alcaico del sacro (θεοβλάβεντα, ναύωι, ἄγνας, θεοσύλαιοι, σέμνωι) fornisce le coordinate per leggere e interpretare il panorama etico di riferimento cui ancorare – mi si passi la tragica ironia – la figura del naufrago.

c. Un’evoluzione del paradigma: Aiace di Oileo nelle *Troiane* di Euripide

Il mito di Aiace di Oileo e la ὕβρις perpetrata ai danni della dea vengono evocati anche nel prologo delle *Troiane* di Euripide⁵⁵ (61-97):

⁵⁰ Cfr. *supra* nota 39.

⁵¹ È interessante, a tal proposito, una testimonianza di Strabone che, nel XIII libro della *Geografia*, concernente l’Asia Minore, nella sezione relativa alla Troade (XIII 1, 40) specifica che Aiace era odioso ad Atena (ἀπεχθανόμενον μὲν τῇ Ἀθηνᾷ) né più né meno degli altri Greci dal momento che tutti avevano preso parte alla profanazione del suo tempio (ἀπάντων γὰρ εἰς τὸ ἱερὸν ἀσεβησάντων ἅπασιν ἐμήνιεν).

⁵² Di tale vicenda l’ode monodica costituisce per noi la più antica attestazione, essendo andati perduti i poemi del *Ciclo*. Cfr. Kasprzyk – Vendries 2012, pp. 76-77: “L’histoire d’Ajax, fils d’Oilée, était à l’origine racontée dans les poèmes du Cycle épique. D’après la *Prise d’Ilion* d’Arctinos de Milet, Ajax voulut violer Cassandre et l’arracha à une statue d’Athéna qu’il fit tomber. Sa mort était racontée dans les *Retours* d’Agias de Trézène, qui établissaient un lien entre l’impiété d’Ajax et le retour catastrophique des Grecs, dû à la colère d’Athéna. Dans le chant III de l’*Odyssée*, Nestor évoque la colère de la déesse et raconte le naufrage des Grecs, mais sans l’associer au crime d’Ajax.” Queste informazioni furono riportate attraverso una sintesi da Proclo nella *Crestomazia*, opera per noi perduta ma a sua volta riassunta nella *Biblioteca* del bizantino Fozio. Per una sintesi delle diverse fonti relative al mito di Aiace di Oileo nell’antichità greca e romana si veda Fernandelli 1996, pp. 105-106, nota 19.

⁵³ Cfr. cap. IV, nota 66.

⁵⁴ Cfr. Rösler 1988, p. 207: “Alcée renonce à décrire la réaction de Cassandre qui reste une victime tout à fait passive.” E inoltre Mazzoldi 1997, p. 10: “Ad Alceo non interessa precisare che cosa accada a Cassandra, non vuole essere questo l’argomento del carne; costei non è la principale vittima, ma il mezzo attraverso il quale viene compiuto l’oltraggio, di lei rimane soltanto un’immagine di statuaria immobilità. Quel che, a mio avviso, interessa ad Alceo, perché funzionale all’esemplarità dell’episodio mitico, è sottolineare l’esatta natura di questo oltraggio, cioè l’assoluto disprezzo di Atena e della sua divinità tutelare da parte di Aiace.”

⁵⁵ In merito si vedano gli studi di Pardini 1995, Rodighiero 2015 e Biga 2018. Un’interessante analisi comparativa tra il prologo euripideo in funzione di modello e il monologo divino che dà avvio all’azione dell’*Eneide* è offerta da Fernandelli 1996. Si segnala inoltre il commento di Kovacs 2018.

Aθ. [...] κοινώσει λόγους
καὶ συνθελήσεις ἂν ἐγὼ πράξαι θέλω;
Πο. μάλιστ'· ἀτὰρ δὴ καὶ τὸ σὸν θέλω μαθεῖν·
πότερον Ἀχαιῶν ἤλθες οὔνεκ' ἡ Φρυγῶν;
Αθ. τοὺς μὲν πρὶν ἐχθροὺς Τρῶας εὐφραῖναι θέλω,
στρατῶι δ' Ἀχαιῶν νόστον ἐμβαλεῖν πικρόν.
Πο. τί δ' ὧδε πηδᾷς ἄλλοτ' εἰς ἄλλους τρόπους
μισεῖς τε λῖαν καὶ φιλεῖς ὃν ἂν τύχῃς;
Αθ. οὐκ οἶσθ' ὑβρισθεῖσάν με καὶ ναοὺς ἐμούς;
Πο. οἶδ'· ἥνίκ' Αἴας εἴλκε Κασσάνδραν βίαι.
Αθ. κοῦ δεῖν' Ἀχαιῶν ἔπαθεν οὐδ' ἤκουσ' ὕπο.
Πο. καὶ μὴν ἔπερσάν γ' Ἴλιον τῶι σῶι σθένει.
Αθ. τοιγάρ σφε σὺν σοὶ βούλομαι δρᾶσαι κακῶς.
Πο. ἔτοιμ' ἂ βούλῃ τὰπ' ἐμοῦ. δράσεις δὲ τί;
Αθ. δύσνοστον αὐτοῖς νόστον ἐμβαλεῖν θέλω.
Πο. ἐν γῇ μενόντων ἢ καθ' ἄλμυράν ἄλα;
Αθ. ὅταν πρὸς οἴκους ναυστολῶσ' ἀπ' Ἰλίου.
καὶ Ζεὺς μὲν ὄμβρον καὶ χάλαζαν ἄσπετον
πέμψει, δνοφώδη τ' αἰθέρος φυσήματα·
ἐμοὶ δὲ δώσειν φησὶ πῦρ κεραύνιον,
βάλλειν Ἀχαιοὺς ναῦς τε πιμπρᾶναι πυρί.
σὺ δ' αὖ, τὸ σόν, παράσχες Αἰγαῖον πόρον
τρικυμίαις βρέμοντα καὶ δίναις ἄλός,
πλήσον δὲ νεκρῶν κοῖλον Εὐβοίας μυχόν,
ὥς ἂν τὸ λοιπὸν τᾶμ' ἀνάκτορ' εὐσεβεῖν
εἰδῶσ' Ἀχαιοὶ θεοὺς τε τοὺς ἄλλους σέβειν.
Πο. ἔσται τάδ'· ἡ χάρις γὰρ οὐ μακρῶν λόγων
δεῖται· ταραῶξ πέλαγος Αἰγαίας ἄλός.
ἄκται δὲ Μυκόνου Δήλιοί τε χοιράδες
Σκυρὸς τε Λῆμνός θ' αἱ Καφήρειοί τ' ἄκραι
πολλῶν θανόντων σώμαθ' ἔξουσιν νεκρῶν.
ἀλλ' ἔρπ' Ὀλυμπον καὶ κεραυνίους βολὰς
λαβοῦσα πατρὸς ἐκ χερῶν караδόκει,
ὅταν στράτευμ' Ἀργεῖον ἐξιῇ κάλως.
μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις
ναοὺς τε τύμβους θ', ἱερὰ τῶν κεκμηκότων·
ἐρημίαι δούς <σφ> αὐτὸς ὦλεθ' ὕστερον.

AT. [...] condividerai i miei discorsi e parteciperai a ciò che io desidero compiere?

PO. Sicuramente; ma voglio conoscere anche la tua posizione: è per gli Achei che sei venuta o per i Frigi?

AT. I Troiani, che prima erano a me odiosi, voglio render lieti, all'esercito degli Achei, invece, infliggere un amaro ritorno.

PO. Ma come mai salti così da un atteggiamento all'altro e senza misura odii e ami chi ti capita?

AT. Non sai che ho subito oltraggio io e il mio tempio?

PO. Lo so, quando Aiace trascinò via Cassandra con la forza.

AT. Nulla costui subì da parte degli Achei né senti rimprovero.

PO. Eppure con la tua forza hanno distrutto Troia.

AT. Perciò col tuo aiuto voglio far loro del male.

PO. Per parte mia sono pronto in quel che tu vuoi. Cosa intendi fare?

AT. Infausto ritorno voglio infliggere loro.

PO. Mentre sono ancora a terra, oppure sul salso mare?

AT. Quando da Troia navigheranno verso le loro case. E Zeus manderà pioggia e grandine infinita e tenebroso soffi d'aria; a me promette di dare il fuoco del suo fulmine, per colpire gli Achei e incendiarne le navi. Tu, poi, per parte tua, rendi il mare Egeo fremente di enormi onde e di vortici marini, e colma di cadaveri la profonda insenatura dell'Eubea, perché per l'avvenire imparino gli Achei a rispettare i miei templi e a venerare anche gli altri dèi.

PO. Sarà così. Questo mio favore non ha bisogno di lunghi discorsi. Sconvolgerò la distesa del mare Egeo. Le rive di Micono e le rocce di Delo e Sciro e Lemno e il promontorio Cafereo avranno i corpi privi di vita di tanti morti. Ma ora muovi verso l'Olimpo e prendi dalle mani di tuo padre i dardi delle folgori e aspetta fin quando l'esercito argivo allenterà le gomene.

Stolto è tra i mortali colui che distrugge le città e abbandona alla desolazione i templi e le tombe, sacre dimore dei morti: egli stesso in seguito è destinato a perire.

Atena e il suo tempio sono stati oltraggiati dagli Achei nella persona di Aiace, che ha trascinato via Cassandra con la forza. La dea vuole pertanto vendicarsi e chiede a Posidone la sua collaborazione. Questi le garantisce la propria complicità nell'infliggere ai Greci un "infausto ritorno" durante la navigazione "da Troia verso le loro case". La punizione, come nell'ode di Alceo, discende da un'infrazione di ordine religioso compiuta da Aiace e nello stesso tempo da una forma di complice inerzia da parte dei compagni, per cui la flotta greca verrà annientata dalle implacabili divinità: Atena chiede a Posidone di colmare di cadaveri il tratto di mare da cui passeranno gli Achei affinché il feroce castigo agisca come deterrente per il futuro ed essi imparino a "rispettare" (ἐὐσεβεῖν) i suoi "templi e a venerare (σέβειν) anche gli altri dèi".

Potrebbe sembrare, fin qui, che la problematica etico-religiosa posta da Euripide, pur così articolata e distesa sotto il profilo narrativo, si collochi nel raggio della prospettiva esaminata per l'età arcaica, ma almeno due passaggi dello stesso prologo lasciano intravedere una rilevante portata innovativa rispetto alla tradizione. Atena all'inizio chiede a Posidone una condivisione di parole ed intenti ed una collaborazione attiva, entrambe a scatola chiusa (61-62). La replica del dio, benché subito assenziente, rivela comunque la volontà di conoscere e capire di più (63-64). Atena a questo punto mostra il suo volto capriccioso⁵⁶: "I Troiani, che prima erano a me odiosi, voglio render lieti, all'esercito degli Achei, invece, infliggere un amaro ritorno". Nella risposta di Posidone – "ma come mai salti così da un atteggiamento all'altro e senza misura odii e ami chi ti capita?" – Vincenzo Di Benedetto rintraccia il segno di una velata polemica euripidea: "Sembra essere echeggiata in questi versi una sfumata critica agli dèi e al loro mutevole comportamento nei confronti degli uomini."⁵⁷ Effettivamente la domanda del dio ci sembra tradire un'ottica critica divergente e insinuare un dubbio sull'affidabilità e l'autorevolezza stessa dello statuto religioso impersonato da Atena. Il tragediografo, ben lungi dal proporre certezze, le scalfisce, quando non le frantuma, e intende insinuare, anche attraverso questo scambio tra divinità, una visione eterodossa, affinché lo spettatore possa interrogarsi

⁵⁶ Rodighiero 2015 (p. 259) scrive che Atena "non sta agendo a favore di qualcuno, bensì semplicemente (una volta di più) *contro* qualcuno. I suoi capricciosi cambi di fronte non comportano nessun vantaggio per la parte sconfitta, e l'intera tragedia lo dimostra."

⁵⁷ Di Benedetto 1998, p. 133. Su una linea non distante Susanetti 2007, pp. 146-147.

e porsi dubbiosamente dinanzi alla rappresentazione degli dèi tradizionali⁵⁸. Alla provocatoria domanda retorica rivolta da Posidone, Atena replica con una contro-interrogativa (“Non sai che ho subito oltraggio io e il mio tempio?”), ma questa non aggiunge nulla alla consapevolezza del dio (“Lo so”), il quale, pur conoscendo la vicenda dell’oltraggio, chiede ugualmente conto e ragione del radicale e lunatico rovesciamento di idee e sentimenti da parte di Atena. Con questo atteggiamento critico, dissimulato attraverso il personaggio di Posidone, il pubblico pare indotto a domandarsi se e fino a che punto sia giusto il castigo voluto dalla figlia di Zeus così raffigurata⁵⁹: è legittimo far morire in un terribile naufragio l’intera flotta achea per il capriccio di una divinità?⁶⁰ E ancora: il sacrilegio di Aiace va inquadrato esclusivamente nella sfera di un oltraggio ad Atena o letto come il segno di una profanazione più ampia? La chiusa del prologo, affidata a Posidone, potrebbe costituire di per sé un’indicazione in tal senso: “Stolto è tra gli uomini colui che distrugge e abbandona alla desolazione i templi e le tombe, sacre dimore dei morti: egli stesso in seguito è destinato a perire”⁶¹. Ancora Di Benedetto, nella sua indispensabile monografia su Euripide, fornisce una significativa esegesi, per così dire ad ampio spettro, di questi versi⁶². Da una parte, la *sententia* conclusiva sembra per

⁵⁸ Cfr., fra i tanti luoghi euripidei, le parole del coro in *Elena*, 1137-1143: “Cosa è dio, cosa non dio, cosa c’è nel mezzo: quale uomo dopo lunga ricerca può dire di avere individuato l’estremo confine? Si vedono solo le azioni degli dèi che saltano da una direzione all’altra e sfociano in esiti contraddittori e imprevedibili.” E inoltre Artemide *ex machina* rivolta a Teseo al termine dell’*Ippolito*, 1328-1334: “Questa è la legge per gli dei: nessuno vuole opporsi al desiderio di un altro, e ce ne asteniamo sempre. Perché, sappilo bene, se non avessi avuto timore di Zeus, non sarei giunta, proprio io, a tanta vergogna da permettere che morisse l’uomo a me più caro fra tutti i mortali.” Trad. Cantarella in Del Corno 1985.

⁵⁹ Biga 2018 (p. 268) sottolinea come la terribile minaccia di vendetta, annunciata nel prologo e non realizzata e neppure raccontata da un messaggero nel seguito della tragedia, graverà solamente sugli spettatori giacché nessuno dei personaggi si misurerà con la paura di un naufragio imminente né, tanto meno, con il dolore di uno già avvenuto. Si veda inoltre Rodighiero 2015, p. 246: “Solo quando Troia avrà raggiunto il suo ‘grado zero’ la flotta greca potrà partire. In questo modo, con le donne troiane che alla fine del dramma si incamminano verso le navi per salpare, Euripide ritorna al prologo costruendo una struttura ad anello.” Si segnala, infine, Assaël 1990 che, analizzando le immagini e le metafore marine presenti nella tragedia, vede nella rappresentazione della caduta di Troia al termine del dramma la sommersione di un’intera città scomparsa nel mare.

⁶⁰ “Vi è un deliberato squilibrio fra la ‘leggerezza’ delle ragioni e dei comportamenti divini e la profondità delle sofferenze umane che invitano lo spettatore allo *ὁμοιοπαθεῖν*.” (Fernandelli 1996, p. 110.) Si veda anche Pepe 2008, p. 25: “Non va trascurato il fatto che questa giustizia è più apparente che reale: essa, infatti, travolge non soltanto i vincitori, ma anche le loro prede, le Troiane prigioniere, destinate a essere imbarcate sulle stesse navi sulle quali gli dei infieriranno; le Troiane, dunque, saranno vittime due volte.”

⁶¹ Un interessante parallelo è possibile coglierlo in Erodoto (VIII, 129, 3): “La causa dell’alta marea e della rovina dei Persiani fu, secondo i Potideati, il fatto che proprio i Persiani uccisi dal mare avevano profanato (*ἡσέβησαν*) il tempio e la statua di Poseidone situati nei sobborghi della città; e attribuendo al fenomeno questa causa, mi sembra che abbiano ragione.” Lo storico ancora una volta professa di credere alla matrice divina del naufragio. Cfr. inoltre le parole di Eracle *ex machina* nella conclusione del *Filottete* sofocleo, 1440-1444: “Ma quando devasterete la Troade, ricordatevi di conservare il rispetto (*εὐσεβεῖν*) verso gli dèi. Ogni altra cosa per Zeus è meno importante di questa, perché la pietà (*ἡὐσέβεια*) non muore con gli uomini, ma si serba nei vivi e nei morti.” Ed. Lloyd-Jones – Wilson 1990, trad. Paduano 1982.

⁶² Di Benedetto 1992², pp. 190-191: “Queste parole sono pronunziate da Posidone e, alla lettera, si riferiscono ai Greci che si sono abbandonati al saccheggio di Ilio e ora sono minacciati da un infelice destino sulla via del ritorno. Ma il carattere generalizzante della frase comporta un netto stacco con quello che precede; ed è difficile supporre che il poeta quando scriveva questi versi non avesse presente il comportamento di Atene nei confronti di Scione e le minacce che nell’estate del 416 a.C. venivano rivolte contro i Meli. È molto significativo, pertanto, che si preveda la fine di colui che distrugge le città altrui. [...] Ma c’è anche un altro aspetto della questione che va preso in considerazione. Come è stato visto, i vv. 95-97 delle *Troiane* presuppongono con ogni probabilità anche un precedente letterario: in *Pers.* 807 sgg Eschilo, per bocca di Dario, alla condanna del comportamento di Serse che ha devastato templi e altari associa la previsione di un’adeguata punizione della sua *hybris*. Si può desumere da ciò che Euripide considerava il comportamento di Atene nei confronti di alcune città più deboli come un tradimento di quegli ideali in nome dei quali i Greci, e in primo luogo gli Ateniesi, si erano opposti al barbaro persiano; e non a caso nelle *Troiane* è confermato con forza quel rovesciamento del giudizio tradizionale sul binomio Greci-barbari che era già affiorato in qualche tragedia degli anni precedenti.”

sineddoche riassorbire l'empio atto di Aiace all'interno di una cornice religiosa più ampia, dall'altra, come ritiene lo studioso, sottende una critica rivolta alle politiche imperialistiche adottate in quegli anni da Atene, in particolare contro Scione e Melo, o in ogni caso, come sostengono altri, allusioni a precisi eventi contemporanei non facilmente individuabili.⁶³

Lo sguardo di Euripide sul racconto del naufragio di Aiace di Oileo pare allargarsi e assumere qui un senso più ampio nella misura in cui la colpa dell'eroe assurge a simbolo di empietà contro il venerando culto degli dèi tradizionali e al contempo, complici tutti i compagni che neppure lo rimproverano, trasfigura nel mito la violenza ateniese nei riguardi delle città più deboli o, più in generale, la brutale sopraffazione della guerra. Per concludere, Euripide, in una chiave nuova ed eccentrica rispetto alle questioni finora esaminate, sposta la prospettiva eziologica del naufragio punitivo su un piano più profondo e strutturale mettendo in discussione le effettive e univoche responsabilità degli attori in campo.

d. Il naufragio e il peso della responsabilità: il mito di Aiace di Oileo in epoca postclassica

Il tema della responsabilità dei Greci e in particolare del rapporto fra questa e la colpa di Aiace trova nuovi e significativi elementi nelle testimonianze di età ellenistica. Seguendo la linea già tracciata, cercheremo di mettere in evidenza alcuni dati che lasciano ipotizzare un'evoluzione in ordine al motivo della colpa.

Qualche studioso⁶⁴ ritiene che a partire dal periodo alessandrino l'attenzione degli autori che hanno affrontato o lambito il mito in questione si sia concentrata su un aspetto rimasto in qualche modo secondario nelle epoche precedenti e che il contesto di riferimento entro cui rileggere la vicenda, ancor prima che religioso, debba essere quello erotico⁶⁵: la vera protagonista non è Atena, ma Cassandra, oltraggiata dall'eroe greco, e la reazione della dea "si configura pertanto come vendetta della sua protetta violata, e non come punizione di un'empietà commessa direttamente ai suoi danni. La colpa di Aiace caratterizzata come stupro di una supplice all'interno del tempio di Atena si cristallizza e compare in tale forma in tutte le fonti letterarie dal III sec. a. C. in poi."⁶⁶

Il primo testo di epoca ellenistica a nostra disposizione risale indirettamente a Callimaco; uno scolio omerico a *Iliade*, XIII 66 ci dice che l'episodio della violenza perpetrata da Aiace di Oileo contro Cassandra era raccontato nel primo libro degli *Aitia* (Ἡ ἱστορία παρὰ Καλλιμάχῳ ἐν α' Αἰτίων):

Αἴας Λοκρὸς μὲν ἦν τὸ γένος, ἀπὸ πόλεως Ὀποῦντος, πατρὸς δὲ Οὔλέως. Οὗτος μετὰ τὴν τῆς Ἰλίου πόρθησιν αἴτιος τοῖς Ἑλλήσιν ἀπωλείας ἐγένετο· Κασάνδραν γὰρ τὴν Πριάμου, ἰκέτιν οὔσαν Ἀθηνᾶς, ἐν τῇ τῆς θεοῦ σηκῇ κατήσχυεν, ὥστε τὴν θεὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ξοάνου εἰς τὴν ὀροφὴν τρέψαι τοῖς δὲ Ἑλλήσιν

⁶³ Secondo Roisman 1997 (in particolare pp. 46-47), invece, in questi versi è sottesa una condanna nei riguardi degli Spartani per la loro distruzione di Platea avvenuta pochi anni prima, mentre più recentemente Biga 2018 (p. 270 sgg) ha ripreso e discusso alcune ipotesi avanzate dagli studiosi in merito ad eventuali allusioni ad episodi contemporanei, concludendo con una posizione interlocutoria (p. 274): "Difficile, quindi, credere che queste parole non facessero risuonare un'eco della presente realtà politica e che il pubblico non rischiasse di sentirsi toccato dalle terribili minacce della dea, anche se naturalmente mancano elementi certi per poter, per parte nostra, valutare un simile aspetto."

⁶⁴ Vd. in particolare Mazzoldi 1997 e Ramires 2017. Mazzoldi, a sua volta, menziona altri tre studi (p. 18, nota 52).

⁶⁵ Cfr. Mazzoldi 1997, p. 11.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 12. Cfr. anche p. 18: "Nell'interpretazione di questo episodio mitico la critica moderna si presenta divisa tra coloro che sostengono che lo stupro ai danni di Cassandra fosse presente già nelle fonti antiche, e coloro che lo ritengono, invece, invenzione alessandrina." E ancora, p. 21: "Il tema del diritto di asilo violato da parte di Aiace non compare più in concomitanza con la presentazione dello stupro come centro dell'azione: quest'ultimo è diventato il sacrilegio, il punto di vista si è spostato."

ὑποστρέφουσιν καὶ κατὰ τὴν Εὐβοίαν γενομένοις χειμῶνας διεγείραι μεγάλους, ὥστε πολλοὺς αὐτῶν διαφθαρήναι.⁶⁷

Aiace era originario della Locride, della città di Opunte, figlio di Oileo. Costui dopo la distruzione di Troia fu responsabile della rovina dei Greci; infatti Cassandra, la figlia di Priamo supplice di Atena, la violentò nel recinto sacro della dea, così che la dea alzò gli occhi del simulacro verso il soffitto e suscitò delle grandi tempeste contro i Greci che ritornavano in patria e che si trovavano nell'Eubea, sicché molti di loro perirono.⁶⁸

Al di là dell'elemento dello stupro⁶⁹, che continueremo a seguire nelle testimonianze successive⁷⁰, quel che appare rimarchevole e che da qui in avanti si vuole mettere a tema a questo punto dell'indagine è il peso della responsabilità del singolo in rapporto al gruppo. Se nei passi precedentemente esaminati l'insieme delle rappresentazioni letterarie ha rivelato un quadro tutto sommato uniforme, nella misura in cui nessuno dei soggetti coinvolti nel castigo divino poteva dirsi incolpevole e dunque tutti risultavano a vario titolo responsabili e meritevoli del naufragio, la testimonianza che rimonta al poema elegiaco callimacheo evidenzia uno scarto così emblematico da trovare conferma nei testi successivi: Aiace è detto "responsabile (αἷτιος) della rovina dei Greci" per la violenza da lui esercitata ai danni di Cassandra, "supplice di Atena nel recinto sacro della dea", mentre non si fa alcun riferimento alla colpevolezza dei compagni. Il gesto di inorridita disapprovazione da parte del sacro simulacro, che dinanzi allo stupro compiuto rivolge gli occhi al soffitto, prelude alla terribile punizione "contro i Greci che ritornavano in patria".

L'esclusività della colpa di Aiace, nello scolio forse ancora parzialmente implicita, trova invece piena conferma nell'*Alessandra* di Licofrone, il poemetto databile all'inizio del III sec. a.C. in cui un araldo riferisce al re Priamo le oscure ed enigmatiche profezie di Cassandra – relative agli avvenimenti della guerra di Troia e ad altri che seguiranno la caduta della città – da lei stessa pronunciate in stato di invasamento per mezzo di un lunghissimo monologo drammatico. Il dotto testo alessandrino da una

⁶⁷ Fr. 35, Schol. AD N 66. Ed. Pfeiffer 1949, vol. I, p. 40.

⁶⁸ Subito dopo, lo scolio racconta la morte di Aiace e l'ulteriore pena che Atena, evidentemente non del tutto soddisfatta, inflisse ai Locresi: Ἀθηνᾶ δὲ οὐδ' οὕτως τῆς ὀργῆς ἐπαύσατο, ἀλλὰ καὶ τοὺς Λοκροὺς ἠνάγκασεν ἐπὶ χίλια ἔτη εἰς Ἴλιον ἐκ κλήρου παρθένους πέμπειν. ("Neppure così Atena cessò dalla sua collera, ma anzi costrinse i Locresi a mandare per mille anni ad Ilio delle vergini tirate a sorte."). Cfr. Grassi 2001, p. 19: "È impossibile definire con precisione di cosa effettivamente abbia trattato Callimaco. Tuttavia, secondo alcuni studiosi, sembra probabile che l'aition dell'offerta delle fanciulle di Locri fosse incluso nella narrazione, e questo appunto poteva essere preceduto da un riferimento sintetico al sacrilegio di Aiace."

⁶⁹ A tal proposito, Grassi 2001 (p. 37, nota 21) chiosa in questo modo: "Il verbo κατασχύνω significa «fare oltraggio», «disonorare», ma anche «contaminare», ed è con questa accezione che, a mio parere, deve essere qui inteso. Anche il verbo latino *contamino* è attestato con il significato di fare violenza sessuale, una violenza perpetrata da un aggressore su una vittima non consenziente."

⁷⁰ Tra queste vi è un passo di Pausania (*Guida della Grecia* X, 26, 3), analizzato da Grassi 2001 (pp. 12-13), grazie al quale possiamo leggere la descrizione di una pittura di Polignoto di Taso in cui Cassandra era raffigurata per terra nella "posizione di supplice" aggrappata alla statua della dea: Αἴας δὲ ὁ Οἰλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῷ προσέστηκεν, / ὁμνύμενος ὑπὲρ τοῦ ἐς Κασσάνδραν τολμήματος· ἡ δὲ / κάθηται τε ἡ Κασσάνδρα χαμαὶ καὶ τὸ ἄγαλμα ἔχει / τῆς Ἀθηνᾶς, εἶγε δὴ ἀνέτρεψεν ἐκ βάθρων τὸ ξόανον, / ὅτε ἀπὸ τῆς ἱερείας αὐτὴν ὁ Αἴας ἀφείλκε. (Ed. Spiro 1967; trad. Grassi 2001: "Aiace d'Oileo sta presso un altare con uno scudo, mentre fa giuramento riguardo all'oltraggio compiuto nei confronti di Cassandra; quest'ultima giace a terra e tiene stretta la statua di Atena, se realmente rovesciò la statua dalla base, quando Aiace la strappò via dalla posizione di supplice.") Pausania definisce la violenza commessa dall'eroe contro la principessa troiana τολμήμα: questo, secondo la studiosa, "sta proprio ad indicare un atto audace, temerario, che qualifica il sacrilegio di Aiace sia come semplice violazione del diritto di asilo di una supplicante nel tempio della divinità, in questo caso poi della divinità per eccellenza protettrice di Troia, sia, probabilmente, come colpa aggravata di violenza carnale, qui poi nei confronti di una donna che alcuni autori ci presentano come sacerdotessa di Apollo." Torneremo più avanti (cfr. *infra* note 128 e 129) sul campo lessicale di τολμήμα come concausa morale all'origine di un naufragio.

parte conferma la centralità di Cassandra e della violenza subita, dall'altra segna un cambiamento di prospettiva nella costruzione della vicenda:

τῆμος βιαίως φάσσα πρὸς τόργου λέχος
γαμφαῖσιν ἄρπαις οἰνὰς ἐλκυσθήσομαι,
ἢ πολλὰ δὴ Βούδειαν Αἴθυιαν Κόρην
ἄρωγὸν αὐδάξασα τάρροθον γάμων.
ἦ δ' εἰς τέραμνα δουρατογλύφου στέγης
γλήνας ἄνω στρέψασα χάσεται στρατῶ,
ἐξ οὐρανοῦ πεσοῦσα καὶ θρόνων Διός,
ἄνακτι πάππῳ χρῆμα τιμαλφέστατον.
Ἐνὸς δὲ λώβης ἀντί, μυρίων τέκνων
Ἑλλάς στενάξει πᾶσα τοὺς κενοὺς τάφους...⁷¹

Io sarò tratta
con violenza dal becco-forma adunca
al letto del rapace sanguinario,
come una colomba impazzita,
mentre invoco a gran voce,
perché mi aiuti,
la Signora dei buoi e dei gabbiani, vergine che difende dagli stupri.
Ma lei, caduta dal cielo e dal trono di Zeus,
lei, bene senza prezzo di mio nonno,
il re,
rivolgerà, indignata con l'esercito,
gli occhi in alto alle volte del soffitto, scolpito in legno.
Per l'insulto compiuto da uno solo
piangerà tutta l'Ellade
migliaia di suoi figli sopra vuoti sepolcri...

Servendosi di una similitudine, impiegata dal poeta per enfatizzare il *pàthos* tragico della scena, Cassandra profetizza la propria violenza da parte di Aiace d'Oileo e, come una colomba terrorizzata da un sanguinario sparpiero⁷² che vuole ghermirla trascinandola fino al suo nido, la sacerdotessa troiana implora l'aiuto di Atena, qui invocata mediante tre epiteti giustapposti per asindeto, i primi due dei quali afferiscono rispettivamente agli ambiti dell'agricoltura e della navigazione, mentre il terzo rimanda alla protezione della dea vergine contro gli stupri degli uomini. Subito dopo, attraverso un procedere ellittico e allusivo, Licofrone descrive il momento in cui il Palladio – il simulacro di Atena caduto dal cielo per volere di Zeus mentre Ilo, il progenitore bisnonno di Cassandra, si apprestava a fondare Troia – volgerà gli occhi in alto per non assistere alla violenza e manifesterà la sua ira contro l'esercito greco (χάσεται στρατῶ). Il crimine commesso dal solo Aiace costerà all'intera Ellade la morte di migliaia di suoi uomini, per cui la punizione della dea non sarà indirizzata esclusivamente a colui che viene conclamato come unico responsabile dell'oltraggio (Ἐνὸς δὲ λώβης ἀντί), ma farà perire una marea di innocenti destinati a rimanere dispersi sott'acqua e dunque privi di

⁷¹ vv. 357-366. Ed. Mascialino 1964, trad. Gigante Lanzara 2000.

⁷² Assai improbabile possa trattarsi di un avvoltoio, come suggeriscono tutti i dizionari: questo, infatti, è un rapace non avvezzo alla predazione e abituato a nutrirsi di carogne e resti di carcasse animali.

tomba. La rappresentazione della divinità è nuovamente, o forse ancor più, impietosa⁷³: Atena non fa nulla per difendere la sua protetta, si limita sotto forma di statua a esternare con lo sguardo la propria deplorazione⁷⁴ e concepisce una vendetta che adesso risulta abnorme giacché le vittime, considerate inerti, complici o conniventi fino alla testimonianza delle *Troiane* di Euripide, qui vengono immotivatamente coinvolte in un regolamento di conti che le vede di fatto estranee alla colpa imputata ad un altro. La dimensione etica del naufragio, che aveva fondato la propria validità su norme religiose considerate in ogni caso legittime, manifesta qui un'ulteriore evoluzione.⁷⁵

L'acclarata responsabilità in capo al solo eroe locrese e il paradigma di reità secondo il quale un intero gruppo è destinato a scontare la colpa di un singolo trovano una ripresa letteraria nel primo libro dell'*Eneide*, in cui Virgilio sembra quasi tradurre il modulo licofroneo⁷⁶:

Pallasne exurere classem
Argivum atque ipsos potuit submergere ponto
unius ob noxam et furias Aiakis Oilei?⁷⁷

Ma Pallade non ha potuto
degli Argivi bruciare la flotta, e affondarli nel mare,
per le colpe e follie del solo Aiace di Oileo?

Giunone evoca polemicamente la punizione minervale ai danni di Aiace di Oileo e degli Argivi per legittimare e dare così sostegno e libertà di azione al proprio disegno contro la flotta troiana. Non è

⁷³ Cfr. Gigante Lanzara 2000, p. 255: “È il segno dell'abbandono dei vinti da parte degli dei che non possono fare più nulla per loro.”

⁷⁴ Cfr. anche Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca, Epitomi*, 5, 22: “Aiace il Locrese vide Cassandra abbracciata all'immagine di Atena, e la violentò (βιάζεται); per questo, da allora, l'immagine ha gli occhi rivolti al cielo.” Trad. Cavalli 1998.

⁷⁵ Di un certo interesse, sebbene a tratti fuorvianti, le conclusioni cui giunge Durbec 2009 nella parte finale del suo articolo, soprattutto quando, al termine del paragrafo intitolato “Les principes de causalité” (p. 136), ridimensiona il ruolo della divinità, nonostante le lapidarie parole di Cassandra ai vv. 365-366: “la faute d'Ajax est apparemment la raison de sa perte. Mais à lire le texte avec attention, on se rend compte tout d'abord que l'action d'Athéna n'est aucunement évoquée par Cassandre. La déesse n'intervient pas dans la perte d'Ajax. Certes, Cassandre affirme que 'pour l'outrage d'un seul sur les tombeaux de mille enfants/ la Grèce entière gémit...' (trad. G. Lambin), mais le déroulement du récit prophétique apprend autre chose: Ajax échappera une première fois aux flots et ce n'est que dans un deuxième temps, δευτέρων v. 391, qu'il sera submergé. Sa perte sera l'œuvre de Poseidon et sera causée par ses 'vains outrages' v. 392-395. [...] D'autre part, la perte de la flotte grecque est le fruit d'une vengeance humaine, celle de Nauplios, conjuguée à une tempête qui ne présente aucun caractère divin, v. 384-386. [...] la causalité s'exprime sur deux plans et l'action divine ne forme que l'arrière-plan, alors que la cause efficiente de la perte des Grecs est une action humaine.”

Cfr. inoltre Grassi 2001, p. 18: “Molto più avanti Cassandra dirà che dopo la morte lei diventerà celebre e che in Daunia sarà l'oggetto di un culto speciale. Qui infatti sarà costruito per lei un tempio dove le giovani donne che vogliono sfuggire i pretendenti andranno ad abbracciare la sua statua (vv. 1126-32; 1135-36; 1139-40). Il fatto che il tempio e la statua di Cassandra diventino un presidio per le donne che rifiutano i loro pretendenti potrebbe richiamare ciò che a Cassandra è già accaduto e cioè di aver cercato rifugio nel tempio di Atena e di aver abbracciato la sua statua per proteggersi da Aiace d'Oileo. Nei versi successivi, continuando nelle sue predizioni, Cassandra annuncia che a causa dell'empietà di Aiace, Atena esigerà inoltre dagli Achei una specifica espiazione per l'avvenire: per mille anni i Locresi dovranno fornire come tributo delle donne vergini, scelte a sorte e inviate di notte a Troia, dove passeranno la vita nel tempio di Atena come schiave addette ai servizi del culto. Se moriranno, non avranno una tomba, ma i loro cadaveri verranno bruciati e le loro ceneri gettate in mare. I Locresi allora dovranno inviare altre ragazze (vv. 1141-67).”

⁷⁶ Heinze 1996 (pp. 92-96), attraverso un'analisi comparativa con Quinto Smirneo relativamente a questa sezione del I libro, ipotizza una fonte ellenistica comune ai due poeti.

⁷⁷ Virgilio, *Eneide* I, 39-41. Ed. Geymonat 2008, trad. Fo 2012. Per un commento al I libro e al passo proposto cfr. Paratore 1978. Si segnala anche qui lo studio di Fernandelli 1996, che ha indagato i rapporti tra i vv. 34-52 del I libro dell'*Eneide* e il prologo euripideo delle *Troiane*.

privo di utilità soffermarsi sulla raffinata *aemulatio* del poeta augusteo, imbevuto di cultura alessandrina. Il nesso *unius ob noxam* traduce il greco Ἐνὸς δὲ λώβης ἀντί⁷⁸, mantenendo identica la posizione del numerale a inizio verso, mentre viene per così dire duplicata la λώβη dell'*Alessandra*: quello che in greco è reso concisamente con un solo termine (“insulto”), in latino trova ulteriore icasticità nella coppia *noxam et furias*. Se *noxa*, “che contiene in sé sia il concetto di «colpa» che quello di «pena»”⁷⁹, rimanda comunque al dannoso misfatto di Aiace, *furias*⁸⁰ può assumere almeno due significati, forse persino compresenti: quello di rabbia violenta che l’eroe manifesta contro chi voleva sottrargli Cassandra⁸¹, oppure quello di follia erotica brutalmente ed empicamente esercitata ai danni della principessa troiana e dunque responsabile del punitivo naufragio della flotta greca. Questa seconda possibilità potrebbe a mio avviso costituire una ricercata allusione ad un passo di Teognide (1231-1234):

Σχέτλι' Ἔρως, μανίαι σε τιθήνησαντο λαβοῦσαι·
ἐκ σέθεν ὤλετο μὲν Ἴλιου ἀκρόπολις,
ὤλετο δ' Αἰγείδης Θησεὺς μέγας, ὤλετο δ' Αἴας
ἐσθλὸς Οἰλιάδης σῆμισιν ἀτασθαλίαις.

Eros crudele, le Follie ti presero con sé e ti nutrirono.
Per causa tua però la rocca alta di Ilio,
perì il gran Teseo Egeide, perì Aiace
il valente figlio d’Oileo per le tue scelleratezze.

Il poeta elegiaco attribuisce alle “follie” del “crudele Eros”, e alle “scelleratezze” che a causa sua si commettono, sia la fine di Troia sia la morte di Teseo e Aiace. Il termine ἀτασθαλίαις, anche qui al dativo plurale, riecheggia il modello omerico⁸²: se nell'*Odissea*, come abbiamo visto nei passi interessati, qualificava l’origine sacrilega dell’esiziale naufragio dei compagni⁸³, nella silloge teognidea, e forse – ma solo in parte – anche nel luogo virgiliano, evidenzia una matrice di natura erotica. In ogni caso non ci sembra privo di significato il ricorrere di un medesimo dominio semantico per descrivere l’eziologia del naufragio nell’antichità.

Sulla scia di Callimaco, Licofrone e Virgilio, all’interno del mutato quadro delle fonti ellenistiche in riferimento all’esclusiva responsabilità di Aiace, si colloca anche Ovidio⁸⁴ e, qualche decennio dopo,

⁷⁸ A Licofrone si richiamerà Trifiodoro (*Presa di Ilio*, 650): ἀνθ' ἐνὸς Ἀργείοισιν ἐχώσατο πᾶσιν Ἀθήνη (“Atena per uno soltanto si adirò contro tutti gli Argivi”). Da notare inoltre il verbo qui impiegato, il medesimo dell'*Alessandra* (χῶσεται, 362).

⁷⁹ Ramires 2017, p. 103. Cfr. anche Ernout-Meillet, s.v. nex.

⁸⁰ Vd. Ernout-Meillet, s.v. furo.

⁸¹ A tal proposito si veda *Eneide*, II, 413-415: Tum Danai gemitu atque ereptae virginis ira / undique collecti invadunt, acerrimus Ajax / et gemini Atridae Dolopumque exercitus omnis (“Poi, presa noi la fanciulla, i Dànai, fra il gemito e l’ira, / d’ogni dove convergono e attaccano, Aiace assai aspro / ed entrambi gli Atrίδι, e l’esercito intero dei Dòlopi”).

⁸² Cfr. anche Quinto Smirneo, *Posthomerica*, XIII, 429 e XIV, 436.

⁸³ Cfr. *supra* note 20 e 21 e, nello specifico, *Od.* I, 7 e 34; XII, 300.

⁸⁴ *Metamorfosi*, XIV, 466-472: Postquam alta cremata est / Ilion et Danaas paverunt Pergama flammis / Naryciusque heros a Virgine virgine raptus, / quam meruit poenam solus, digessit in omnes, / spargimur et ventis inimica per aequora rapti / fulmina, noctem, imbres, iram caelique marisque / perpetimur Danai cumulumque Capherea cladis. (“Quando l’alta Ilio / fu bruciata, e Pergamo alimentò le fiamme greche, / e l’eroe di Narice strappò la vergine alla Vergine, / e attirò su tutti la pena a lui solo dovuta, / veniamo dispersi, noi Greci, e sbattuti dai venti sul mare nemico: / sopportiamo i fulmini, il buio, la pioggia, l’ira del cielo e del mare, / e l’immensa sciagura del Capo Cafareo.”) Ed. Anderson 1996⁷, trad. Paduano 2007.

Dione di Prusa. La sua *Orazione XXXII*, nota come *Discorso agli Alessandrini* e composta prima dell'esilio domiziano, appartiene al novero dei Discorsi indirizzati alle città in cui l'autore si recava in veste di conferenziere-intellettuale per parlare alla folla accorsa ad ascoltarlo e denunciare i comportamenti degli abitanti. Il filo conduttore di quest'opera è il rapporto e la disposizione del pubblico alessandrino di fronte agli spettacoli di musica e alle corse dei cavalli, occasioni in cui i cittadini rivelano tutta la frivola e incostante immoralità dei loro costumi, pregiudicando così il perseguimento della *paideia*, unico argine contro gli eccessi della vita metropolitana. Da navigato oratore qual era, Dione ricorre frequentemente ad *exempla* mitici, funzionali a veicolare, grazie al loro valore paradigmatico, modelli etico-comportamentali da emulare o respingere⁸⁵. Fra i vari personaggi utilizzati dall'autore compare anche Aiace di Oileo, del quale, dopo aver menzionato un episodio dell'*Iliade* in cui l'eroe locrese insultava Idomeneo in merito ai cavalli di Eumelo⁸⁶, ricorda l'ormai nota vicenda di Atena e del suo sacrilegio:

οὗτος μέντοι ἐστὶν ὁ περὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐθις ἀσεβήσας ἀλίσκομένης τῆς Τροίας, καὶ αὐτός τε διὰ τοῦτο κεραυνωθείς καὶ τοῦ χειμῶνος καὶ τῆς ναυαγίας τοῖς πᾶσιν αἴτιος γενόμενος.⁸⁷

Ebbene costui è quello che in seguito si rese colpevole di empietà nei confronti di Atena durante la presa di Troia, e per questo motivo fu colpito lui stesso da un fulmine e fu responsabile della tempesta e del naufragio di tutti.

Aiace di Oileo, a causa della sua ἀσέβεια, è ritenuto “responsabile (αἴτιος) del naufragio” collettivo (τῆς ναυαγίας τοῖς πᾶσιν) dei Greci che erano con lui⁸⁸. Ciò che colpisce a prima vista è l'evidente ripresa, soprattutto lessicale, dello scolio iliadico contenente il riferimento agli *Aitia* di Callimaco:

αἴτιος τοῖς Ἑλλήσιν ἀπωλείας ἐγένετο (Callimaco)
τῆς ναυαγίας τοῖς πᾶσιν αἴτιος γενόμενος (Dione)

Oltre al tema della responsabilità del singolo a detrimento di una collettività incolpevole⁸⁹ che abbiamo visto fare la sua comparsa a partire dai testi di età ellenistica, il mito di Aiace, esaminato diacronicamente attraverso le fonti letterarie, ci ha permesso di osservare da vicino le dinamiche di causalistica proporzionalità fra il comportamento dell'uomo e il naufragio inflitto dalle divinità come

⁸⁵ Cfr. Kasprzyk – Vendries 2012, p. 77, nota 248.

⁸⁶ *Il.* XXIII, 473-498.

⁸⁷ Dione di Prusa, *XXXII*, 80. Ed. von Arnim 1962.

⁸⁸ Diversamente, come abbiamo visto, la pensa Strabone: cfr. *supra* nota 51.

⁸⁹ Questo dato probabilmente doveva essere ormai parte della sensibilità dei poeti e penetrato nell'immaginario dei Greci da qualche tempo se già in una tragedia come l'*Elettra* di Sofocle troviamo una rappresentazione metaforica del naufragio i cui protagonisti-vittime sono i cavalli. Siamo nel punto del dramma in cui il pedagogo, appena entrato in scena, racconta a Clitennestra la finta morte di Oreste. Questi, dopo aver partecipato ai giochi delfici e aver vinto in diverse discipline, si cimenta il giorno successivo nella corsa dei carri insieme ad altri nove aurighi. Tutto sembra epicamente procedere nel migliore dei modi fino a quando, all'inizio del settimo giro, non avviene uno scontro frontale fra due carri (728-730; ed. Lloyd-Jones – Wilson 1990, trad. Faggi in Cantarella – Albin 2007): κἀντεῦθεν ἄλλος ἄλλον ἐξ ἐνὸς κακοῦ / ἔθραυε κἀνέπιπτε, πᾶν δ' ἐπίμπλετο / ναυαγίων Κρισαίων ἵππικῶν πέδον (“Ed ecco che, per l'errore di uno, gli altri cozzano tra loro, / si rovesciano, e tutto il piano di Crisa / è invaso da quell'ippico naufragio.”). La metafora marina che trasforma la pianura della corsa quadrigaria in un mare cosperso di relitti equestri perdura nei versi immediatamente successivi quando viene descritta “l'ondata dei cavalli che rotola verso il centro” (733: κλύδων' ἔφιππον ἐν μέσῳ κυκώμενον). Il male, la sventura, la colpa – questi i valori più plausibili contenuti in quel κακοῦ – di uno soltanto (troviamo anche qui il genitivo ἐνός) si riverberano sugli altri, travolti senza possibilità di scampo.

punizione; abbiamo rilevato altresì una peculiarità del periodo arcaico e classico rispetto a quello successivo: tra l'VIII e il V secolo a.C., nei documenti sottoposti alla nostra analisi, il castigo divino, operante come inesorabile conseguenza della condotta del gruppo – pur con diversificate responsabilità – nella sua interezza, viene inferto indiscriminatamente a tutta la flotta perché nessuno dei soggetti coinvolti è ritenuto innocente.

3. L'accoglienza condizionata del naufrago

La dimensione causalistica colpa-punizione (divina) per mezzo del naufrago sin qui esaminata ha lasciato piuttosto in ombra un aspetto fondamentale. Nel III libro dell'*Odissea* Nestore, raccontando a Telemaco il viaggio di ritorno degli Achei da Troia, gli aveva detto (132-133): “Zeus pensò nella sua mente un doloroso ritorno / per gli Argivi, perché non tutti furono avveduti e giusti”. Ci domandiamo a questo punto: come si comportavano gli dèi con chi, invece, assumeva un comportamento di segno diverso, se non proprio contrario? Aiutavano i naviganti in mare o li lasciavano, per così dire, al loro destino? E soprattutto: esistevano delle condizioni, più o meno esplicitamente rappresentate nei testi, in ragione delle quali era contemplata, quando non addirittura dovuta, una forma di soccorso?

a. Il ruolo dei Dioscuri e l'omissione di soccorso

I documenti letterari ci restituiscono l'immagine di due divinità preposte a svolgere un ruolo determinante nei riguardi di chi solcava le acque: i Dioscuri. Tra le prerogative dei gemelli divini rileva per noi quella di protettori dei marinai, invocati da questi come guida salvifica durante le tempeste⁹⁰. Difficile stabilire con esattezza la più antica tra le fonti in nostro possesso in cui si riscontri il riferimento a questa loro peculiarità. Sicuramente, per l'età arcaica, le prime testimonianze esplicite⁹¹ possono considerarsi l'*Inno omerico XXXIII ai Dioscuri* e il fr. 34 Voigt di Alceo⁹². Vediamoli, nell'ordine, entrambi.

⁹⁰ Non erano le sole divinità ad essere invocate: cfr., ad esempio, *Inno omerico a Posidone (XXII)*, 7 e Teognide, 691-692; inoltre Rougé 1975, pp. 207-208: “Vénus, en particulier la Vénus de Chypre, Minerve, Vulcain, ainsi que leurs pareils grecs sont également des divinités protectrices de la navigation, et il faut y ajouter évidemment les dieux de la mer. Mais parmi les divinités il en est deux qui à l'époque hellénistique, et plus encore à l'époque romaine, sont les divinités par excellence des navigateurs: Isis et Sérapis.” Sui Dioscuri protettori delle navi si veda Xypnetos 1982-1983.

⁹¹ Una disamina delle prime ipotetiche fonti che, invece, potrebbero implicitamente alludere ai Dioscuri viene proposta da Càssola 1975. Nell'introduzione all'*Inno XVII*, il primo dei due dedicato a Castore e Polluce, lo studioso rielabora e sintetizza la posizione di M. Leumann, che in un suo saggio (M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel 1952, pp. 42-44) aveva proposto una possibile identificazione già all'interno dell'*Odissea*: “la frase omerica «le tempeste spesso fanno a pezzi la nave, contro la volontà degli dei *Anaktes*» (*Od.* XII 288-90) alluderebbe non agli dei in generale (molti di essi non si occupano di ciò che succede in mare; d'altronde nessun greco avrebbe potuto immaginare che le tempeste fossero più forti di tutti gli dei uniti insieme), bensì agli *Anaktes*. Qui dunque essi assumerebbero la funzione specifica di soccorritori contro i pericoli della navigazione, che è propria anche dei Dioscuri; si potrebbe anche pensare che l'identificazione sia già avvenuta.” (Càssola 1975, p. 351)

⁹² Sulla cronologia dell'*Inno omerico XXXIII ai Dioscuri* e sulla problematica, per non dire inestricabile, questione del rapporto di anteriorità, posteriorità o persino contemporaneità con l'inno di Alceo, anch'esso dedicato ai Dioscuri (fr. 34 V.), inclusa un'accurata disamina bibliografica sull'argomento, vd. Romè 1994, in particolare p. 96, nota 5 e pp. 103-104. Cfr. inoltre Càssola 1975, p. LVIII: “La composizione dei singoli carmi viene variamente datata dai moderni, sulla base di riferimenti a fatti storici che si crede di cogliere in taluni di essi: le date proposte per i proemi maggiori (i soli cioè per i quali la discussione abbia un senso) oscillano fra il settimo e il sesto secolo. [...] gl'inni rimangono estranei alla dimensione temporale.”

σωτήρας [...] ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 ὠκυπόρων τε νεῶν, ὅτε τε σπέρχωνσιν ἄελλαι
 χειμέριαι κατὰ πόντον ἀμείλιχον· οἱ δ' ἀπὸ νηῶν
 εὐχόμενοι καλέουσι Διὸς κούρους μεγάλοιο
 ἄρνεσσιν λευκοῖσιν ἐπ' ἀκρωτήρια βάντες
 πρύμνης· τὴν δ' ἄνεμός τε μέγας καὶ κῦμα θαλάσσης
 θῆκαν ὑποβρυχίην, οἱ δ' ἐξαπίνης ἐφάνησαν
 ξουθῆσι πτερύγεσσι δι' αἰθέρος αἴξαντες,
 αὐτίκα δ' ἀργαλέων ἀνέμων κατέπαυσαν ἀέλλας,
 κύματα δ' ἐστόρεσαν λευκῆς ἁλὸς ἐν πελάγεσσι,
 ναύταις σήματα καλὰ πόνου σφίσιν· οἱ δὲ ἰδόντες
 γήθησαν, παύσαντο δ' ὄϊζυροῖο πόνοιο.⁹³

salvatori degli uomini che vivono sulla terra
 e delle rapide navi, quando infuriano le tempeste
 invernali sul mare inesorabile. I marinai, dalle navi,
 pregando invocano i figli del grande Zeus
 col sacrificio di bianchi agnelli, e salgono sul ponte
 di poppa; il forte vento e l'onda del mare
 spingono la nave sott'acqua; ma d'improvviso essi appaiono
 lanciandosi attraverso l'etere con ali veloci
 e subito placano l'impeto dei venti turbinosi
 e spianano le onde sulla distesa del bianco mare,
 per i marinai: fausti segni, inattesi per loro; quelli, al vederli,
 si rinfrancano, e si riposano dopo l'amara fatica.

La rappresentazione epica mette insieme alcuni elementi significativi della tradizione innologica e narra, per così dire, una situazione-tipo: Castore e Polluce vengono presentati come “salvatori delle navi” durante “le tempeste invernali sul mare inesorabile”, mentre “i marinai” li pregano e “invocano” facendo sacrifici; l'epifania salvifica si compie mediante il volo attraverso l'etere⁹⁴ da parte dei gemelli divini che arrivano a placare “l'impeto dei venti” e a distendere “le onde del mare”, sottraendo così gli sventurati ad un esiziale naufragio. È interessante notare che i due dèi, quando intervengono nelle vesti di salvatori dei marinai, sono visibili: “appaiono” (ἐφάνησαν, v. 12)⁹⁵ infatti con “fausti segni” (σήματα καλὰ, v. 16).

Sembra che a Mitilene vi fosse un culto dei Dioscuri e che in tutta l'isola di Lesbo essi fossero particolarmente venerati come divinità del mare⁹⁶. Proprio Alceo, come dicevamo, li celebra in un'ode giunta mutila per tradizione papiracea⁹⁷, un inno cletico ai figli di Leda: anche qui i gemelli

⁹³ *Inno omerico XXXIII ai Dioscuri*, 6-17; ed. e trad. Càssola 1975.

⁹⁴ L'immagine ricorda quella saffica di Afrodite (fr. 1 V.), invocata dalla poetessa e giunta sul suo carro giù dal cielo attraverso l'etere (ἀπ' ὠράνω αἰθερὸς διὰ μέσσω, vv. 11-12), anche per la comune presenza delle ali, in un caso proprie dei Dioscuri, nell'altro dei passerai trainanti il carro della dea.

⁹⁵ Anche in Alceo, come si vedrà immediatamente, viene impiegato pressoché il medesimo verbo: προ[φά]νητε, v. 3.

⁹⁶ Shields 1917, menzionando alcune iscrizioni dedicate ai Dioscuri e legate all'isola di Lesbo, in particolare una ritrovata a Prote, in Messenia, giunge a tali conclusioni (p. 79): “The inference is that the Dioscuri exercised in Lesbos the function which they so often held as gods of the sea. The naming of only one Dioscurus is unusual, but an illustration of the use of the single god is found in Lesbos itself. [...] On the neighboring island of Tenedos there was a cult of the Dioscuri.”

⁹⁷ P. Oxy. 1233, fr. 4 (1-14).

vengono invocati per scongiurare la terribile morte per annegamento e nella lirica eolica i numi si manifestano sotto l'aspetto di astri sulla cima dell'albero maestro⁹⁸.

Δεῦτέ μοι νᾶ]σον Πέλοπος λίποντε[ς
παῖδες]ιμοι Δ[ίος] ἡδὲ Λήδας
. ω]ι θύ[μ]ωι προ[φά]νητε, Κάστορ
καὶ Πολύδε[υ]κες,
οἱ κατ' εὐρηαν χ[θόνα] καὶ θάλασσαν
παῖσαν ἔρχεσθ' ὠ[κυπό]δων ἐπ' ἵππων,
ῥῆα δ' ἀνθρώποι[ς] θα[ν]άτω ῥύεσθε
ζακρυόεντος
εὐσδ[ύγ]ων θρώσκοντ[ες . .] ἄκρα νάων
π]ήλοθεν λάμπροι προ[]τρ[. . .]ντες,
ἀργαλέαι δ' ἐν νύκτι φά[ος φέ]ροντες
νᾶι μ[ε]λαίναι·

Venite qui, lasciate la terra di Pelope,
forti figlioli di Zeus e di Leda,
apparite con cuore benevolo, Castore
e insieme Polluce
voi che sulla vasta terra e su tutto il mare
galoppate sopra cavalli di zampe veloci
e facilmente liberate i mortali
dalla morte lacrimosa
balzando sui pennoni delle navi
da lontano brillate lungo le sartie
e nella notte cupa portate la luce
sopra la nera nave...⁹⁹

L'invocazione alle divinità nate da Zeus, accompagnata da preghiere e sacrifici¹⁰⁰, non diversamente dall'*Inno XXXIII*¹⁰¹, scongiura il pericolo di morte e placa le terribili tempeste. Fin qui sembrerebbe che la salvazione da parte dei Dioscuri, alla luce dei due testi arcaici proposti, non prevedesse limiti né riserve, tuttavia allargheremo lo sguardo su altre fonti letterarie¹⁰² per approfondire la natura di questo intervento divino e capire nello specifico se vi fossero delle condizioni in virtù delle quali era previsto il loro soccorso in mare.

⁹⁸ È questo l'effetto dei cosiddetti "fuochi di Sant'Elmo", ossia bagliori luminosi sulle cime degli alberi delle navi visibili durante le tempeste come conseguenza di scariche elettriche prodotte da atipiche variazioni del campo magnetico atmosferico. Nella Grecia antica questo fenomeno veniva correlato all'apparizione dei Dioscuri giunti a salvare imbarcazioni e marinai in pericolo a causa di implacabili perturbazioni marine.

⁹⁹ Trad. Guidorizzi 2009.

¹⁰⁰ Cfr. Rougé 1975, p. 207: "Cette révérence provient de ce que leur constellation est l'une de celles qui sont le plus utilisées par le marin pour établir sa route nocturne."

¹⁰¹ Cfr. Romè 1994, p. 104. "Nel lirico agisce il sentimento, l'empatia con i suoi personaggi, mentre nell'epico, che pur crea belle immagini, si vede in primo piano la fedeltà alla tecnica, l'impersonalità, il non coinvolgimento."

¹⁰² Per la rappresentazione dei Dioscuri come salvatori dei naviganti cfr. inoltre Teocrito, *XXII (I Dioscuri)*, 17-18 ed Epitteto, *Diatribes*, II, 18, 29.

In un passo di una delle sue esercitazioni sofistiche, *L'encomio di Elena*, Isocrate, dopo aver motivato l'immortalità della Tindaride con la sua bellezza, ne ricorda il potere uguale agli dei, tale da trasformare in numi i suoi fratelli¹⁰³ e

ὥσθ' ὁρωμένους ὑπὸ τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ κινδυνευόντων σῶζειν, οἵτινες ἂν αὐτοὺς εὐσεβῶς κατακαλέσωνται.
104

far sì che (essi), quando sono visti dai marinai in pericolo, li salvano se sono stati invocati piamente.

Il passo isocrateo presenta un elemento alquanto significativo: esisteva una condizione precisa perché chi si trovava in pericolo fra le onde potesse auspicare, se non meritare, il soccorso delle due divinità. Tale condizione era data da una corretta e irreprensibile disposizione nei riguardi dei salvatori celesti da parte di chi ne chiedeva l'aiuto, quella di invocarli con devozione¹⁰⁵. L'εὐσέβεια¹⁰⁶ sembra essere pertanto un requisito imprescindibile per poter anelare all'assistenza divina in caso di pericolo di naufragio. La condizionalità del soccorso in mare, strettamente connessa a presupposti di carattere etico derivanti dal rispetto degli dèi e delle connesse pratiche rituali nei loro riguardi, è il tema di un fondamentale passo dell'*Elettra* di Euripide. Siamo al termine della tragedia e i Dioscuri appaiono *ex machina* fornendo ogni genere di disposizione e avviando così il dramma al suo epilogo:

νῶ δ' ἐπὶ πόντον Σικελὸν σπουδῇι
σώσοντε νεῶν πρώϊρας ἐνάλους.
διὰ δ' αἰθερίας στείχοντε πλακὸς
τοῖς μὲν μυσαροῖς οὐκ ἐπαρήγομεν,
οἷσιν δ' ὅσιον καὶ τὸ δίκαιον
φίλον ἐν βίῳ, τούτους χαλεπῶν
ἐκλύοντες μόχθων σώϊζομεν.
οὕτως ἀδικεῖν μηδεὶς θελέτω
μηδ' ἐπιόρκων μέτα συμπλείτω·

¹⁰³ Pare che i Dioscuri, prima di ascendere al rango di divinità, avessero vissuto un'esistenza umana: cfr. già *Il. III*, 236-244; *Od. XI*, 298-304.

¹⁰⁴ Isocrate, *Encomio di Elena*, 61. Ed. Brémond – Mathieu 1963, trad. Marzi 1991.

¹⁰⁵ Una testimonianza significativa *per differentiam* ci è fornita da una favola di Esopo, la n. 53 nell'edizione di É. Chambry (1927), intitolata proprio *Il naufrago* (Ἀνὴρ ναυαγός). La morale laica popolare in essa contenuta vuole trasmettere come insegnamento, attraverso l'*exemplum* del naufrago, la necessità di adoperarsi personalmente e in modo concreto per la propria sopravvivenza, senza invece aspettare che la salvezza giunga 'miracolosamente' dalla sola invocazione divina – qui peraltro rivolta alla dea Atena – e dalla promessa di infinite offerte. Ecco il testo della favola (trad. Benedetti 1996): “Un ricco ateniese faceva un viaggio per mare assieme ad altri passeggeri, quando si scatenò una terribile tempesta, che rovesciò la nave. Mentre tutti gli altri nuotavano, l'uomo si limitava a invocare senza sosta Atena e a prometterle una quantità di offerte, se si fosse salvato. «Oltre a chiedere l'aiuto della dea» gli disse allora uno dei naufraghi, che nuotava accanto a lui, «datti da fare anche tu a muovere le braccia!» Anche noi, dunque, in aggiunta alle preghiere agli dei, dobbiamo pensare ad agire personalmente nel nostro interesse. È bello ottenere la protezione divina in conseguenza del proprio impegno piuttosto che non occuparsi di se stessi e lasciare la propria salvezza agli dei. Chi incappa nella sventura deve adoperarsi anche personalmente per trarsi d'impaccio e solo così potrà chiedere aiuto alla divinità.” (Ἀνὴρ πλούσιος Ἀθηναῖος μεθ' ἐτέρων τινῶν ἔπλει. Καὶ δὴ χειμῶνος σφοδροῦ γενομένου καὶ τῆς νηὸς περιτραπίσεως οἱ μὲν λοιποὶ πάντες διενήχοντο, ὁ δὲ Ἀθηναῖος παρ' ἑκάστα τὴν Ἀθηνᾶν ἐπικαλούμενος μυρία ἐπηγγέλλετο, εἰ περισσώθει. Εἰς δὲ τις τῶν συννεναυαγηκότων παρανηχόμενος ἔφη πρὸς αὐτόν· «Σὺν Ἀθηνᾷ καὶ σὺ χεῖρα κινεῖ.» Ἀτὰρ οὖν καὶ ἡμᾶς μετὰ τῆς τῶν θεῶν παρακλήσεως χρὴ καὶ αὐτοὺς τι ὑπὲρ αὐτῶν λογιζομένους δρᾶν. Ὅτι ἀγαπητόν ἐστι καὶ ἐνεργοῦντας θεῶν εὐνοίας τυγχάνειν ἢ ἑαυτῶν ἀμελοῦντας ὑπὸ τῶν δαιμόνων περισώζεσθαι. Τοὺς εἰς συμφορὰς ἐπίπτοντας χρὴ καὶ αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν κοπιᾶν καὶ οὕτω τοῦ θεοῦ περὶ βοηθείας δέεσθαι.)

¹⁰⁶ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. σέβομαι. In particolare, a proposito di εὐσεβής: “«pieux, qui respecte les dieux et leurs lois» dit de personnes et d'actes [...]; le sens de cette famille de mots est proche de celui de ὅσιος, mais moins général.”

θεὸς ὦν θνητοῖς ἀγορεύω.¹⁰⁷

Ma noi due andiamo in fretta verso il mare di Sicilia
a salvare le prorie marine delle navi.
Muovendo per le plaghe dell'etere
agli empi non diamo soccorso,
ma a quelli che in vita amano
il sacro e il giusto: questi liberiamo
da affanni penosi e salviamo.
Così nessuno commetta ingiustizie
né si metta in mare insieme agli spergiuri.
Io, un dio, dico questo ai mortali.

La cornice entro cui, in termini concisi e perentori, viene collocato il tema del soccorso in mare è con ogni evidenza di stampo etico-gnomico. Il salvataggio, come nell'*Encomio di Elena*, viene espresso dal verbo σώζω, persino duplicato dal tragediografo (Is.: σώζειν; Eu: σώσοντε-σώζομεν); tuttavia, ciò cui lì brachilogicamente si allude tramite un avverbio (εὐσεβῶς), trova in Euripide lo spazio per una dichiarazione densa di implicazioni culturali, ancor più pregnante se si considera che l'*Elettra* appartiene al periodo della guerra del Peloponneso, presumibilmente alla fase della spedizione in Sicilia¹⁰⁸, e che il genere teatrale e l'occasione pubblica rendevano la fruizione dell'opera e la diffusione delle idee ben più ampie del ristretto perimetro della scuola di retorica isocratea. Il passo tragico riportato si preoccupa di disciplinare, per bocca dei Dioscuri, il comportamento da tenere con i naufraghi, o almeno con quanti rischiano di diventare tali, regolandolo sulla base della loro condotta in vita (ἐν βίῳ). Il lessico predominante, come abbiamo già visto in alcuni testi di età arcaica, è quello religioso, segnatamente etico-religioso: la categoria dei μυσαροί viene contrapposta, anche attraverso l'uso delle particelle correlative, a quella di chi ha caro ὅσιον καὶ τὸ δίκαιον. Più e prima che significare empio, μυσάρως rimanda all'ambito della contaminazione: derivato da μύσος ('sozzura', 'impurità')¹⁰⁹, indica chi contamina o è contaminato, chi è infetto, abominevole¹¹⁰. L'inosservanza del sacro e del giusto costituisce dunque una macchia colpevole nei confronti della divinità, una forma di lordura interiore dell'individuo che diviene immediatamente impietà. È molto utile, ancora una volta, l'analisi di Chantraine¹¹¹, efficacemente riformulata da Benveniste:

¹⁰⁷ Euripide, *Elettra*, 1347-1356. Ed. Diggle 1981-1984, trad. Fabbri 1995.

¹⁰⁸ Qualche studioso ha intravisto nei versi finali (1347-1348) un'allusione alla spedizione in Sicilia, in particolare all'invio, nella primavera del 413 a.C., di un contingente capeggiato dallo stratega Demostene in supporto alle navi ateniesi già da due anni impegnate in operazioni belliche e in pericolo al largo dell'isola. Va precisato, tuttavia, che il πόντος Σικελός qui menzionato non era per i Greci solo il mare della Sicilia, ma con ogni probabilità tutta la distesa d'acqua compresa tra questa e le coste occidentali dell'Ellade, in particolare della Laconia. Una sintesi critica della questione si trova in Cropp 2013, pp. 241-242 e soprattutto in Basta Donzelli 1978, pp. 52-56.

¹⁰⁹ Si veda Chantraine 2009³, s. v. μύσος: ««souillure, abomination», dit surtout de crimes, de sacrilèges, se distingue de μίαισμα dont le champ sémantique est plus étendu.» E inoltre Liddell – Scott 1940, s. v. μύσος.

¹¹⁰ Cfr. 1292-1294: il coro, al termine della prima *rhexis* di Castore (1238-1291), chiede se sia consentito (θέμις) rivolgere la parola ai Dioscuri e il dio risponde così (1294): θέμις, οὐ μυσαραῖς τοῖσδε σφαγίοις («è lecito, poiché non siete contaminati da questi omicidi»).

¹¹¹ Chantraine 2009³, s.v. ὅσιος. Dopo aver illustrato il termine, anche nelle ricorrenze in coppia con δίκαιος e ἱερός, il linguista aggiunge: «ὅσιος appliqué à un homme signifie «pieux» avec une résonance morale et se distingue de εὐσεβής qui n'implique que le respect des dieux et des rites.»

si dichiara *hósios* ciò che è prescritto, permesso dalla legge divina, ma nei rapporti umani. A partire da questo punto, un'espressione come *dikaïos kai hósios*, *dikaia kai hósia* significa 'ciò che è fissato come regola nei rapporti umani dagli uomini e dagli dei'. I doveri detti *hósia*, come quelli designati con *dikaia*, sono doveri verso gli uomini; gli uni prescritti da una legge umana (*dikaia*), gli altri da una legge divina (*hósia*).¹¹²

I doveri rappresentati dalla nozione dell'ὅσιον e del δίκαιον costituiscono l'esplicita ratifica di quel cardine dell'etica arcaica che vede nell'idea e nella pratica della giustizia e dei necessari atti rituali¹¹³, nonché nella conseguente e inesorabile sanzione divina in caso di violazione o inadempimento, uno dei principi fondanti della morale e della società della Grecia antica¹¹⁴. L'*Elettra*, così come i due corrispondenti drammi di Eschilo e di Sofocle, è interamente pervasa dalla presenza di δίκη, eppure – in questa chiusa *ex machina* – la portata apodittica delle parole dei Dioscuri sulla discrezionalità del loro salvataggio dei naviganti non lascia alcuno spazio per qualsivoglia considerazione in merito all'ἀδικεῖν da cui bisogna guardarsi perché non sia pregiudicato il soccorso in mare in caso di naufragio. La teodicea, portata al culmine della crisi nel corso dell'intera tragedia¹¹⁵, appare ormai consumata e di lì a poco sarà definitivamente negata¹¹⁶.

¹¹² Benveniste 2001², p. 434. Si veda anche Vegetti 2010⁸, in particolare il paragrafo “Il sacro” (pp. 261-264).

¹¹³ Tra questi sono certamente da annoverare i riti propiziatori che venivano effettuati prima di una traversata marittima e dopo il buon esito della stessa e gli ex voto offerti in seguito ad uno scampato naufragio. Si veda in proposito quanto già detto nel precedente capitolo (nota 108) attraverso lo studio di Romero Recio 2000. Cfr., inoltre, Erodoto, VII, 192: “(I Greci), dopo aver rivolto preghiere e versato libagioni a Posidone Salvatore, salparono in tutta fretta per tornare all’Artemisio, sperando di trovarsi davanti poche navi nemiche; arrivati per la seconda volta all’Artemisio, stazionarono nelle sue acque, venerando Posidone, da allora e fino a oggi, con l’epiteto di Salvatore.” In merito si veda anche il paragrafo 189 del medesimo libro erodoteo. Infine, pur non parlando di un naufragio, il celeberrimo episodio (VII 35) dei ponti di barche, fatti costruire da Serse sull’Ellesponto e distrutti da una terribile tempesta, rivela una consonanza con alcuni dei tratti culturali fin qui esaminati. Al di là delle note conseguenze prodotte dalla sua ὕβρις, ci sembra rilevante porre in evidenza alcuni elementi. Quando il re persiano viene informato del disastro cagionato dalla burrasca e comanda dunque “di colpire l’Ellesponto con trecento frustate e di gettare in mare un paio di ceppi”, ordina agli esecutori di pronunciare durante la dissennata operazione “parole barbare e folli (ἀτάσθαλα, cfr. *supra* nota 20)”, ossia: “«Acqua amara, il tuo signore ti infligge questo castigo (τοὶ δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε), perché lo hai offeso senza aver ricevuto alcuna offesa da lui (οἷ μιν ἡδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν). Il re Serse ti varcherà, che tu lo voglia o no. Giustamente nessuno degli uomini ti offre sacrifici (σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει), perché sei un fiume torbido e salmastro.»” Erodoto, anche qui, ci offre una rappresentazione antifrastica del modello etico-religioso proprio dei Greci: Serse, con orgogliosa ed empia rivendicazione, non soltanto nega il sacrificio, contravvenendo peraltro a un νόμος precipuamente persiano (in I 138 viene detto che i Persiani σέβονται ποταμούς μάλιστα, “nutrono per i fiumi la più grande venerazione”), ma presenta in modo completamente rovesciato i parametri e i principi fondamentali della giustizia. Il ritratto definitivo del monarca persiano verrà consegnato alla storia dalle parole di Temistocle (VIII 109): “un uomo empio e tracotante, che trattava nello stesso modo le cose sacre e quelle profane, bruciando e abbattendo le statue degli dei, un uomo che ha perfino fatto frustare il mare e gli ha imposto catene (έόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον· ὃς καὶ τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε πέδας τε κατήκε.).” Il lessico del sacro impiegato da Erodoto ci rimanda alle questioni da cui eravamo partiti in questa lunga digressione in nota.

¹¹⁴ Si veda in merito il già citato Vegetti 2010⁸ e lo studio di Girard 1980.

¹¹⁵ Per la polemica antiapollinea si vedano in particolare i vv. 971 (“O Febo, che oracolo insensato hai pronunciato!”) e 1245-1246 (“Febo, Febo – ma è il mio signore, devo tacere –, / benché sia saggio, non ti ha dato un saggio vaticinio.”). In merito a questi ultimi Fabbri 1995 (p. 245) osserva: “Euripide critica in modo radicale la religione tradizionale in nome di un razionalismo che induca l’uomo a cercare all’interno della propria natura, senza ricorrere a giustificazioni religiose e divine, una spiegazione della realtà ambigua e sfuggente che lo circonda.”

¹¹⁶ “Nessuna teodicea poteva essere costruita sulla metroctonia, nessuna giustificazione poteva essere invocata per il matricidio, né in termini di diritto umano, né di diritto divino. [...] Sembra che ancora una volta Euripide si muova lungo una linea non eschilea, nel senso che egli tendeva a spogliare il mito di ogni «sacralità» o più precisamente a disancorarlo da qualsiasi programma teodiceico...” (Basta Donzelli 1978, pp. 205-206) Cfr. inoltre Introduzione a Di Benedetto 1998 e nello specifico la sezione dal titolo “La crisi della teodicea” (pp. 38-45).

b. Naufragio e contaminazione

Le ultime parole pronunciate da Castore (“Io, un dio, dico questo ai mortali”), prima della battuta conclusiva del dramma da parte del coro, ratificano in qualche modo la distanza che separa l’inesorabile potere divino dalla misera fallibilità umana: il verso subito precedente (1355), in cui Castore mette in guardia chiunque dal navigare “insieme agli spergiuri”¹¹⁷, rivela infatti che i mortali, neppure riuscendo ad essere pii, ricevono la garanzia del soccorso divino. All’uomo non è concessa la facoltà di riconoscere con chiari segni gli spergiuri così da poter scegliere deliberatamente di non associarsi in un viaggio in mare. A tal proposito, in un passo dei *Sette contro Tebe* di Eschilo è riconoscibile un precedente del v. 1355 dell’*Elettra*:

φεῦ τοῦ ξυναλλάσσοντος ὄρνιθος βροτοῖς
δίκαιον ἄνδρα τοῖσι δυσσεβεστέροις.
ἐν παντὶ πράγει δ' ἔσθ' ὁμιλίας κακῆς
κάκιον οὐδέν, καρπὸς οὐ κομιστέος.

[...]

ἢ γὰρ ξυνεισβάς πλοῖον εὐσεβῆς ἀνὴρ
ναύτησι θερμοῖς καὶ πανουργία τινὶ
ὄλωλεν ἀνδρῶν σὺν θεοπτύστῳ γένει,
ἢ ξὺν πολίταις ἀνδράσιν δίκαιος ὢν
ἐχθροζένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοσιν,
ταῦτοῦ κυρήσας ἐκδίκως ἀγρεύματος,
πληγεῖς θεοῦ μάστιγι παγκοίνῳ δάμη.¹¹⁸

Maledetto il destino che nelle imprese mescola un uomo giusto a degli empi! In ogni impresa non c’è di peggio che trovarsi in cattiva compagnia: non se ne ricava mai alcun frutto! [...] È come un uomo pio che si imbarchi su una nave in mezzo a una ciurma di uomini irosi e malvagi: finisce che va in rovina insieme a quella genia di uomini aborriti dagli dei. Oppure quando fra gli abitanti di una città c’è un uomo giusto, in mezzo a gente che non conosce l’ospitalità e non si cura degli dèi, viene preso nella loro stessa rete: pur non meritando la pena, anche lui, sferzato dai colpi divini, viene travolto con tutti gli altri.

Quest’ampia e articolata formalizzazione messa in bocca al personaggio di Eteocle, che intende rimarcare l’ineluttabile potenza degli dèi e del destino e la tragica condizione di inerme subalternità degli esseri umani, trova a sua volta nelle *Supplici* euripidee quasi una sintesi regolativa, finalizzata, attraverso le parole di Teseo, a sancire l’improbabile condizione mortale sottoposta alla giurisdizione divina (226-228):

κοινὰς γὰρ ὁ θεὸς τὰς τύχας ἡγούμενος
τοῖς τοῦ νοσοῦντος πῆμασιν διώλεσεν
τὸν οὐ νοσοῦντα κούδεν ἡδίκηκότα.

¹¹⁷ Tammaro 1988, nella sua breve nota, mette in relazione questi versi con il primo *Epodo di Strasburgo* (Ipponatte, fr. 115 W.), di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo, giacché ritiene quello euripideo “un passo che analogamente mette in rapporto la trasgressione del δίκαιον, e anzi più precisamente la violazione dei giuramenti, con la mala sorte per mare.”

¹¹⁸ Eschilo, *Sette contro Tebe*, 597-608. Ed. West 1990, trad. Centanni 2007. Sembra riecheggiare in questi versi l’idea, presupposta già in Esiodo, secondo cui la comunità paga anche per un solo uomo ingiusto (*Erga*, 240-241): “Spesso un’intera città divide la pena di un uomo cattivo, / che si macchia di colpa e progetta azioni malvagie.”

Gli dei, considerandone comuni le sorti,
annientano con la rovina del colpevole
anche chi colpevole non è e nessuna ingiustizia ha commesso.

La concezione greca della contaminazione di uomini giusti o pii da parte di altri malvagi o empi, in particolare nei casi di viaggi in mare con infauste conseguenze a carico di innocenti¹¹⁹, trova riscontro anche al di fuori dell'epica e della tragedia¹²⁰. Antifonte di Ramnunte, nell'orazione *Per l'uccisione di Erode*, scritta nelle vesti di logografo per una causa di omicidio, difende un cittadino di Mitilene accusato di aver ucciso durante una traversata, gettandolo fra le onde, un vecchio ateniese di nome Erode, misteriosamente scomparso dalla nave senza lasciare alcuna traccia. In un passo di questo discorso oratorio ricorrono i medesimi termini della questione esaminata:

οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐπίστασθαι ὅτι πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας ἢ ἄλλο τι μίasma ἔχοντες συνεισβάντες εἰς τὸ πλοῖον συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὐτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς.¹²¹

Presumo infatti che voi sappiate che molti uomini con mani impure o con qualche altra forma di contaminazione, dopo essersi imbarcati su una nave, hanno rovinato insieme alla loro stessa vita coloro che si comportavano devotamente con le divinità.

È interessante rilevare una continuità con il modello odissiaco, per il quale avevamo già riscontrato “una sorta di trasferimento di colpa per contiguità nella misura in cui accompagnarsi a uomini inosservanti di norme divine determina un coinvolgimento nella pena ed una forma di ineludibile corresponsabilità”¹²². Tuttavia, si evidenzia una divergenza prospettica nella modalità di rappresentazione del fenomeno qui indagato: se nel poema omerico, così come nella formalizzazione eschilea, la questione etico-comportamentale di chi si rendeva colpevole o comunque si aggregava a uomini dalla cattiva condotta determinava la punizione divina mediante il naufragio, in Euripide e Isocrate il punto di osservazione è in qualche modo rovesciato: ciò su cui viene focalizzato lo sguardo è il dato del soccorso e della sua conseguente omissione nei casi di colpevolezza previsti.

Una parziale sintesi di tutto questo, unitamente ad alcuni elementi già osservati e messi in evidenza nel capitolo precedente e a qualche dato aggiuntivo di indubbia significatività, ci viene offerta da un passo del romanzo di Caritone di Afrodisia. Calliroe, figlia dello stratego siracusano Ermocrate e moglie del bellissimo Cherea, viene creduta morta e così sepolta con preziosissimi ori nella sfarzosa tomba di famiglia. Insieme alla sua ciurma di pirati, Terone, che aveva assistito dal mare alle esequie regali svoltesi in prossimità della costa, decide di profanare la tomba per rubarne i beni pregiati. I briganti portano con sé anche la ragazza ‘tornata in vita’ e, dopo averla venduta proditoriamente come schiava a Mileto, veleggiano verso Creta confidando nella possibilità di fare ottimi affari grazie alla

¹¹⁹ Come monografia generale sull'argomento si veda Parker 1996, e in particolare, per la nostra fattispecie, le pp. 9 e 129; invece, in merito alle azioni afferenti alla sfera del sacro compiute durante i viaggi per mare, Wachsmuth 1967, specialmente le pp. 265-271 (“Schiffbruch durch Asebie”) in cui lo studioso esamina cursorialmente numerosi passi dell'antichità greca e romana concernenti il rapporto tra naufragio ed empietà. Infine, tra le fonti letterarie si veda anche Babrio, *Mitiambi esopici*, 117, 1-4.

¹²⁰ Cfr. Senofonte, *Ciropedia*, VIII, 1, 25: ὁ δὲ Κῦρος τὴν τῶν μεθ' αὐτοῦ εὐσεβείαν καὶ ἑαυτῷ ἀγαθὸν ἐνόμιζε, λογιζόμενος ὥσπερ οἱ πλεῖν αἰρούμενοι μετὰ τῶν εὐσεβῶν μᾶλλον ἢ μετὰ τῶν ἡσεβηκέναι τι δοκούντων. (“Ciro a sua volta considerava la religiosità dei suoi compagni come un vantaggio anche per sé, ragionando non diversamente da coloro che preferiscono mettersi in mare con compagni timorati degli dèi piuttosto che con gente che abbia fama di aver commesso atti di empietà.”) Ed. Marchant 1968-1970, trad. Ferrari 1995.

¹²¹ Antifonte di Ramnunte, *Per l'uccisione di Erode*, 82. Ed. Dilts – Murphy 2018.

¹²² Cfr. *supra*, § 2.a.

merce trafugata, mentre a Siracusa viene appurata la sparizione del corpo di Calliroe e subito intrapresa la sua ricerca via mare: “Ermocrate esplora la Sicilia, Cherea la Libia; in Italia furono mandati alcuni e altri ebbero l’ordine di passare il mar Ionio.”¹²³ I malfattori vengono colpiti da una tempesta (III, 3, 10-11):

ὕπολαβὼν δὲ αὐτοὺς ἄνεμος σφοδρὸς εἰς τὸν Ἰόνιον ἐξέωσε, κάκει λοιπὸν ἐπλανῶντο ἐν ἐρήμῳ θαλάσῃ. βρονταὶ δὲ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νύξ μακρὰ κατελάμβανε τοὺς ἀνοσίους, ἐπιδεικνυμένης τῆς Προνοίας ὅτι τότε διὰ Καλλιρόην ἠϋπλόουν. ἐγγὺς γινομένους ἐκάστοτε τοῦ θανάτου ταχέως οὐκ ἀπήλλαττεν ὁ θεὸς τοῦ φόβου, μακρὸν αὐτοῖς ποιῶν τὸ ναυάγιον. γῆ μὲν οὖν τοὺς ἀνοσίους οὐκ ἐδέχετο, θαλαττεύοντες δὲ πολὺν χρόνον ἐν ἀπορίᾳ κατέστησαν τῶν θαλαττεύοντες δὲ πολὺν χρόνον ἐν ἀπορίᾳ κατέστησαν τῶν ἀναγκαίων, μάλιστα δὲ τοῦ ποτοῦ, καὶ οὐδὲν αὐτοὺς ὠφέλει πλοῦτος ἄδικος, ἀλλὰ διψῶντες ἀπέθνησκον ἐν χρυσῷ. βραδέως μὲν οὖν μετενόουν ἐφ’ οἷς ἐτόλμησαν, ὅτε οὐδὲν ὄφελος ἐγκαλοῦντες ἀλλήλοις.

Li colse improvvisamente un vento impetuoso e li ricacciò indietro nello Ionio, e li andavano poi errando per il mare deserto. Tuoni, fulmini e una lunga notte sorprese gli empi, mentre la Provvidenza dimostrava che in passato avevano avuto una felice navigazione grazie a Calliroe. Essi furono vicini più d’una volta alla morte, ma il dio non li liberò tanto presto dalla paura, rendendo lungo il loro naufragio. La terra non accoglieva gli empi, i quali, restando per lungo tempo in mare, si trovarono senza il necessario, soprattutto senza bevande, e niente giovava l’ingiusta ricchezza, ma in mezzo all’oro morivano di sete. Tardi quindi si pentivano per quanto avevano osato, provocandosi tra loro: «Non abbiamo ricavato nessun utile».

A far naufragare i pirati è la loro empietà – viene ribadito due volte a distanza ravvicinata: τοὺς ἀνοσίους – sebbene questa non sembri congiurare contro di essi fintantoché Calliroe viaggiava con loro sull’imbarcazione: ci troviamo dinanzi ad un vero e proprio rovesciamento del paradigma formulato da Eschilo nel passo dei *Sette contro Tebe*, nella misura in cui la compresenza a bordo della giovane vittima, innocente, pura e incontaminata, protegge l’equipaggio stornando temporaneamente dalla nave “vento impetuoso, tuoni e fulmini”, come dimostra la stessa Πρόνοια¹²⁴. Non appena i briganti “ladri di tombe” si liberano, vendendolo, del “carico difficile da collocare, e cioè la donna”¹²⁵, incorrono presto nella punizione divina e termina per loro la “felice navigazione”. Troviamo anche qui come in Achille Tazio¹²⁶, ancorché in forma ben più asciutta e meno lirica, il tema della paura della morte in mare, protratta deliberatamente dal dio “per rendere¹²⁷ lungo il loro naufragio”. I predoni vengono rifiutati dalla terra per la loro empietà e così rimangono “senza il necessario” e con il solo πλοῦτος ἄδικος: la dimensione entro cui viene a collocarsi la pena del naufragio è ancora una volta di natura etico-religiosa. Si può rintracciare, tuttavia, un elemento nuovo e isolato all’interno della nostra indagine: il pentimento, tardivo e vano, da parte dei colpevoli destinati a morire in mare. Ai pirati, mossi ancora dalla logica del profitto («Non abbiamo ricavato nessun utile»), viene inoltre

¹²³ Caritone di Afrodizia, *Le avventure di Cherea e Calliroe*, III, 3, 8. Ed. Reardon 2004, trad. Roncali 1996.

¹²⁴ “La Πρόνοια interviene in questo limitato scorcio del romanzo di Caritone, in riferimento al naufragio (luogo comune del genere letterario) e al castigo inflitto al pirata Terone (vedi anche 3, 12 e 4, 7). Solo in Caritone troviamo la personificazione del concetto astratto (come avviene, si è visto, in altri casi: la Fortuna, la Fama, la Concordia, ecc.); nei romanzieri il termine è anche in Eliodoro, ma nel significato di «cura, attenzione». Dunque qui si conferma il tratto retorico-filosofico del nostro autore, dal momento che il termine πρόνοια-«provvidenza divina», pur attestato per la prima volta in Erodoto (III, 108, 2), è con Senofonte (*Memorabili* I, 4, 6) e Platone (*Timeo* 30b) e poi Plutarco (*Consolatio ad Apollonio* 34) che viene usato in senso tecnico.” (Roncali 1996, p. 192, nota 28)

¹²⁵ Caritone di Afrodizia, *Le avventure di Cherea e Calliroe*, III, 3, 9: πολλήσαντες γὰρ οἱ τυμβωρύχοι τὸ δυσδιάθετον φορτίον, τὴν γυναῖκα...

¹²⁶ Cfr. cap. II, § 4: Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III 4, 3-6.

¹²⁷ Ho reso qui personalmente in forma implicita il participio ποιῶν.

riconosciuta, per così dire, un'ulteriore responsabilità, quella di aver osato (ἐτόλμησαν): la τόλμη, impiegata qui mediante la sua forma verbale nell'accezione negativa di “«audace, excès»¹²⁸, esprime un eccesso di ardimento¹²⁹, dimostrato e insieme riconosciuto dagli stessi protagonisti dell'azione.

Proseguendo nella narrazione, Caritone ci offre altri elementi sulla condotta umana di chi si trova naufrago in mare aperto e, al contempo, sulle conseguenze del suo agire spregiudicato: “Gli altri morirono tutti di sete, Terone anche in quell'occasione fu abile perché rubando da bere depredò i suoi compagni predoni. Credeva dunque di aver dato prova di scaltrezza, ma era certo opera della Provvidenza che custodiva quest'uomo per la tortura e la croce.”¹³⁰ Il capo dei pirati si dimostra insieme accorto e malvagio (πανούργος) “rubando da bere” ai compagni naufraghi e così lasciandoli morire di sete¹³¹, ma la sua presunzione di scaltrezza è in realtà opera di un disegno superiore (ancora una volta Πρόνοια) finalizzato ad una punizione esemplare: l'autore, nel capitolo successivo del medesimo libro III, racconterà la fine di Terone – “Fu fissato a un palo davanti alla tomba di Calliroe

¹²⁸ Chantraine 2009³, s.v. τόλμη. Cfr. *supra* nota 70.

¹²⁹ Rispetto al ruolo di τόλμη nella determinazione eziologica di un naufragio, Polibio ci offre una significativa analisi storiografica. Ancor prima di narrare dei tre disastrosi naufragi che investono la flotta romana nel corso della prima guerra punica (I 37, 39, 54), lo storico mette in evidenza una prova decisiva (I, 20, 11) del “carattere ambizioso e audace della condotta dei Romani” (τὸ μεγαλόψυχον καὶ παράβολον τῆς Ῥωμαίων αἰρέσεως): “Quando non avevano, infatti, non solo risorse ragionevoli, ma non ne avevano in assoluto, e non avevano mai rivolto il loro pensiero al mare, ebbene, pensandovi allora per la prima volta, vi si dedicarono con una tale audacia (οὕτως τολμηρῶς ἐνεχείρησαν) che, prima ancora di aver fatto esperienza in materia, si misero subito a combattere per mare con i Cartaginesi, che avevano ereditato dai loro antenati l'egemonia incontrastata sul mare.” (I, 20, 12) Qualche paragrafo dopo, Polibio descrive il primo dei tre naufragi, avvenuto intorno al 255 a.C. a causa di una violentissima tempesta nel canale di Sicilia, davanti alle coste meridionali dell'isola (I, 37): “Di trecentosessantaquattro navi, infatti, avvenne che solo ottanta imbarcazioni si salvassero, e che delle restanti le une finissero sott'acqua, le altre, fracassate (καταγνόμενα) dai flutti contro gli scogli e i promontori, riempissero la costa di corpi e di relitti del naufragio (πλήρη ποιῆσαι σωμάτων τὴν παραλίαν καὶ ναυαγίων). Non è mai stato dato di registrare una sciagura, che sia avvenuta in mare in un'unica occasione, più grave di questa. La causa di essa va attribuita non tanto alla fortuna (εἰς τὴν τύχην), quanto ai comandanti (εἰς τοὺς ἡγεμόνας): pur avendoli, infatti, più volte scongiurati i piloti di non navigare lungo la costa esterna della Sicilia, quella rivolta verso il mare libico, per il fatto che è piena di scogli e di difficile approdo [...], senza dare ascolto a nulla di quanto veniva loro detto navigavano fuori, in alto mare, impegnati a conquistare alcune città fra quelle che erano sulla loro rotta, che impressionavano con l'ostentazione del successo appena riportato. Costoro dunque solo quando incapparono in grandi sventure a causa di piccole speranze compresero la propria avventatezza (ἀβουλίαν). I Romani, che generalmente usano la violenza (τῇ βίῃ) nell'affrontare ogni cosa e credono che [...] nulla sia per loro impossibile una volta che lo hanno stabilito, [...] quando si confrontano e combattono con il mare e con le forze della natura incorrono in gravi disfatte. Ciò toccò loro anche allora, come già più volte, e toccherà ancora, finché non correggeranno una tale audacia e violenza (τὴν τοιαύτην τόλμαν καὶ βίαν), in virtù della quale credono che per loro ogni circostanza debba essere favorevole alla navigazione e alla marcia.” Polibio enuclea chiaramente le cause che hanno condotto i Romani al terribile naufragio: le responsabilità, più che alla τύχη, vanno attribuite ai comandanti e alla loro smodata sete di conquista. L'audacia rimproverata ai consoli, e più estensivamente riferita alla natura propria dei Romani, si manifesta anche nel secondo naufragio: l'estate successiva, i nuovi consoli eletti, dopo aver dimostrato di non saper gestire le navi sotto costa “per ignoranza (διὰ τὴν ἀπειρίαν) dei luoghi in un fondale basso”, “navigando in modo arrischiato (παραβόλως) e in alto mare verso Roma, di nuovo incapparono in una tempesta di una violenza tale che persero più di centocinquanta navi.”

La storiografia pragmatica e scientifica di Polibio individua prevalentemente all'interno dell'animo umano i moventi che portano a una catastrofe marittima, pertanto il disastro navale ci viene presentato come un fatto per lo più imputabile alla condotta degli uomini. Al di là della τύχη (per il suo ruolo in Polibio rimandiamo a Bianchi 2013, pp. 11-12), sono l'*animus* tracotante e l'inesperienza unita a una sconsiderata avventatezza che portano i Romani, in particolare i consoli, a decisioni imprudenti e spregiudicate, talvolta assunte nel corso della stessa navigazione e dettate da logiche di profitto e di gloria. Sul primo naufragio (I 37) cfr. Montevecchi 1989, pp. 27-29, mentre sulla visione del mare in Polibio si veda Musti 2017⁵, pp. 74-75. Ed. Buettner-Wobst 1967, trad. Mari in Musti 2017⁵.

¹³⁰ Caritone, *Le avventure di Cherea e Calliroe*, III, 3, 12: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες ἔθνησκον ὑπὸ δίψης, Θήρων δὲ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ πανούργος ἦν· ὑποκλέπτων γὰρ τοῦ ποτοῦ καὶ τοὺς συλληστὰς ἐλήστευεν. ᾤετο μὲν οὖν τεχνικόν τι πεποιημέναι, τὸ δὲ ἄρα τῆς Πρόνοιας ἔργον ἦν βαράνους καὶ σταυρῶ τὸν ἄνδρα τηρούσης.

¹³¹ Questo comportamento da ‘mors tua vita mea’ in situazioni di naufragio ricorda il passo di Achille Tazio (*Leucippe e Clitofonte*, III 3, 5) già esaminato nel capitolo precedente (cap. II, nota 77).

e dalla croce guardava quel mare, attraverso il quale aveva portato prigioniera la figlia di Ermocrate...”¹³² – mediante un contrappasso comminato al più empio dei naufraghi briganti. Il piano della Provvidenza si unisce nel romanzo a quello della Fortuna, indispensabile al compimento di ogni opera e capace persino di “illuminare la verità”, come ci dice Caritone: quando i Siracusani si mettono alla ricerca di Calliroe, a indirizzare e poi a risolvere la vicenda è Τύχη, perché “l’aiuto umano era assolutamente impotente”¹³³. La convergenza di questo fattore con quello divino (ὁ θεός) e quello provvidenziale (Πρόνοια) fa sì che la trireme di Cherea “venne a urtarsi con l’imbarcazione alla deriva” e “priva di timoniere” (III, 3, 13) su cui viaggiavano i predoni morti di sete. La prima cosa che l’equipaggio siracusano vide, non appena uno di loro salì sulla nave, fu “nient’altro che oro e morti” (III, 3, 14). Subito dopo Cherea “riconobbe le offerte funebri” di Calliroe, “la corona”, “la veste nuziale” (III, 3, 15), ma la sua sposa non c’era. Terone, che “giaceva simile ai morti, e di fatto era mezzo morto” (III, 3, 16), dopo essersi finto tale, “vinto dalla sete” decide di parlare chiedendo “da bere” (III, 3, 17): “per natura l’uomo è attaccato alla vita e neppure nelle estreme sventure dispera di un mutamento verso il meglio” (III, 3, 16). Una volta ricevuto “ogni genere di cura”, risponde alle domande di Cherea e, fidando ancora una volta nel proprio essere un “πανοῦργος ἄνθρωπος” (III, 3, 17), inventa di essere “stato abbandonato dai miei compagni di navigazione” e di essere “salito su questa imbarcazione”, ma “da venti violenti fummo risospinti in questo mare; poi sopravvenne una lunga bonaccia e tutti sono stati uccisi dalla sete, solo io mi sono salvato per la mia pietà.”¹³⁴ Sebbene frutto di una vana falsificazione architettata dall’ “abile” pirata e, noi lettori, già a conoscenza della sua prossima morte impalato su una croce, le parole di Terone confermano il quadro interpretativo delineato: ciò che sembra salvare un naufrago è la sua *pietas*, mentre, al contrario, a farlo perire è il suo comportamento da ἀνόσιος, anzi è proprio tale condizione a procurargli un’esiziale ναυαγία.

c. La salvezza di Odisseo naufrago

Al termine di questa lunga disamina di testimonianze letterarie, tornano alla mente Odisseo e la complessa rappresentazione che ce ne ha lasciato il suo autore. Appare legittimo domandarsi come mai l’eroe itaceo, viste le implacabili condizioni dettate dalle divinità, riesca a sottrarsi alla morte e a tornare in patria nonostante le plurime e ripetute occasioni di responsabilità a suo carico che abbiamo illustrato in riferimento alle diverse esperienze di naufragio.

Da una parte, Aiace di Oileo, sicuro di essere “sfuggito al grande abisso del mare contro il volere degli dèi”, aveva finito con il cadere vittima della sua stessa ὕβρις, dall’altra i compagni di Odisseo, empì in svariate circostanze durante il viaggio di ritorno, vengono colpiti senza pietà e pagano in ultimo con la morte per gli irreparabili reati. Perché il loro capo non viene sopraffatto dalle onde e ogni volta che la morte in mare sembra sfiorarlo lo vediamo puntualmente avere la meglio? La risposta che si sarebbe tentati di dare potrebbe facilmente connettersi allo statuto stesso del genere epico e alla sua edificante trasmissione valoriale, non senza l’atteso lieto fine. Non sarebbe esistita l’*Odissea* e il tema portante non sarebbe stato il *nostos* se il protagonista fosse scomparso prima di

¹³² Caritone, *Le avventure di Cherea e Calliroe*, III, 4, 18.

¹³³ *Ibid.* III, 3, 8: ἡ μὲν οὖν ἀνθρωπίνη βοήθεια παντάπασιν ἦν ἀσθενής, ἡ Τύχη δὲ ἐφότισε τὴν ἀλήθειαν, ἥς χωρὶς ἔργον οὐδὲν τέλειον· (“Ma l’aiuto umano era assolutamente impotente; a illuminare la verità fu la Fortuna, senza la quale nessun’opera è compiuta...”).

¹³⁴ *Ibid.*, III, 3, 18: ἐξαισίοις δὲ πνεύμασιν ἐξέώσθημεν εἰς ταύτην τὴν θάλασσαν· εἴτα γαλήνης μακρᾶς γενομένης δίδυμι πάντες ἀνηρέθησαν, ἐγὼ δὲ μόνος ἐσώθην ὑπὸ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας.

rimettere piede sulla sua isola; tuttavia le ragioni profonde vanno ricercate all'interno dell'opera, tra le pieghe più o meno nascoste della coerente architettura ideologica del poema.

Il destino di Ulisse, durante l'intera narrazione, si dipana e ci viene presentato in uno stato di fatale sospensione tra quello di Aiace locrese, morto naufrago in mare durante il viaggio di ritorno, e quello di Agamennone, ucciso in patria al suo rientro¹³⁵. Tutti gli eroi si muovono su questo pericoloso crinale, ma nessuno vive le peripezie di Odisseo. Questi torna a Itaca con il favore divino – non è il solo – e la speciale protezione di Atena, ma ciò che lo rende davvero degno e meritevole della salvezza e di una sorte diversa sono la sua *pietas* e i copiosi sacrifici compiuti: Zeus nel proemio dell'opera dice di lui che “per capacità di mente sovrasta gli uomini, e li sovrasta anche per le offerte agli dèi”¹³⁶. Anche se lo odia, a Posidone “non sarà possibile opporsi a tutti, da solo, contro il volere degli dèi immortali.”¹³⁷ Nell'episodio di Polifemo Ulisse ha delle indubbie responsabilità personali, tuttavia, secondo Fenik, “Odysseus makes a bad mistake, a tactical error, but he does not commit a “sin”.”¹³⁸ Egli non soltanto non arriva mai all'irriverenza e alla scelleratezza dei compagni, che poi sarà quella dei Proci¹³⁹, ma la sua devozione per le divinità, già rappresentata all'inizio del poema, lo accompagna costantemente ed affiora in modo ancora più esplicito proprio nell'episodio dell'ultima tappa in Trinachia. Subito dopo il sacrilegio delle vacche e la protesta di Odisseo rivolta agli dèi¹⁴⁰, Lampezia si reca dal padre per riferire il misfatto compiuto, includendo tuttavia nell'azione omicida anche il re di Itaca nonostante la sua estraneità ai fatti, “ma Helios (che tutto sa e tutto vede) era più informato della sua informatrice e chiede a Zeus di punire i compagni di Ulisse, senza addebitare a lui alcuna responsabilità.”¹⁴¹ Il testo omerico contiene d'altronde un ulteriore indizio, significativo dell'eccezionale *pietas* dell'eroe¹⁴². Subito prima che gli dèi versassero sulle sue palpebre il dolce-spietato sonno¹⁴³, Odisseo aveva ancora una volta dimostrato una scrupolosa dedizione alle pratiche religiose (XII, 335-337):

ἀλλ' ὅτε δὴ διὰ νήσου ἰὼν ἤλυξα ἐταίρους,
χεῖρας νιψάμενος, ὅθ' ἐπὶ σκέπας ἦν ἀνέμοιο,
ἠρώμην πάντεσσι θεοῖσ', οἱ Ὀλυμπόν ἔχουσιν·

Addentratomi nell'isola, mi sottrassi ai compagni,
e poi, lavate le mani, dove c'era un riparo dal vento,
pregai tutti gli dèi che hanno dimora sull'Olimpo...

¹³⁵ Cfr. Privitera 2005, p. 94 e Christensen 2019, p. 103.

¹³⁶ *Od.* I, 66-67: περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν, περὶ δ' ἰρὰ θεοῖσιν / ἀθανάτοισιν ἔδωκε...

¹³⁷ *Ibid.*, 78-79: οὐ μὲν γάρ τι δυνήσεται ἀντία πάντων / ἀθανάτων ἀέκητι θεῶν ἐριδαινέμεν οἶος.

¹³⁸ Fenik 1974, p. 210.

¹³⁹ Cfr. *supra* nota 21.

¹⁴⁰ cfr. *supra* nota 24 e *Od.* XII, 371-373.

¹⁴¹ Di Benedetto 2010, p. 687. Cfr. XII, 374-379: “Rapida ad Helios Iperione Lampezia dal lungo peplo / portò la notizia che noi avevamo ucciso le sue vacche. / Subito quello, adirato nel cuore, disse agli dèi immortali: / ‘O Zeus padre e voi altri dèi beati sempiterni, / punitemi i compagni di Ulisse Laerziade, / che con tracotanza hanno ucciso le mie vacche...”

¹⁴² Il rispetto per gli dèi olimpi non esclude d'altra parte quello autentico per le divinità minori. Si veda a tal proposito, in *Od.* XIII, 355-358, la preghiera da Ulisse rivolta alle Ninfe Naiadi di Itaca immediatamente dopo aver baciato la terra della sua patria. Sulla *pietas* di Odisseo in rapporto alla stoltezza dei compagni e dei Proci cfr. Lanza 1993, in particolare pp. 16-18.

¹⁴³ Cfr. *supra* nota 24.

La rituale detersione delle mani era un atto simbolico finalizzato a rimuovere ogni eventuale impurità mediante abluzione prima dell'inizio della preghiera agli dèi in segno di ossequio e deferenza.

La fede, la devozione, l'osservanza delle pratiche culturali sono pertanto ciò che garantisce a Ulisse quello scudo protettivo in grado di riportarlo a casa; tuttavia, per ottenere il meritato ritorno e potersi così riappropriare dei luoghi e dei ruoli di appartenenza, l'eroe sembra dover possedere delle ulteriori prerogative senza le quali forse non comprenderemmo a pieno la sua condizione di naufrago sempre salvo o salvato: sovrano "benevolo, amabile e mite"¹⁴⁴, che ha "nell'animo sentimento di giustizia"¹⁴⁵, con le sue genti "buono come un padre"¹⁴⁶, come ci viene presentato nel secondo concilio del V libro¹⁴⁷. Insomma, per dirla con Privitera, "non solo gli dei, ma anche gli uomini gli devono gratitudine"¹⁴⁸.

¹⁴⁴ *Od.* V, 8: πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἥπιος. È mia la traduzione.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 9: φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 12: πατήρ δ' ὥς ἥπιος.

¹⁴⁷ Vd. *Od.* V, 7-12.

¹⁴⁸ Privitera 2005, p. 99.

Capitolo IV. Il naufrago tra persecuzione e accoglienza filantropica

1. Una realtà polarizzata?

Attraverso l'analisi delle diversificate fonti finora prese in esame abbiamo mostrato la sfaccettata fenomenologia del naufrago e la significativa natura condizionale del naufrago, la cui fisionomia – proprio alla luce dei documenti sottoposti ad analisi – ha rivelato un profilo multiforme e complesso. Il destino di chi, intrapresa la via del mare, trovava la morte fra le onde o riusciva a scamparla, dipendeva in modo determinante dall'agire dell'uomo e dal suo comportamento: la salvezza del naufrago, pertanto, non era garantita in assoluto, anzi poteva persino accadere di diventare responsabili del proprio stesso naufrago o essere artefici o concausa di un'omissione di soccorso da parte delle divinità. Nell'ambito di questa varietà di situazioni, vogliamo a questo punto verificare se sia possibile individuare nel mondo antico fattori storico-sociali, oppure contesti culturali specifici tali da determinare una reazione del tutto polarizzata nei riguardi dei naufraghi, ovvero se esistessero delle realtà – geografiche, etniche, filosofiche, culturali – o delle circostanze in cui essi ricevevano incondizionatamente due opposti trattamenti: respingimento e persecuzione da una parte, accoglienza e soccorso dall'altra. Inizieremo la nostra indagine dalla prima delle due prospettive.

2. La persecuzione dei naufraghi

2.1. I mostri odissiaci e l'utopia dell'accoglienza

Il tema della persecuzione del naufrago è presente nell'*Odissea* sin dal proemio, con le caratteristiche e le specificità che abbiamo illustrato. Ci sono alcuni episodi che tuttavia, diversamente dai contesti già esaminati, descrivono una dinamica violentemente reiettiva: Polifemo, i Lestrigoni, Scilla e Cariddi non conoscono altra forma di relazione con i naufraghi – si direbbe con gli esseri umani in generale – che non sia quella di annientarli o divorarli. Il primo, benché figlio di Posidone e di una ninfa marina, non ha alcun contatto diretto con il mare, ma attraverso di esso riceverà la visita di uomini fin lì condotti dall'incoercibile desiderio di conoscenza del loro capo e avrà modo di vendicarsi grazie all'intervento del potentissimo padre. La tappa presso i Ciclopi è l'unica in cui Ulisse – lo abbiamo detto – ha delle responsabilità personali, perché è proprio in questa occasione che non riesce a frenare “l'urgenza conoscitiva di un antropologo e la sensibilità pratica di un colonizzatore”¹. Polifemo rappresenta il prototipo dell' “iper-barbaro”, secondo la definizione di Pietro Li Causi, giacché “ogni suo comportamento – anche quello apparentemente più innocente – viola quelle che secondo i Greci sono le norme più comuni della civiltà”², e tra queste le leggi dell'ospitalità, sovvertite fino all'antropofagia. Al finto naufrago, inventato con “parole ingannevoli” da Odisseo (IX, 283-286) in risposta alla domanda del Ciclope sul luogo d'ormeggio della nave (IX, 279-280), il mostro monoculo reagisce così: “nulla mi rispose, con cuore spietato. / Ma, con un balzo, sui miei compagni mise le mani. / Ne afferrò due insieme, e come fossero cuccioli a terra / li sbatté.

¹ Privitera 2005, p. 142.

² Li Causi 2022, p. 179. Paduano 2005 (p. 5) definisce il Ciclope “il fantasma più inquietante dell'alterità, una proiezione ingigantita e brutalizzata dell'umanità stessa che esprime una incontrollabile forza distruttiva”.

All'ingiù defluì il cervello, e bagnò il suolo. / Li tagliò membro a membro e questa fu la sua cena. / Li mangiò come leone cresciuto sui monti, e non tralasciò / né viscere né carni né ossa con il midollo.”³ Polifemo è davvero un “iper-barbaro”⁴.

I Lestrigoni, giganteschi come i Ciclopi, sebbene più evoluti di questi sotto il profilo sociale, si comportano tuttavia allo stesso modo, infatti il loro re divora immediatamente uno dei compagni di Ulisse, mentre gli altri (X, 121-132):

οἱ ῥ' ἀπὸ πετράων ἀνδραχθέσι χερμαδίοισι
βάλλον· ἄφαρ δὲ κακὸς κόναβος κατὰ νῆας ὀρώρει
ἀνδρῶν τ' ὀλλυμένων νηῶν θ' ἅμα ἀγνυμενάων·
ἰχθυς δ' ὥς πείροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο.
ὄφρ' οἱ τοὺς ὄλεκον λιμένος πολυβενθέος ἐντός,
τόφρα δ' ἐγὼ ξίφος ὅξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
τῷ ἀπὸ πείσματ' ἔκοψα νεὸς κυανοπρώροιο·
αἶψα δ' ἐμοῖς ἐτάροισιν ἐποτρύνας ἐκέλευσα
ἐμβαλέειν κώπησ', ἵν' ὑπὲρ κακότητα φύγοιμεν·
οἱ δ' ἅμα πάντες ἀνέρριψαν, δείσαντες ὄλεθρον.
ἀσπασίως δ' ἐς πόντον ἐπηρεφέας φύγε πέτρας
νῆς ἐμή· αὐτὰρ αἱ ἄλλαι ἀολλέες αὐτόθ' ὄλοντο.

Dalle rupi scagliavano macigni che a stento un uomo
può reggerne uno; e subito sinistro fragore si levò per le navi,
di uomini che venivano uccisi e di navi che andavano a pezzi;
e come pesci li infilzavano, procurandosi disgustoso pasto.
Mentre essi li uccidevano dentro il porto profondo,
io, tratta la spada affilata da lungo la coscia,
con essa recisi le gomene della nave dalla prora scura.
E subito i miei compagni sollecitai, e diedi l'ordine,
di far forza sui remi, per sfuggire alla morte;
ed essi, tutti insieme, remarono, temendo la fine.
Con nostra gioia fuggì le rupi sovrastanti e raggiunse il largo,
la mia nave; ma le altre perirono là tutte insieme.

La feroce crudeltà e la spietata inumanità di queste figure mitologiche trovano una sorta di duplicazione marina in Scilla e Cariddi, personificazioni teratologiche dei pericoli di una navigazione condotta oltre i territori allora conosciuti. Come le precedenti, anche queste entità vivono in una dimensione aliena: Scilla, ad esempio, è un “iper-predatore acquatico che non solo si nutre di altri predatori (delfini, pescecani e *ketê* di vario genere), ma mangia anche carne umana cruda, collocandosi così – nella simbolica mappa alimentare dei Greci – sul versante dell'inumano, del ferino, del non civilizzato, dell'infernale.”⁵ Gli esseri umani che si imbattevano in queste creature

³ *Od.* IX, 287-293.

⁴ Cfr. anche Nicolai 2020, p. 23: “Sacrificare o peggio mangiare le carni di uno straniero, ospite o naufrago che sia, è un'aberrazione che si può permettere soltanto un essere primitivo come il Ciclope, presso il quale Odisseo e i suoi compagni arrivano in una sorta di viaggio verso lo stato primordiale dell'umanità.”

⁵ Li Causi 2022, p. 107. Si vedano anche le pp. 105-106 per l'etimologia dei nomi di Scilla e di Cariddi correlati all'atroce destino dei naviganti che solcavano quelle acque. In merito a Scilla, rapportata a Polifemo, Paduano 2005 (p. 6) scrive

mostruose, fossero naufraghi o naviganti ancora a bordo della loro imbarcazione, non avevano la minima possibilità di riceverne accoglienza, anzi l'incontro con esse poteva solo decretarne la morte in mare.

2.2. I naufraghi fuori dalla Grecia: i costumi dei barbari

Al di là di queste celebri rappresentazioni letterarie, ci interessa in particolare conoscere l'eventuale esistenza e la natura di usi e comportamenti, in qualche modo assimilabili alle modalità appena osservate, da parte di popolazioni con cui i Greci ebbero occasione di entrare in contatto.

a. Il sacrificio dei naufraghi in Tauride

Le prime e più note testimonianze che subito vengono in mente rimandano alla Tauride, regione della Scizia corrispondente grosso modo all'attuale penisola di Crimea, ove abitava una popolazione la cui usanza relativa ai naufraghi ci è nota prevalentemente attraverso Erodoto ed Euripide⁶. Nel IV libro lo storico racconta (103):

τούτων Ταῦροι μὲν νόμοισι τοιοῖσινδε χρέωνται. Θύουσι μὲν τῇ Παρθένῳ τοὺς τε ναυηγούς καὶ τοὺς ἂν λάβωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες τρόπῳ τοιῷδε· καταρξάμενοι ῥοπάλῳ παίουσιν τὴν κεφαλὴν. οἱ μὲν δὲ λέγουσιν ὡς τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ ὠθέουσι κάτω (ἐπὶ γὰρ κρημνοῦ ἴδρυται τὸ ἱρόν), τὴν δὲ κεφαλὴν ἀνασταυροῦσι, οἱ δὲ κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν ὁμολογεῖται, τὸ μὲντοι σῶμα οὐκ ὠθέεσθαι ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ λέγουσιν ἀλλὰ γῇ κρύπτεσθαι. τὴν δὲ δαίμονα ταύτην τῇ θύουσι λέγουσιν αὐτοὶ Ταῦροι Ἰφιγένειαν τὴν Ἀγαμέμνονος εἶναι.

Tra queste popolazioni i Tauri hanno le seguenti usanze: sacrificano alla Vergine i naufraghi e i Greci che riescono a catturare attaccandoli in alto mare; procedono così: dopo aver consacrato la vittima, la colpiscono alla testa con un bastone. Secondo alcuni, gettano poi il corpo giù da un dirupo (in effetti il santuario sorge su una rupe scoscesa), mentre la testa la conficcano su un palo; altri invece concordano per ciò che riguarda la testa, ma sostengono che il corpo non viene scagliato giù dal dirupo, bensì seppellito. La divinità a cui offrono tali sacrifici è, a quanto affermano i Tauri stessi, Ifigenia figlia di Agamennone.

Il *nomos* barbaro di immolare i naufraghi stranieri in onore della “Vergine”⁷ o di una divinità, da parte di una popolazione che abitava una regione collocata ai margini del mondo civilizzato, occupa uno spazio privilegiato nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, che conosceva il passo del *logos* scitico erodoteo⁸. Già nel prologo recitato dalla protagonista, dopo l'esposizione dell'antefatto (dalle nozze di Pelope e Ippodamia fino al sacrificio in Aulide e allo scambio con la cerva ad opera di Artemide),

che “la mostruosità è totalmente remota dalla condizione umana, come mostra l'assenza di ogni possibile scambio linguistico, o anche genericamente comunicativo.”

⁶ In epoca successiva altri autori faranno riferimento al *nomos* in questione. Oltre a Luciano nel *Tossari o l'amicizia* (2), Pausania (*Guida della Grecia*, I, 43, 5-8) menzionerà il sacrificio taurico dei naufraghi rifacendosi alla tradizione erodotea: τούτοις δὲ Ἡρόδοτος ὁμολογοῦντα ἔγραψε Ταύρους τοὺς πρὸς τῇ Σκυθικῇ θύειν παρθένῳ τοὺς ναυαγούς, φάναι δὲ αὐτοὺς τὴν παρθένον Ἰφιγένειαν εἶναι τὴν Ἀγαμέμνονος. (“d'accordo con queste tradizioni, Erodoto scrive che i Tauri che vivono presso la Scizia sacrificano i naufraghi ad una vergine, e riferisce che, a dire di quelli, la vergine è appunto Ifigenia, la figlia di Agamennone.”) Ed. e trad. Musti 1982.

⁷ Per un approfondimento relativo al culto della «vergine», alla sua diffusione nel Mediterraneo e in Tauride e alle possibili identificazioni, cfr. Corcella 1993, pp. 315-316.

⁸ Cfr. Kearns 2023, p. 16: “Several details in this description suggest that Euripides used this material for his imaginary portrait of the Taurians of the heroic age.” Cfr. inoltre Hughes 1991, pp. 89-90.

la figlia di Agamennone racconta di essere stata mandata dalla dea “qui, perché abitassi questa terra dei Tauri, dove su barbare genti regna quel barbaro⁹ Toante” (30-32). La dimensione barbara viene implicitamente ribadita subito dopo dalla stessa Ifigenia, sacerdotessa del tempio: “io, secondo le norme del rito di cui Artemide è lieta (ma il nome soltanto di questo rito è bello: taccio il resto, per paura della dea), consacro le vittime (l’ufficio di scannarle ad altri spetta).”¹⁰ Nella “generica geografia pontica tracciata da Euripide, nella quale le Simplegadi sono la porta di accesso a un mondo sconosciuto e ostile”¹¹, la distanza culturale che separa questa regione dalla Grecia sembra in qualche modo segnata anche da un altro confine – non solo geografico – ancora più ampio, quello europeo, come rivela il coro all’inizio della parodo commatica: “Lasciai le torri le mura dell’Ellade / che nutre fiorenti puledri / lasciai i giardini alberati / dell’Europa, le case dei miei padri (132-136).”¹² Ifigenia, in seguito alla narrazione di un sogno notturno, aveva alluso alla sua “arte di uccidere stranieri” (53) e, all’interno della medesima parodo, ammette l’orrendo dovere religioso cui è preposta e costretta a presiedere: “irroro gli altari del sangue degli stranieri che urlano pietoso grido, che versano pietosa lacrima (226-228).” Al termine del canto corale arriva in scena un mandriano per raccontarle dell’approdo di “una coppia di giovani, sacrificale offerta... grata alla dea Artemide” e invitarla “ad apprestare acque lustrali e riti preparatori” (242-245 *passim*), ma la sacerdotessa, memore del sogno, chiede all’uomo la loro provenienza e il nome. Appurati l’origine greca, il nome di uno dei due (Pilade) e il luogo della cattura (“sull’estremo frangente dell’insospite mare”, v. 253), incalza con ulteriori domande il bovaro, che si trova costretto a raccontare per esteso la vicenda. Tra le varie informazioni, a Ifigenia viene riferito che “quei due erano naufraghi (ναυτίλους δ’ ἐφθαρμένους¹³) acquattatisi nella grotta per paura della nostra usanza (τοῦ νόμου φόβῳ): dovevano aver saputo che qui gli stranieri li offriamo in sacrificio” (276-278). Al termine del primo stasimo e al cospetto di Oreste e Pilade trascinati in catene, il coro di schiave elleniche si rivolge ad Artemide con parole da cui traspare l’insanabile contrapposizione tra il *nomos* taurico e le norme dell’etica greca: “O veneranda, se a te graditi / offre la città questi tributi, / accogli un sacrificio / che la legge di noi Elleni / denuncia empio (οὐχ ὀσίας)” (463-465). Nonostante l’ambiente cittadino rappresentato sia molto simile a quello di una *polis* e sia il tempio che il culto descritti nel dramma rivelino molte caratteristiche squisitamente greche¹⁴, l’intera tragedia è pervasa da una forte opposizione Greci/barbari¹⁵ esemplificata attraverso l’usanza del sacrificio umano, inconcepibile in Ellade, religiosamente praticato, invece, nella comunità dei Tauri. L’esplicito riferimento linguistico ai

⁹ Kearns 2023, in merito al poliptoto βαρβάρῃσι βάρβαρος (31), scrive (p. 114): “Here the repetition has the function of underlining the ‘barbaric’ nature of both Thoas and the cult of the Taurian Artemis.”

¹⁰ Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 35-37+40. I versi 38-39, in cui verrebbe enunciato il rito che al verso precedente si dice di voler tacere, sono espunti pressoché unanimemente. Per le ragioni specifiche e le diverse argomentazioni si veda Parker 2016, pp. 61-64.

¹¹ Nicolai 2020, p. 26.

¹² “His (di Euripide) concern is to contrast a pleasant place, the home the women have left, with the thoroughly unpleasant place where they now are: Εὐρώπην [...]. But ‘Europe’ had other meanings and resonances. [...] In the fifth and fourth centuries, there co-existed with the Europe of the geographers an ideological ‘Europe’, meaning essentially, Greece. [...] The familiar dichotomy was always between ‘Europe’ (ourselves) and ‘Asia’ (the other). The inhabitants of the northern coast of the Black Sea have no place here. But it is hard to believe that any Greek of Euripides’ time would have identified them with ‘us’, or thought of their country as ‘ours’.” (Parker 2016, p. 88; la studiosa riporta anche un’utile bibliografia di riferimento.) Infine, sempre in merito al significato e al rapporto tra Europa e Grecia nell’*Ifigenia in Tauride*, si veda l’analisi, filologicamente piuttosto arzigogolata, di Hall 1987, pp. 430-433.

¹³ Cfr. cap. II, nota 54.

¹⁴ Cfr. Kearns 2023, pp. 16-18.

¹⁵ Si veda in merito lo studio di Saïd 1984, in particolare p. 43.

naufraghi (Θύουσι μὲν τῇ Παρθένῳ τοὺς τε ναυηγούς) presente in Erodoto non sembra trovare uno spazio adeguato nell'*Ifigenia in Tauride*: oltre all'assenza del lessico specifico, nel dramma i riferimenti ai sacrifici umani coinvolgono 'genericamente' gli stranieri (di rado si allude ad una provenienza evidentemente greca), che spesso approdavano sulle coste della regione e dunque, come Oreste e Pilade, potevano essere 'accolti' e percepiti anche come naufraghi. Il passaggio in cui più forte si avverte l'eco del modello erodoteo¹⁶ è collocato al termine della vicenda, quando Toante ordina ai suoi concittadini di inseguire la nave ellenica con i due fratelli e Pilade in fuga insieme al simulacro della dea (1422-1430):

ὦ πάντες ἄστοι τῆσδε βαρβάρου χθονός,
οὐκ εἶα πάλοις ἐμβαλόντες ἡνίας
παράκτιοι δραμεῖσθε κάκβολας νεῶς
Ἑλληνίδος δέξεσθε, σὺν δὲ τῇ θεῷ
σπεύδοντες ἄνδρας δυσσεβεῖς θηράσετε,
οἱ δ' ὠκυπόμπους ἔλξετ' ἐς πόντον πλάτας,
ὥς ἐκ θαλάσσης ἔκ τε γῆς ἱππεύμασιν
λαβόντες αὐτοὺς ἢ κατὰ στύφλου πέτρας
ρίψωμεν ἢ σκόλοπι πῆξωμεν δέμας;

Voi, cittadini di questa barbara contrada, su, presto! Montate a cavallo, precipitatevi verso la costa, pronti ad accogliere i naufraghi della nave ellenica. Avanti, date la caccia a quell'empia gente, con l'aiuto della dea! Altri spingano in acqua rapidi vascelli, sì che bloccandoli per mare e per terra li possiamo poi gettare giù da un'aspra rupe o impalarli vivi.

La traduzione di Ferrari rende con "naufraghi" il sostantivo ἐκβολὰς: il termine, che propriamente si riferisce alla merce gettata in mare, nella nostra fattispecie sembra correlarsi all'insieme dei relitti umani e materiali della nave¹⁷, sicché le parole del sovrano vanno intese in senso ironico, esprimendo evidentemente un'accoglienza del tutto rovesciata. Come in un congegno di ribaltamenti prospettici, messo a punto da Euripide anche in questa tragedia, adesso sono i Greci ad apparire empī (δυσσεβεῖς) agli occhi dei Tauri: "In Athens too, *ἱεροσυλία*, stealing sacred objects from a sacred place, carried the death penalty."¹⁸ Anche prima, quando Ifigenia aveva riferito a Toante che i due naufraghi stranieri erano impuri perché avevano ucciso la madre di uno di loro (1168 e 1173), il re aveva esclamato

¹⁶ Hall 1987, pur riconoscendo l'indiscutibile debito euripideo nel riguardi dello storico, lascia intendere che questi potesse non aver costituito la fonte principale del poeta tragico (p. 430): "The coincidence of material and language is too great for it to be supposed that Euripides was not enormously indebted to the historian's account of the Taurians, even if he was not his main source." Cfr. inoltre Kearns 2023, p. 288: "The two alternative punishments recall Herodotus' account of Taurian customs (4.103)." Su una linea diversa Parker 2016, p. 341: "If Euripides is remembering Herodotus here (which is doubtful), his memory is vague." In ogni caso il rituale compiuto ai danni degli stranieri giunti in Tauride, che viene schematicamente descritto ai vv. 618-626 della tragedia, non ha a che fare con quanto enunciato qui da Toante. Infine, cfr. 76-77 e 459 per altri possibili allusivi riferimenti a Erodoto IV 103.

¹⁷ Cfr. Liddell-Scott 1940, s.v. ἐκβολή, VIII.2.: "ἐκβολαὶ νεῶς *wrecked* seamen, E.IT1424."

¹⁸ Parker 2016, p. 340. La studiosa prosegue: "Those guilty of it were, like traitors, denied burial in Attic soil and their possessions were forfeit to the state (see Xenophon, *Hell.* 1.7.22 and R. Parker, *Miasma*, p. 170). One could hardly imagine a more outrageous case than stealing the goddess's image from her own temple. Executing criminals by throwing them off cliffs, or into chasms, was a Greek practice."

(1174): “Neppure un barbaro oserebbe tanto!”¹⁹ Pur facendosi garante del cruento sacrificio umano, il sovrano si mostra ossequioso nei riguardi della divinità e a questa si appella (σὺν δὲ τῇ θεῷ) per punire gli empi. Nonostante tutto, dunque, quella della Tauride, sotto più di un aspetto, poteva provocatoriamente apparire agli occhi degli spettatori del tempo come una società dotata anche di tratti civili, in modo forse non troppo distante dalla stessa organizzazione dei Lestrigoni; sebbene in misura maggiore rispetto all’Egitto dell’*Elena*, siamo comunque in presenza di una barbarie non totale e assoluta. Anche se i Tauri “incarnano l’*áxēnon* (v. 402), l’*ámikton* (v. 1388), il non-ospitale, il rifiuto della mescolanza con l’altro”²⁰, nel mondo simbolico della dea Artemide e nella scelta di questo specifico mitologema da parte di Euripide possiamo forse rintracciare uno dei significati più profondi della tragedia. Le parole di Jean-Pierre Vernant, a questo proposito, ci sembrano autorevolmente risolutive:

“Ma, oltre che i monti e i boschi, la dea abita anche tutti gli altri luoghi che i Greci chiamano *agròs*, le terre incolte che, al di là dei campi, segnano i confini del territorio, le *eschatíai*. Agreste (*agrotéra*), Artemide è anche *Limnâtis*: quella delle paludi, delle lagune. Ha la sua sede sulle rive del mare, nelle zone costiere dove indefiniti sono i limiti tra la terra e l’acqua; ma abita anche nelle regioni dell’interno quando lo straripamento d’un fiume e la stagnazione delle acque creano uno spazio che non è del tutto asciutto senza essere completamente acquoso, e dove ogni coltura si rivela precaria ed aleatoria. Tra questi luoghi tanto diversi che sono propri alla dea e dove le vengono edificati templi, che cosa c’è di comune? Più che di spazio di completa selvatichezza, portatore di una alterità radicale rispetto all’ambiente urbano e alle terre frequentate dagli uomini, si tratta di aree di confine, di zone limitrofe, di frontiere dove l’Altro si manifesta nel contatto che con esso si ha regolarmente, dove selvaggio e civilizzato sono l’uno accanto all’altro, per opporsi certo, ma anche per interpenetrarsi reciprocamente.”²¹

La fuga taurica di Ifigenia insieme alla statua di Artemide nella conclusione del dramma sembra segnare anch’essa un passaggio di civiltà: la divinità barbara, trasferendosi in Grecia, “esprime la capacità che implica la cultura di integrare a sé ciò che le è estraneo, di assimilare l’altro senza per questo inselvaticarsi.”²²

b. Altri barbari ostili ai naufraghi

Al di fuori della Tauride esistevano altre popolazioni barbare di cui i Greci ci abbiano lasciato tracce relative al comportamento assunto nei riguardi dei naufraghi?

Risultano numerose attestazioni nelle quali è possibile trovare riferimenti a forme di avversione nei confronti di naviganti, o perché nemici o per procurarne il naufragio e poterli dunque depredare²³, ma non già di soggetti naufragati o in procinto di esserlo. A tal proposito abbiamo, ad esempio,

¹⁹ In merito a questo verso cfr. Kearns 2023, p. 257: “It is conceivable that Thoas is reacting in character to Greek views of barbarian atrocities, but more likely that the line is a piece of sly subversive humour not intended as a realistic response.”

²⁰ Vernant 1987, p. 29.

²¹ *Ibid.*, p. 21.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ Si veda il § 2 del capitolo delle *Conclusioni*, in particolare in merito alla consuetudine del *ius naufragii*.

testimonianze inerenti ai Traci di Bitinia²⁴ e a quelli del golfo di Salmidesso²⁵, ai Dolopi²⁶ e ai Canraiti²⁷. La studiosa di diritto romano Sara Galeotti sottolinea come “sarebbe erroneo, tuttavia, credere che solo genti selvagge e marginali – quelle originarie della Tauride o della Tracia, per esempio, secondo un *topos* ricorrente nell’antichità – fondassero sull’attitudine al saccheggio, esteso talora alle navi approdate integre senza autorizzazione, la loro sopravvivenza. In epoca risalente tale prassi era al contrario diffusa anche nell’Egeo, a Sciro, a Creta, persino a Rodi, a dispetto della sua fama di terra ospitale, impegnata nella lotta contro i predoni del mare.”²⁸

Il nostro interesse si concentra in ogni caso sul trattamento dei naufraghi da parte di popoli non greci e, al riguardo, assume un particolare significato un passo di Diodoro Siculo in cui lo storico descrive le pratiche commerciali della popolazione degli Arabi Nabatei:

οἱ τὸ μὲν παλαιὸν ἐξῆγον δικαιοσύνην χρώμενοι καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν θρεμμάτων τροφαῖς ἀρκούμενοι, ὕστερον δὲ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας βασιλείων πλωτὸν τοῖς ἐμπόροις ποιησάντων τὸν πόρον τοῖς τε ναυαγοῦσιν ἐπετίθεντο καὶ ληστικὰ σκάφη κατασκευάζοντες ἐλήστευον τοὺς πλέοντας, μιμούμενοι τὰς ἀγριότητας καὶ παρανομίας τῶν ἐν τῷ Πόντῳ Ταύρων· μετὰ δὲ ταῦτα ληφθέντες ὑπὸ τετρηρικῶν σκαφῶν πελάγιοι προσηκόντως ἐκολάσθησαν.²⁹

In antico vivevano praticando la giustizia e accontentandosi del cibo che ricavavano dal bestiame, ma più tardi, quando i re di Alessandria ebbero aperto la navigazione in quel braccio di mare ai mercanti, cominciarono ad assalire chi faceva naufragio ed equipaggiando navi-pirata depredavano i naviganti, imitando il comportamento selvaggio dei Tauri del Ponto. Poi, però, presi in alto mare dalle quadriremi, furono puniti come meritavano.

Nel secondo libro (48-54) Diodoro aveva già parlato dell’Arabia e anche dei Nabatei, sui quali tornerà anche più avanti (XIX 94-100)³⁰; nel caso specifico qui da noi richiamato si aggiungono due riferimenti a nostro avviso di non trascurabile rilievo: se da una parte l’autore registra un comportamento ostile nei riguardi dei naufraghi (li assalivano gli indigeni “in quel braccio di mare”), dall’altra si dice che, come era in uso presso svariate popolazioni, i Nabatei – da briganti navigati quali erano – depredavano i mercanti che passavano di lì servendosi di apposite “navi-pirata”. Ora, le due azioni (τοῖς τε ναυαγοῦσιν ἐπετίθεντο καὶ... ἐλήστευον τοὺς πλέοντας), svolte con costante regolarità (ne è prova l’uso dell’imperfetto), vengono equiparate dallo storico al “comportamento selvaggio dei Tauri del Ponto”: la straordinaria unicità del *nomos* barbaro, aberrante dal punto di vista ellenico, ha acquisito un valore paradigmatico nell’immaginario comune di età ellenistica e imperiale³¹. Tale ne è la portata che, a distanza di qualche secolo, Clemente Alessandrino, nel *Protrettico ai Greci*, in cui polemizza contro l’assurda infondatezza dei miti e dei culti greci, muovendo un’accusa contro gli dei pagani, “demoni disumani e odiatori degli uomini” (ἀπάνθρωποι καὶ μισάνθρωποι δαίμονες) “che godono delle loro stesse uccisioni” (ἀνθρωποκτονίας ἀπολαύοντες),

²⁴ Cfr. Senofonte, *Anabasi*, VI, 4, 2.

²⁵ Cfr. Senofonte, *Anabasi*, VII, 5, 12-13 e Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XIV, 37, 3.

²⁶ Cfr. Plutarco, *Vita di Cimone*, 8, 3.

²⁷ Cfr. *Periplus maris Erythraei*, 20, 188.

²⁸ Galeotti 2020a, pp. 106-107. Si rimanda anche alla sterminata bibliografia proposta dalla storica del diritto.

²⁹ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, III, 43, 5. Ed. Vogel, trad. Zorat in Cordiano – Zorat 2004.

³⁰ Cfr. Cordiano – Zorat 2004, pp. 556-559 e 717-718.

³¹ Lo stesso Diodoro vi farà nuovamente accenno in IV 44, 7 e 47, 2.

adduce come prova, tra vari esempi, anche il sacrificio degli stranieri naufraghi in onore di “Artemide taurica”:

Ταῦροι δὲ τὸ ἔθνος, οἱ περὶ τὴν Ταυρικὴν χερρόνησον κατοικοῦντες, οὓς ἂν τῶν ξένων παρ’ αὐτοῖς ἔλωσι, τούτων δὴ τῶν κατὰ θάλατταν ἐπταικότων, αὐτίκα μάλα τῇ Ταυρικῇ καταθύουσιν Ἀρτέμιδι· ταύτας σου τὰς θυσίας Εὐριπίδης ἐπὶ σκηνῆς τραγῳδεῖ.³²

I popoli tauri, che abitano intorno alla penisola taurica, sacrificano immediatamente ad Artemide Taurica quegli stranieri che, una volta naufragati, abbiano catturato nel loro territorio. Questi sacrifici li porta in scena Euripide in una tragedia.

Il *nomos* taurico, soprattutto grazie alla culminante rappresentazione romanzesca del dramma euripideo, sembra essere definitivamente assunto ad *exemplum* mitico e antropologico: da parte dei Greci del mondo pagano per denunciare l’abietto rituale di una cultura altra e lontanissima dalla propria che, invece, continua a dichiararsi incapace di inconcepibili barbarie; da parte dei Greci del mondo cristiano, di cui Clemente è un autorevolissimo, aperto e colto rappresentante, per demistificare – al contrario – la falsa inaccettabile teologia che lo stesso pensiero ellenico politeista aveva in realtà prodotto e diffuso con perseveranza attraverso lo strumento della letteratura.

2.3. Solo i barbari avversano i naufraghi?

Il punto di vista critico e corrosivo dell’apologeta ci porta a interrogarci ancora sull’effettiva ‘innocenza’ dei Greci rispetto alla loro considerazione dei naufraghi: soltanto i popoli non ellenici erano capaci di simili atti disumani, per quanto ricondotti, in ultima analisi, a una matrice religiosa? L’iscrizione su una stele della metà del II sec. a.C. ritrovata a Renea, isoletta delle Cicladi subito a ovest di Delo, testimonia l’uccisione di due fratelli naufraghi, originari di Amiso, città del Ponto Eusino, ma residenti e cittadini della stessa Renea:

Δακρυόεν τόδε σῆμα, καὶ εἰ κενὸν ἥριον ἦσται,
Φαρνάκου αὐθαίμου τ’ αἰπὸ Μύρωνος ὁμοῦ,
τῆς Πάπου γενεᾶς οἰκτρᾶς, ξένοι, οὓς Ἀμισηνού[ς]
ναυαγούς Βορέου χεῖμ’ ἀποσεισμένους
ἀγροίκων ξιφέεσσι Σεριφιάς ὤλεσε νῆσος,
ἀμφὶ βαρυζήλου τέρμα βαλοῦσα τύχης.
Πρῶτος δ’ ἐν Ῥήνης κόλποις στηλώσαθ’ ἐταίρων
τύμβον ἐπ’ ἀστήνοις μνημόσυνον στεναχᾶν.³³

Questo è il lacrimato sepolcro, anche se il tumulo è vuoto,
di Farnace ed insieme del fratello Mirone
della misera stirpe di Papo, o stranieri: cittadini di Amiso,
naufraghi, sbattuti per burrasca di borea,
l’isola di Serifo li uccise con spade di rustiche genti,
estratto il termine di un destino invidioso.

³² Clemente Alessandrino, *Protreptico ai Greci*, III, 42, 3. Ed. Mondésert 1949.

³³ GVI 633. Trad. Mosino in Lelli 2019. Per un’analisi complessiva dell’epigrafe si veda Couilloud 1974, p. 208.

Proto, tra i compagni, innalzò nel Golfo di Rènea la tomba sugli infelici, come ricordo dei lamenti.

I fratelli Farnace e Mirone, presumibilmente mercanti, dopo essere scampati ad un naufragio in seguito a una violenta tempesta di borea, approdano sull'isola di Serifo, nel cuore dell'Egeo, ma qui trovano la morte, barbaramente assassinati da "spade di rustiche genti", forse perché scambiati per pirati in ora notturna³⁴ o magari vittime del *ius naufragii*³⁵, ma certamente miseri destinatari dell'invidiosissima (βαρυζήλου) τύχη, "un *topos* della poetica funeraria per le vittime del mare."³⁶ Un amico erige un cenotafio nella comune Renea in memoria dei due concittadini "infelici".

Quel che più ci interessa, ai fini della nostra ricostruzione critica, è un dato di carattere etnico-geografico, per quanto eccezionale alla luce del vaglio delle fonti esaminate: l'autore dell'iscrizione accusa l'intera isola, costituita prevalentemente – è sottinteso – da gente di etnia greca, di aver ucciso due naufraghi provenienti dalle stesse Cicladi e ivi residenti. Al di là delle ipotesi, anche plausibili, che abbiamo concisamente riproposto, rimane un dato estremamente significativo nella misura in cui "l'episodio testimonia un fatto drammatico avvenuto durante l'età d'oro della *pax romana*"³⁷, e probabilmente lo è – almeno in parte – per una ragione etico-culturale che, pur isolata, ci mette dinanzi ad un dato incontrovertibile: la storia di Farnace e Mirone parla di due naufraghi greci uccisi da cittadini greci. Quello che sembrava un costume di esclusiva pertinenza barbarica, pertanto del tutto estraneo al popolo ellenico, trova qui, ancorché *unicum*, una narrazione che merita un nuovo scandagliamento.

2.4. Maledizione e malaugurio del naufragio

Proveremo a seguire altre strade per verificare l'esistenza di ulteriori forme di ripulsa nei riguardi del naufrago, siano esse sentimenti o più in generale manifestazioni di odio o inimicizia.

Abbiamo visto come la morte di chi annega tra le onde fosse considerata tra le più atroci nel mondo antico, soprattutto per la perdita del corpo e l'assenza di una sepoltura. Nell'immaginario dei Greci la condizione del naufrago era talmente dolorosa da essere sempre identificata con una sorte amara e nefasta, tale da assumere i contorni e divenire così l'oggetto di una maledizione da scagliare contro qualcuno per augurargli il terribile male.³⁸

a. L'Epodo di Strasburgo

Possediamo un'importante testimonianza³⁹ grazie ad un ritrovamento papiraceo che ci ha restituito il celebre *Epodo di Strasburgo* (fr. 115 W.²), attribuito dai più a Ipponatte⁴⁰. Costruito come "un

³⁴ Cfr. Couilloud 1974, p. 208 e Lelli 2019, p. 1239.

³⁵ Cfr. Couilloud 1974, p. 208 e D'Amore 2017, p. 202. Per la nozione di *ius naufragii* si rimanda al § 2 del capitolo delle *Conclusioni*.

³⁶ D'Amore 2017 (p. 202), nonostante l'esplicita menzione di *Rènea* al penultimo verso, colloca tutta l'ambientazione a Delo.

³⁷ Lelli 2019, p. 1239.

³⁸ Sul tema della maledizione nella Grecia arcaica è indispensabile lo studio di Giordano 1999b.

³⁹ Non riteniamo annoverabili tra i malauguri né tanto meno tra le maledizioni le parole di *Od.* II 332-333 e IV 669-672; invece, è forse diverso il caso della preghiera di Polifemo a Posidone in IX, 528-535, sebbene il naufragio resti del tutto implicito.

⁴⁰ Per una ricostruzione dettagliata della *vexatissima quaestio* si rimanda a Nicolosi 2007, pp. 13-27.

propemptikon a rovescio”, secondo la felice definizione di Gennaro Perrotta⁴¹, il poeta rivolge un’invettiva ad un anonimo nemico cui augura di fare naufragio e di approdare nudo e quasi in fin di vita sulle barbare coste della Tracia:

[...]
κύμ[ατι] πλα[ζόμ]ενος·
κὰν Σαλμυδ[ησσ]ῶι γυμνὸν εὐφρονεστ[ατα]
Θρήϊκες ἀκρό[κ]ομοι
λάβοιεν – ἔνθα πόλλ’ ἀναπλήσαι κακὰ
δούλιον ἄρτον ἔδων –
ρίγει πεπηγὸτ’ αὐτόν· ἐκ δὲ τοῦ χνέου
φυκία πόλλ’ ἐπιχέοι,
κροτέοι δ’ ὀδόντας, ὥς [κ]ύων ἐπὶ στόμα
κείμενος ἀκρασίηι
ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα[.....]
ταῦτ’ ἐθέλοισ’ ἂν ἰδεῖν,
ὅς μ’ ἠδίκησε, λ[ά]ξ δ’ ἐπ’ ὀρκίοισ’ ἔβη,
τὸ πρὶν ἐταῖρος [έ]ών.

[...]
sbattuto dall'onda:
e a Salmidesso, nudo, nel modo più benevolo
i Traci altochiomati
lo accolgano (qui porterà a compimento «molti» mali
mangiando il pane della schiavitù),
lui, irrigidito per il freddo; e fuor della schiuma
molte alghe riversi,
e batta i denti, come un cane bocconi
disteso per lo sfinimento
all'estremità, lungo il frangente [...]:
queste cose vorrei soffrisse,
lui che mi offese e calpestò i giuramenti,
pur essendo un tempo compagno.⁴²

È plausibile che l’*incipit* irrimediabilmente lacunoso del componimento dovesse contenere indicazioni più precise sul destinatario dell’odio ipponatteo⁴³. Le prime due parole leggibili sul papiro rimandano con tutta probabilità al referente letterario diretto di questo testo, ovvero *Od.* V, 388-389 (κύματι πηγῶ / πλάζετο), passo che abbiamo già esaminato nel primo capitolo a proposito del valore semantico della diatesi media di πλάζω in Omero e nell’età arcaica. Tutto l’epodo è d’altronde impregnato di raffinati rimandi epici⁴⁴, in particolare al prototipo odissiaco del naufragio, già a partire

⁴¹ Perrotta – Gentili 1965², p. 109.

⁴² Trad. Nicolosi 2007.

⁴³ È questa l’ipotesi degli studiosi. Per tutte le questioni in merito si rimanda al poderoso e minuziosissimo commento di Nicolosi 2007, p. 35 sgg.

⁴⁴ Cfr. Degani 1970-1972, p. 73: “[...] siamo di fronte ad un poeta ὀμηρικώτατος, che con consumata maestria attinge all’epos termini, espressioni, particolarità metriche, prosodiche, sintattiche, nonché immagini e sfumature di vario genere.”

dalla condizione di nudità (γυμνὸν)⁴⁵, chiara ripresa di *Od.* VI, 136⁴⁶; tuttavia, cercheremo qui di evidenziare le specificità di questa archetipica maledizione che dopo Ipponatte diverrà un significativo *topos*.

Il poeta rende subito noto il luogo geografico presso cui augura al suo nemico di concludere malamente la vita: Salmidesso, città costiera della Tracia oltre il Bosforo, affacciata sul Mar Nero e famigerata per i suoi abitanti, inospitali e abituali predatori *iure naufragii*, dovrà sarcasticamente accogliere “nel modo più benevolo” il malcapitato. Ipponatte, dunque, non si limita qui ad augurare un penoso e degradante naufragio in una terra barbara, ma auspica fortemente che il destinatario della sua vendetta, facendo il pieno di molte sciagure, subisca poi un trattamento schiavile e perda così ogni forma di libertà e di dignità. L’immagine del naufrago, di ascendenza omerica (cfr. *Od.* V, 471-472), che ci viene consegnata in forme volutamente amplificate, è quella di un uomo intirizzito dal freddo fino a battere i denti, ricoperto di alghe e riverso bocconi come un cane sulla battaglia, sfinito dalla fatica.

Ciò che determina l’astioso malaugurio, esplicitato negli ultimi versi, da una parte è riconducibile ad uno dei cardini dell’etica greca arcaica, esemplificato dal fr. 126 W. di Archiloco (ἐν δ’ ἐπίσταμαι μέγα, / τὸν κακῶς <μ> ἔρδοντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς. Trad.: “Una sola cosa so, grande: contraccambiare chi mi fa del male con mali terribili.”), dall’altra va inscritto in una cornice etico-religiosa più ampia, giacché travalica il tradimento personale per divenire quello di un’intera parte politica e pertanto di una visione del mondo, coincidente con la ristretta società cui apparteneva lo stesso poeta. Non è dato conoscere la natura degli ὄρκια calpestati, tuttavia “il vincolo giurato all’interno della consorteria aristocratica era un *primum* morale e nei comportamenti. La violazione non aveva – per la parte offesa – né scusanti né mediazioni.”⁴⁷ La vendetta-maledizione che viene invocata costituisce una vera e propria condanna pubblica del traditore, colpevole di ἀδικία (ἡδίκησε), ovvero di aver violato il vincolo sacrale dei reciproci patti giurati tra gli *hetairoi*: non è, dunque, tanto o soltanto la privata rivalsa verbale, pur violenta e rancorosa, nei confronti di un ex compagno per la *fides* inonorata e “non è un artificio espressivo o retorico”⁴⁸; proprio per l’entità dell’inosservanza e la macchia dello spergiuro⁴⁹, “questa maledizione [...] è piuttosto necessitata e organizzata dalla rispondenza con la realtà rituale”⁵⁰, per cui “da condizionale diviene effettiva”⁵¹, un “crudele e umiliante contrappasso”⁵².

⁴⁵ Cfr. Nicolosi 2007, p. 50: “L’aggettivo γυμνός assume, nel contesto dell’epodo, una duplice valenza. Da un lato, il termine rappresenta l’oggettiva condizione del naufrago costretto a spogliarsi delle vesti ingombranti, divenute un intralcio nel nuotare. [...] Alla reale nudità si aggiunge però la condizione inerme e debole del naufrago, privato di ogni difesa e sminuito nella sua umanità.”

⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.2.1. Il naufrago si libera egli stesso delle vesti, appesantite dall’acqua, per nuotare più agilmente, come dovette fare Odisseo, costretto per necessità a togliersi di dosso quelle donategli da Calipso (cfr. *Od.* V 221, 343, 372).

⁴⁷ Aloni 1993, p. 121.

⁴⁸ Giordano 1999b, p. 56.

⁴⁹ Cfr. Tammaro 1988, il quale, a proposito dell’epodo, dice (p. 58) che esso “sembra costituire, nella cornice di una ἀρά, la prima attestazione di un diffuso *topos*, l’estrema pericolosità della navigazione per chi si sia macchiato di qualche colpa”.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Andrisano 1990-1993, p. 24.

La maledizione (ἄρά), come illustra Manuela Giordano, è un “enunciato performativo”⁵³ che, a differenza della preghiera, si serve prevalentemente dell’ “ottativo maledittivo”⁵⁴: l’epodo ipponatteo esprime l’impietoso malaugurio del naufragio attraverso un ricercato accumulo di verbi desiderativi (λάβοιεν- ἐπιχέοι-κροτέοι) coronati da un quarto (ἐθέλωιμ’), in prima persona, che, collocato com’è in posizione di rilievo, costituisce lo snodo concettuale dell’intero componimento, sintetizzando i termini della maledizione e preludendo alla ragione profonda di un sentimento feroce e irreparabile.

b. Le maledizioni delle *Supplici*

Augurare il naufragio diventerà, come abbiamo anticipato, un *topos* di cui a Roma si avvarrà lo stesso Orazio per il suo *Epodo X*. Dopo la poesia giambica, scagliato come maledizione contro un traditore, il malaugurio di morire tra le onde trova nella tragedia nuovi destinatari.

Nelle *Supplici* di Eschilo, già a partire dal prologo recitato dal coro, le stesse Danaidi si definiscono “esuli in fuga [...] dai maschi della nostra stirpe, / perché l’unione con i figli di Egitto e la loro empia (ἄσεβῃ) / intenzione noi aborriamo” (5-10, *passim*). Supportate dal padre, “guida alla nostra decisione, guida alla nostra sedizione”⁵⁵, le giovani donne hanno scelto di “fuggire, presto, sull’onda del mare, / e approdare a questa terra di Argo”⁵⁶ (14-15) per chiedervi accoglienza (19-20 e 27), essendo la loro patria di origine (15-18). In veste di supplici⁵⁷ (21 e 28) invocano dunque le divinità protettrici di Argo (22a) e Zeus Salvatore, “custode della casa degli uomini puri” (οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν, v. 26), tuttavia non soltanto per essere accolte: le protagoniste del dramma, minacciate e inquisite dai cugini, ne chiedono la morte in mare.

ἄρσενοπληθὴ δ' ἐσμὸν ὕβριστην Αἰγυπτογενῆ,
 πρὶν πόδα χέρσῳ τῇδ' ἐν Ἀσώδει
 θεῖναι, ζῶν ὄχῳι ταχυήρει
 πέμψατε πόντονδ'· ἔνθα δὲ λαίλαπι χειμῶνοτύπῳι,
 βροντῇι στεροπῇι τ' ὀμβροφόροισιν τ' ἀνέμοις ἀγρίας
 ἄλῶς ἀντήσαντες ὄλοιντο,
 πρὶν ποτε λέκτρων, ὧν θέμις εἴργει,
 σφετεριζόμενοι πατραδέλφειαν
 τήνδ' ἀκόντων ἐπιβῆναι.⁵⁸

Quella torma di maschi invece, lo sciame prevaricatore, i figli di Egitto,
 prima che metta piede su questo suolo fangoso,
 insieme alla sua nave veloce,
 ributtatelo a mare: là burrascosa rovinosa tempesta,
 là tuono e fulmine, e venti grevi di pioggia, contro gli aspri
 flutti li facciano sfracellare e morire.

⁵³ Giordano 1999b, p. 13.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵ βούλαρχος καὶ στασίαρχος (11).

⁵⁶ φεύγειν ἀνέδην διὰ κῦμ' ἄλιον / κέλσαι δ' Ἄργους γαῖαν.

⁵⁷ Sul ruolo di ‘supplici’ delle figlie di Danao “secondo la legge religiosa e il diritto giuridico” e sul rapporto tra diritto della polis e diritto sovranazionale in riferimento allo statuto del supplice si veda Centanni 2007, p. 856.

⁵⁸ Eschilo, *Supplici*, 30-39. Cfr. anche 529-530: “Getta nel mare di porpora / la sciagura di questi remi neri!” (λίμναι δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ / τὰν μελανόζυγ' ἄταν.)

Prima, prima che salgano sui nostri letti che Themis preclude,
e violino la parentela fraterna dei nostri padri,
e noi che non vogliamo.

I versi finora riportati rivelano la cornice etica, ormai nota, entro cui leggere l'augurio di morire naufraghi scagliato contro gli Egizi. I termini ἀσεβῆς e ὀσίων indicano i due poli opposti della vicenda narrata dal punto di vista delle vittime: da una parte la violenza prevaricatrice dei "maschi", irriguardosa ed empia nei confronti delle fanciulle supplici e di Themis⁵⁹, dall'altra la purezza e la pia adesione ai superiori principi di Zeus rappresentate e al contempo invocate dalle Danaidi. Quando, dopo il terzo stasimo, entrano in scena gli Egizi, ormai approdati, le giovani, nella forma di un canto amebeo, dapprima esprimono un desiderio ormai del tutto irrealizzabile⁶⁰:

εἴθ' ἀνὰ πολύρυτον
ἀλμάεντα πόρον
δεσποσίωι ξὺν ὕβρει
γομφοδέτωι τε δόρει διώλου.⁶¹

Magari tu, trascinato dalle forti correnti
nel viaggio per mare,
tu, con i tuoi padroni e tutta la loro superbia,
nella tua bella barca, fossi andato⁶² alla malora!

Poi maledicono i cugini, spinti dal soddisfacimento di un desiderio primario⁶³, augurando loro di morire naufraghi nel viaggio di ritorno:

αἰᾶ, αἰᾶ·
εἰ γὰρ δυσπαλάμωσ ὅλοιο
δι' ἀλίρυτον ἄλσος
κατὰ Σαρπηδόνιον χῶμα πολύψαμμον ἀλαθεῖς
Συρίαισιν αὔραις.⁶⁴

Ah ah!
Va' in malora! Morissi, e di mala morte,
in quella radura del mare,

⁵⁹ Sul ruolo di Themis e Dike all'interno della tragedia, così come sul tema del miasma, vd. Centanni 2007, pp. 856-858.

⁶⁰ Il testo è assai corrotto e non permette di ricostruire con certezza la responsione: West 1990 attribuisce i versi subito precedenti agli Egizi e diversi studiosi ipotizzano la presenza di un secondo coro che accompagnerebbe l'araldo. Per un'analisi dell'inestricabile questione vd. Sommerstein 2019, pp. 308-309.

⁶¹ vv. 843-846.

⁶² Ho cambiato personalmente la traduzione di διώλου rendendolo con un congiuntivo trapassato ("fossi andato") anziché imperfetto ("andassi"), come invece proposto da Centanni 2007, giacché il contesto mi sembra indicare inequivocabilmente uno stato delle cose ormai avvenuto e imm modificabile: gli Egizi sono approdati e il desiderio, per quanto irrealizzabile, non può collocarsi nel presente, bensì nel passato. Nella stessa direzione mi pare vada Sommerstein 2019 nel suo commento a 843-846, p. 315: "The Danaids wish that their earlier prayers had been granted and that the Egyptians' ship had gone down before reaching Greece."

⁶³ A tal proposito Centanni 2007 (p. 892) fa coincidere tale desiderio con "la cattura e la violenza, anche sessuale, sulle femmine".

⁶⁴ vv. 867-871. Nell'uso di ἀλαθεῖς, in questo passo, sembra potersi ravvisare la traccia di una significativa, seppur rara, permanenza di un 'omerico' impiego lessicale aspecifico del naufragio da parte di Eschilo.

sulle sabbie del tempestoso promontorio
dove sta il tumulo di Sarpedone, là alla deriva,
sbattuto dai venti di scirocco!

Torna l'ottativo maledittivo (ὄλοιο)⁶⁵ che avevamo visto in Ipponatte, mentre il tema della ὕβρις, esplicitato nel passo precedente (ὕβρει, v. 845), a sua volta una ripresa di ὕβριστήν del prologo (v. 30)⁶⁶, conferma e delinea il quadro etico di riferimento da cui sembra scaturire l'eziologia del malaugurio del naufragio.

c. L'etica del malaugurio

I luoghi esaminati, al di là delle dense e complesse implicazioni che indubbiamente rivelano, ci inducono soprattutto a interrogarci sulla natura di un'attitudine e di un sentimento riscontrabili nei testi greci. L'espressione del malaugurio e l'uso della maledizione nell'ambito del naufragio, veicolati dalle rappresentazioni letterarie, possono sottendere un modello etico-culturale? E quali altri elementi possiamo desumere in merito alla costruzione di un'eventuale dinamica dell' 'odio' che abbiamo visto prevalentemente operare in modo chiaro e polarizzato nelle testimonianze connesse al mondo e al *nomos* della Tauride?

Il malaugurio del naufragio non colpisce direttamente i naufraghi, ma uomini cui viene attribuita una colpa, in ragione della quale l'offeso, o chi si percepisce come tale, enuncia e rivolge all'indirizzo del destinatario una formula maledittiva che possa mandare ad effetto il desiderio che il nemico faccia naufragio e muoia in mare. Il paradigma ipponatteo, che tanta fortuna avrà nel mondo antico, passa in realtà attraverso una modalità di autorappresentazione volta a confermare – non a sconfessare – l'idea di una alterità culturale: dinanzi a certe usanze di popoli barbari vengono prese le distanze, senza per questo rinunciare a esprimere e agire l'odio in altre forme. Quello che viene manifestato apertamente e senza mezzi termini mediante il malaugurio non è il riflesso di un *nomos* incivile, di un'attitudine in contraddizione con i principi etici della società del tempo, ma la giusta e regolare, se non doverosa, reazione di fronte a comportamenti giudicati esecrabili. Ciò che sembra differenziare i Greci dai barbari, oltre al diverso bersaglio (naufraghi vs uomini cui si augura il naufragio), è, per così dire, la misura della legittimità: se nei luoghi ai margini della civiltà il comportamento adottato contro i naufraghi è considerato – sulla base dei testi letterari a nostra disposizione – frutto di empietà (οὐχ ὀσίας, Eu., *IT*, 465), maledire qualcuno augurandogli la morte per naufragio, al di là dell'arrestarsi ad una dimensione meramente verbale (per quanto performativa), è ritenuto ammissibile giacché in linea con la morale etico-religiosa arcaico-classica. Chi ne viola i principi fondanti diviene il destinatario di inimicizie e sentimenti di odio anche feroci. Quello della maledizione del naufragio può dunque essere inteso come un complesso dispositivo culturale idoneo a offrire, da parte di chi lo usa, una rappresentazione di sé – più o meno 'coerente' – entro il perimetro di un'umanità lontana dagli estremismi barbari.

⁶⁵ Questo si ritrova, con il medesimo verbo, anche in Euripide: nell'*Ifigenia in Tauride* la protagonista, quando viene a sapere da Oreste che Odisseo "non ha ancora fatto ritorno a casa, ma è vivo" (534), esclama (535), pur senza espliciti riferimenti al mare e al naufragio: ὄλοιτο, νόστου μήποτ' ἐς πατρὶν τευχῶν ("Possa morire prima di toccare il patrio suolo!"). Si veda inoltre il fr. 656 Sandbach di Menandro, 9-10.

⁶⁶ Questa del v. 30 è la prima di dieci occorrenze del termine ὕβρις e dei suoi derivati all'interno delle *Supplici*, tutte riferite agli Egizi (cfr. Pòrtulas Ambrós 2009, p. 280). Tra le "serious sexual offences", Fisher 1992 (p. 41) ci dice che lo stupro ("rape") "is regularly described as extremely serious *hybris*".

3. Aiutare e accogliere i naufraghi senza condizioni

Dopo aver individuato e sottoposto ad analisi le circostanze di avversione o di respingimento, ci concentreremo adesso sull'opposta faccia della medaglia per mettere in evidenza il graduale configurarsi di un paradigma di accoglienza incondizionata nei riguardi del naufrago, esaminandone presupposti ed evoluzione attraverso i secoli.

3.1. L'*Odissea*, ancora archetipo?

Abbiamo vagliato i numerosi luoghi del poema omerico ove sono rappresentate situazioni di naufragio, incluse quelle in cui il protagonista viene aiutato o soccorso in mare e sulla terraferma. In particolare il V libro e la successiva sezione della Feacide contengono gli episodi nei quali l'eroe viene assistito dalle divinità e accolto dal popolo di Scheria.

È possibile rintracciare nell'*Odissea* i prodromi di un modello di accoglienza incondizionata del naufrago in quanto tale? Nei capitoli precedenti siamo giunti a prime conclusioni che ci inducono a rispondere negativamente a questa domanda, tuttavia due frangenti narrativi dell'opera offrono alcuni elementi non privi di interesse. Il primo ha a che vedere con l'arrivo di Odisseo a Ogigia. Quando Hermes giunge sull'isola come ambasciatore del decreto divino, Calipso gli risponde così (V, 130-136):

τὸν μὲν ἐγὼν ἐσάωσα περὶ τρόπιος βεβαῶτα
οἶον, ἐπεὶ οἱ νῆα θοὴν ἀργῆτι κεραυνῷ
Ζεὺς ἐλάσας ἐκέασσε μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ.
ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ ἑταῖροι,
τὸν δ' ἄρα δεῦρ' ἄνεμός τε φέρων καὶ κύμα πέλασσε.
τὸν μὲν ἐγὼ φίλεόν τε καὶ ἔτρεφον ἡδὲ ἔφασκον
θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα.

Ma quest'uomo io lo salvai quando era a cavallo di una chiglia⁶⁷,
da solo, poiché la nave veloce, colpendola col fulgido fulmine,
Zeus gliela spaccò in mezzo al mare colore del vino.
Allora tutti gli altri valenti compagni perirono,
e lui, il vento e l'onda lo portarono e lo spinsero qui.
Io lo accolsi e gli diedi da mangiare e dicevo che immortale
lo avrei fatto e indenne da vecchiaia per sempre.

La ninfa, nel breve volgare di qualche verso, riferisce dell'arrivo di Odisseo in condizioni di naufrago, unico sopravvissuto, ed utilizza pressoché lo stesso lessico dell'accoglienza che troveremo impiegato nel VII libro quando alla corte dei Feaci l'eroe narrerà quello specifico episodio (VII, 255-256): ἡ με λαβοῦσα / ἐνδυκέως ἐφίλει τε καὶ ἔτρεφεν ("mi prese e con affettuosa premura mi nutriva"). Calipso, prima di tutto, afferma di averlo salvato (ἐσάωσα), proprio come farà il fiume di Scheria a cui il naufrago si rivolge supplice (V, 445-453): ἐσάωσεν (452). Dopo quello del salvataggio vengono utilizzati i termini dell'accoglienza: τὸν μὲν ἐγὼ φίλεόν τε καὶ ἔτρεφον. Odisseo 'aggiungerà' il

⁶⁷ Cfr. D'Ippolito 1977, p. 207, nota a V, 371.

participio di λαμβάνω e l'avverbio ἐνδυκέως, che insieme a φιλέω, come in altri casi, precisano la cura e la gentilezza ricevute⁶⁸. Nel XII libro, alla fine del racconto di Scilla e Cariddi, egli tornerà brevemente a menzionare il naufragio di nove giorni che lo aveva condotto a Ogigia e della “dea terribile dalla voce canora” (449) dirà (450): μ' ἐφίλει τ' ἐκόμει τε (“mi ospitò e si prese cura di me”). Notiamo che il verbo ricorrente in tutti e tre i casi è φιλέω, impiegato in Omero in circostanze di ospitalità per esprimere l'accoglienza nell'accezione di “traiter en hôte”⁶⁹. Κομέω lo avevamo già incontrato in VI 207 quando Nausicaa esortava le sue ancelle a prendersi cura del δούστηνος ἄλῳμενος; il suo valore è quello proprio del “soin”⁷⁰, della cura.

C'è un interrogativo cui val la pena tentare di rispondere: la posizione di Calipso, nella veste di soccorritrice e soprattutto accoglitrice e nutrice del naufrago, è omologabile a quella di Nausicaa e dei Feaci in generale, o il testo presenta dei tratti differenti? A Scheria Odisseo viene accolto in quanto ξένος e la condizione di ἄλῳμενος, lo ribadiamo, è “parte di un quadro più ampio le cui coordinate di riferimento sono quelle dello straniero” (cap. I, § 4.2.1.); l'arrivo a Ogigia, invece, non contempla riferimenti alla ξενία: l'eroe, nelle sequenze che descrivono quella specifica circostanza, è rappresentato soltanto come un naufrago; lo stesso potremmo dire, sebbene in momenti e con funzioni e spazi narrativi diversi, in merito agli episodi in cui è aiutato da Ino-Leucotea e da Atena⁷¹. Le divinità, pertanto anche Calipso, non sembrano tuttavia essere coinvolte in una logica di soccorso condizionato come gli uomini e dunque come i Feaci, malgrado questi siano detti ἀγγίθιοι (“vicini agli dèi”)⁷². Quello della ninfa potrebbe apparire un ideale paradigma di accoglienza, astratto da leggi e ancor più da protocolli etici di pertinenza esclusiva dei mortali, un comportamento esemplare, così come esemplari sono le punizioni inflitte dalle divinità che abbiamo visto in atto nel corso del poema. Eppure, l'episodio di Ogigia, senz'altro significativo, almeno per la sua dimensione lessicale, non possiamo considerarlo probante dell'esistenza di un modello di accoglienza incondizionata nei riguardi del naufrago: ha infatti al centro la relazione del tutto asimmetrica tra una divinità e un uomo, sulla quale per di più si innesta un lungo rapporto erotico⁷³ e una promessa di immortalità.

Alla luce dei dati appena inferiti, dopo aver indagato la presenza di tale modello all'interno di dinamiche relazionali esclusivamente tra uomini, intendiamo ora esaminare da vicino l'altro dei due frangenti narrativi che avevamo menzionato.

⁶⁸ Cfr. Chantraine 2009³, s.v. ἐνδυκέως.

⁶⁹ *Ibid.*, s.v. φιλέω.

⁷⁰ *Ibid.*, s.v. κομέω.

⁷¹ In merito al ruolo ausiliario di Atena cfr., tra gli altri, XX, 47-48, in cui la dea così dice a Odisseo: “Ma io sono una dea, e continuamente ti proteggo (φυλάσσω) / in tutte le difficoltà.”

⁷² Cfr. *Od.* V 35 e XIX 279. Di Benedetto-Fabrizi traducono l'aggettivo con “parenti agli dèi”.

⁷³ Si potrebbe ritenere che la dea sia mossa e dunque condizionata dalla forza di Eros – lei stessa paragona (V, 118-129) la propria situazione a quella di due celebri coppie ‘miste’ (dee-uomini) del mito (Aurora-Orione, Demetra-Iasione) divenute bersaglio dell'invidia degli dèi – ma l'accoglienza dell'eroe è evidentemente posta all'inizio delle vicende di Ogigia, quando Calipso non conosceva nemmeno Odisseo; a meno che non si vogliano prendere in considerazione le ipotesi, comunque non presenti nel testo, di un colpo di fulmine da parte della dea o di una sua conoscenza profetica dell'arrivo di un valoroso eroe sulle coste dell'isola. All'interno di una dinamica esclusivamente erotica – questa volta fra uomini – sembra invece collocarsi la struggente azione di trasporto a nuoto di un naufrago morto fino alla riva e alla sepoltura raccontata da Senofonte Efesio nel suo romanzo (*Anzia e Abrocome*, III, 2). Due giovani ragazzi innamorati, a causa di “un forte vento” che “rovescia l'imbarcazione”, fanno naufragio trovandosi così precipitati in mare. Uno dei due (Ippotoo) sostiene l'altro (Iperante) aiutandolo a nuotare, ma questo, sopraggiunta la notte, non ce la fa e muore. Ippotoo trascina la salma del suo innamorato fino alla riva e, “dopo molti pianti e gemiti”, gli dà sepoltura scrivendo un epigramma “come lapide sulla tomba in memoria dello sventurato fanciullo”. Trad. Annibaldis in *Vox – Monteleone – Annibaldis* 1987.

Nelle vesti del Finto Cretese⁷⁴ Odisseo racconta a Eumeo un falso naufragio⁷⁵ e, dopo il salvifico intervento di Zeus, l'altrettanto falso approdo presso il popolo dei Tesproti (XIV, 310-320):

αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτός, ἔχοντί περ ἄλγεα θυμῷ,
ἰστὸν ἀμαιμάκετον νηὸς κυανοπρόροιο
ἐν χεῖρεσσιν ἔθηκεν, ὅπως ἔτι πῆμα φύγοιμι.
τῷ ῥα περιπλεχθεὶς φερόμην ὀλοοῖσ' ἀνέμοισιν.
ἐννῆμαρ φερόμην, δεκάτῃ δέ με νυκτὶ μελαίνῃ
γαίῃ Θεσπρωτῶν πέλασεν μέγα κῦμα κυλίνδον.
ἐνθα με Θεσπρωτῶν βασιλεὺς ἐκομίσσατο Φεΐδων
ἦρως ἀπριάτην· τοῦ γὰρ φίλος υἱὸς ἐπελθὼν
αἶθρῳ καὶ καμάτῳ δεδμημένον ἦγεν ἐς οἶκον,
χειρὸς ἀναστήσας, ὄφρ' ἵκετο δώματα πατρός·
ἀμφὶ δέ με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα ἔσσειν.

Allora Zeus stesso a me, che pure avevo pene nel cuore,
il solido albero della nave dalla prora scura
pose nelle mani, perché alla rovina ancora sfuggissi.
Avvinghiato ad esso fui trascinato in preda ai venti funesti.
Per nove giorni ero portato dal mare, e nella decima oscura notte
sul lido dei Tesproti una grande ondata mi spinse rotolando.
Là mi accolse il re dei Tesproti, l'eroe Fidone,
senza averne compenso. Suo figlio, sopraggiunto,
mi portò a casa. Ero sfinito dal gelo e dalla fatica:
mi fece alzare tenendomi per la mano, e giungemmo alla casa del padre.
Costui mi diede vesti da indossare, un mantello e una tunica.

Dopo nove giorni di naufragio, il Finto Cretese viene sospinto sulla riva della terra tesprota, “una zona costiera non molto distante da Itaca”⁷⁶, dove è accolto dal re Fidone. Il verbo impiegato è lo stesso già incontrato in VI 278⁷⁷, ma quel che ci appare più rilevante è l'avverbio ἀπριάτην: l'accoglienza del naufrago, per quanto inserita in una narrazione *ficta*, avviene ‘gratuitamente’, ‘senza pagamento’. Quale significato può assumere questa precisazione?⁷⁸ Il verbo “*priasthai*”, ci dice Benveniste, significa per l'esattezza “realizzare materialmente l'acquisto pagando” ed è “più ristretto e materiale” rispetto al “più generale” *ōnéomai*⁷⁹, mentre, secondo Chantraine, lo troviamo nell'*Odissea* nel senso di comprare (“acheter”) in riferimento a cose o schiavi⁸⁰. Ora, all'inizio del

⁷⁴ Vi si era fatto cenno nel cap. I, alla fine della nota 159. Sull'episodio si veda in particolare lo studio di Del Corno 1978.

⁷⁵ Cfr. Di Benedetto 2010, p. 759: “Proprio il pezzo relativo al naufragio della nave è quello che più di altri episodi è riprodotto attraverso una autocitazione nel testo del discorso ‘falso’: ma il poeta dell'*Odissea* con un leggero ritocco lo rifunzionalizza ai danni del malfattore fenicio e dei suoi accoliti. [...] gioca a rimpiattino con il suo stesso poema.”

⁷⁶ Hoekstra 1984, pp. 217-218, nota al v. 315. Lo studioso passa in rassegna tutte le ipotesi sulla collocazione geografica della Tesprozia.

⁷⁷ Cfr. cap. I, nota 138.

⁷⁸ L'avverbio è attestato solo una volta nell'*Iliade* (I 99), una qui ed una nell'*Inno omerico a Demetra* (132), per poi ricomparire, in ambito letterario, molti secoli dopo nell'opera di Eliodoro. Secondo Hoekstra 1984 questa occorrenza di ἀπριάτην è “un caso di reinterpretazione” correlato a *Il. I, 99*: in merito a questa ed altre ipotesi si veda p. 219, nota a XIV 317.

⁷⁹ Benveniste 2001², p. 95.

⁸⁰ Chantraine 2009³, s.v. πρίασθαι.

suo racconto, il Finto Cretese “figlio di un uomo ricco” (200) dice a Eumeo: “la madre che mi partorì era donna comprata (ὠνητή), / una concubina (παλλακίς)”⁸¹; successivamente aggiunge di aver preso “in moglie una donna di gente molto ricca” (211). Di Benedetto, in merito a questo specifico episodio, afferma che i personaggi femminili vi assolvono la funzione di “indicatori sociali, per un percorso che da una madre di condizione servile porta a una moglie appartenente a una famiglia che ha una elevata disponibilità di beni.” La prospettiva del Finto Cretese – continua – “è quella di recuperare una posizione sociale più alta, rimuovendo il danno che gli deriva dall’essere figlio di una *pallakis*.”⁸² Tuttavia, avanzando nel racconto, veniamo a sapere che, dopo sette anni di ospitalità in Egitto, l’uomo venne ingannato da un truffatore che lo portò a casa sua in Fenicia, dove rimase per un anno intero, e poi lo “imbarcò verso la Libia su una nave di lungo corso, / tessendo menzogne” (295-296), “ma in realtà” – specifica lo pseudo-mendicante affabulatore – “per vendermi là e farsi pagare un altissimo prezzo”⁸³ (297). Ritengo che il senso da attribuire all’ἀπριάτην da cui eravamo partiti vada rintracciato in questi passaggi della narrazione antecedenti al racconto del naufragio: il tipo di accoglienza, solo qui definita in modo così circostanziato (“senza averne compenso”), è pertanto da intendersi alla luce delle diverse condizioni servili del personaggio. Nondimeno, il testo offre rilevanti segni di un’accoglienza in piena regola: il figlio del re dei Tesproti soccorre il naufrago “sfinito dal gelo e dalla fatica” facendolo rialzare e sorreggendolo con la mano (χειρὸς ἀναστήσας) fino “alla casa del padre”, per offrirgli poi degli indumenti⁸⁴. Compare per la prima e unica volta nei testi greci una gestualità del soccorso al naufrago: il Finto Cretese riceve fisicamente la mano da chi lo aiuta a sollevarsi da terra. L’offerta dei vestiti, invece, è propria del codice dell’ospitalità e non possiamo escludere che l’episodio, così isolato nel poema e nei testi a nostra disposizione, sia stato in realtà costruito dal narratore pensando proprio all’immagine dello straniero, che può arrivare anche in condizioni di estremo bisogno e necessita dunque di aiuto per sottrarsi alla morte. Forse dobbiamo tenere conto di un aspetto ulteriore, ossia che questa storia, proprio perché finta alle orecchie di ascoltatori e agli occhi di lettori consapevoli della falsificazione posta in essere dall’ennesimo *alter ego* di Odisseo, potrebbe non rappresentare alcuna verità: una siffatta accoglienza del naufrago – gratuita, incondizionata, resa e descritta persino con un’inedita e unica premura gestuale – potrebbe darsi all’infuori di questa artefatta costruzione narrativa, del tutto falsa nelle intenzioni diegetiche, e considerarsi parte dell’ “enciclopedia tribale”? Comunque stiano le cose, un Omero che ha narrativamente ideato una simile accoglienza – sia essa pensata per il naufrago o più in generale, come in altri casi esaminati, per lo ξένος – è realmente esistito. È plausibile ipotizzare che nell’*Odissea* il paradigma della ξενία possa aver costituito lo sfondo su cui progressivamente proiettare il ‘modello’ del naufrago⁸⁵. Proveremo pertanto a verificare se e fino a che punto questo

⁸¹ *Od.* XIV, 201-202.

⁸² Di Benedetto 2010, p. 759.

⁸³ κεῖθι δέ μ’ ὥς περάσειε καὶ ἄσπετον ὄνον ἔλοιτο.

⁸⁴ Del Corno 1978 (p. 839) rintraccia in questo momento del racconto quasi l’evocazione dell’accoglienza offerta dai Feaci e in particolare da Nausicaa, “per quanto le sue valenze più intime risultino neutralizzate dalla trasformazione della fanciulla nel figlio di Fidone”, mentre l’assenza delle donne nelle avventure del Cretese viene interpretata dallo studioso sotto forma interrogativa: “una censura dell’inconscio, ora che il mendico/Odisseo sta per entrare nell’orbita di Penelope?”

⁸⁵ A tal proposito ci sembra emblematico un passo delle Argonautiche di A. Rodio in cui i figli di Frisso, dopo aver fatto naufragio – la tempesta di II, 1106-1120, secondo Paduano-Fusillo 1998 (p. 367), “è descritta con effetti di armonia imitativa” e, a dire il vero, anche il paradigma della ξενία si richiama del tutto al modello odissiaco – chiedono aiuto per bocca di Argo (II, 1123-1133): “In nome di Zeus che tutto vede, chiunque voi siate, / vi supplichiamo (Ἀντόμεθα) d’avere pietà e di darci soccorso nel nostro bisogno (εὐμενέειν τε καὶ ἀρκέσσαι χατέουσι): / la tempesta tremenda che si è abbattuta sul mare ha disperso / i legni della nostra infelicissima nave, / su cui siamo stati costretti a salire e a percorrere il mare. /

modello di accoglienza possa considerarsi a sua volta un archetipo cui attinsero gli autori successivi, adattandolo alla società del proprio tempo; il nostro obiettivo, dunque, sarà duplice: da una parte, osservare nei testi a disposizione la permanenza del paradigma omerico, dall'altra, ricercare nuovi elementi che nel corso dei secoli interessati dalla presente indagine segnino un cambiamento – se non proprio una svolta – nella percezione e nella rappresentazione del naufrago.

3.2. La cesura euripidea e i prodromi di un nuovo paradigma

Già a partire dal verso 449 dell'*Elena* (“Sono naufrago e straniero: la mia è una condizione inviolabile”), esaminato insieme a numerosi altri passi ed elementi del dramma, abbiamo rilevato quanto il tema del naufragio e in particolare della persona del naufrago trovino nella produzione del tragediografo uno spazio ed un'attenzione davvero privilegiati; ricorrente e ineludibile risulta la presenza euripidea nel percorso di analisi fin qui condotto: nel II capitolo, “l'effetto prismatico dell'*Elena*” e il suo “attraversamento dell'*Odissea*” ci hanno permesso di enucleare alcuni dei temi portanti della figura del naufrago nonché di approfondire significativi aspetti lessicali; nel III capitolo, le *Troiane* e l'*Elettra* hanno offerto un contributo essenziale rispetto alle questioni della responsabilità e della condizionalità del soccorso; infine, nella prima parte di questo capitolo, l'*Ifigenia in Tauride* ha consentito una messa a fuoco sul modo in cui i Greci osservavano e rappresentavano i costumi dei barbari nel trattamento dei naufraghi, non senza uno sguardo più ampio sulla complessa dialettica tra la cultura ellenica e quelle di altri popoli.

L'apporto di Euripide all'indagine che stiamo conducendo risulta ancora più determinante se ci accostiamo al *Ciclope*, la trasposizione scenica in chiave satiresca del noto episodio omerico (*Od.* IX, 105-566). Le prime parole che Odisseo rivolge a Polifemo rivelano uno scarto significativo rispetto al modello: “Siamo sbarcati dalla nave perché avevamo bisogno di cibo e volevamo comprarne” (254-255)⁸⁶. La *curiositas* dell'eroe epico sembra aver lasciato spazio ai bisogni primari, ma questi “non vengono soddisfatti secondo il codice epico del soccorso agli infelici, che comporta una sacralizzazione del disagio⁸⁷, ma secondo lo schema prosaico della transazione commerciale: una vendita, o piuttosto un baratto [...]”⁸⁸. A seguito di uno scambio di caustiche battute tra Odisseo, Sileno e il coro, e di una breve replica all'accusa rivolta dal Ciclope ai Greci di aver intrapreso una “spedizione vergognosa” (283), ossia “navigare alla terra dei Frigi per causa di una sola donna” (284), l'itacese chiarisce la posizione sua e dei compagni: “Ma noi, illustre figlio del dio del mare, ti supplichiamo e ti parliamo liberamente: non osare uccidere amici che sono venuti alla tua casa, non farne cibo sacrilego per le tue mascelle. (286-289)”⁸⁹. La condizione di supplici (ἰκετεύομεν), la

Perciò vi preghiamo (ὕμεας γονναζόμεθ'), se voleste darci dei panni / per coprire le nostre membra e prendervi cura di noi (κομίσσαι): / abbiate pietà (οἰκτεῖραντας) di giovani come voi, che si trovano nella sventura. / E per amore di Zeus che protegge i supplici e gli ospiti, / rispettateci, noi che siamo ospiti e supplici (ἰκέτας ξείνους Διὸς εἵνεκεν αἰδέσασσασθε / Ξεινίου Ἰκεσίου τε); / entrambi gli appartengono, e anche sopra di noi sta il suo sguardo.” Dopo due versi Giasone risponde (1136-1139): “Ben volentieri e subito vi daremo quanto chiedete (Ταῦτα μὲν αὐτίκα πάντα παρέξομεν εὐμενέοντες), / ma ditemi la verità, qual è il vostro paese, / quale bisogno (χρέος οἶον) vi spinge a viaggiare per mare, / qual è il vostro nome, quale la vostra famiglia.” Ed. Vian – Delage 2019, trad. Paduano 1998.

⁸⁶ Ed. Diggle 1981-1984, trad. Paduano 2005.

⁸⁷ Qui lo studioso tra parentesi cita in traduzione i versi di *Od.* VI, 206-208.

⁸⁸ Paduano 2005, p. 12.

⁸⁹ ἡμεῖς δέ σ', ὃ θεοῦ ποντίου γενναῖε παῖ, / ἰκετεύομέν τε καὶ λέγομεν ἐλευθέρως / μὴ τλήῃς πρὸς ἄντρα σοῦσαφιγμένους φίλους / κτανεῖν βοράν τε δυσσεβῆ θέσθαι γνάθοις

connessa libertà di parola⁹⁰ (λέγομεν ἐλευθέρως) e il valore della φιλία (σοῦσαφιγμένους φίλους) vengono contrapposti alla feroce empietà (δυσσεβῆ) di Polifemo. Odisseo sta preparando il terreno e userà ulteriori argomenti (290-298)⁹¹ per giungere all'affermazione di un principio che non ha precedenti, quanto meno non nei termini espliciti e diretti con cui viene qui enunciato da Euripide (299-303; 309-312):

νόμος δὲ θνητοῖς, εἰ λόγους ἀποστρέφῃ,
ἰκέτας δέχεσθαι ποντίους ἐφθαρμένους
ξενία τε δοῦναι καὶ πέπλους ἐπαρκέσαι,
οὐκ ἄμφι βουπόροισι πηχθέντας μέλη
ὀβελοῖσι νηδὺν καὶ γνάθον πληῖσαι σέθεν.
[...]

ἀλλ' ἐμοὶ πιθοῦ, Κύκλωψ·
πάρες τὸ μάργον σῆς γνάθου, τὸ δ' εὖσεβές
τῆς δυσσεβείας ἀνθελοῦ· πολλοῖσι γὰρ
κέρδη πονηρὰ ζημίαν ἡμείψατο.

Ma se rifiuti questo argomento, c'è una legge tra gli uomini che impone di ricevere i supplici naufraghi, rivestirli e dare loro i doni ospitali – non certo farli a pezzi e infilarli sullo spiedo e mangiarseli. [...] Dammi retta, Ciclope, rinuncia alla tua ghiottoneria, scegli di essere pio e non empio. Già per molti i cattivi guadagni sono mutati in pena.

Troviamo espressa per la prima volta una legge (νόμος) – valida per i mortali e presupposta come universale alla maniera degli ἄγραπτα νόμιμα di Antigone⁹² – che “impone” di accogliere i naufraghi, segnatamente nella posizione di supplici⁹³, e di offrire loro doni e assistenza con abiti. Il trattamento, come suggerisce anche il termine ξενία, sembra essere quello riservato agli stranieri, ospitati e prima ancora soccorsi se in situazione di pericolo o di estremo bisogno: è il paradigma già presente nei poemi omerici, anche nell'episodio preso a modello dal poeta tragico. In questo caso però si deve rilevare qualcosa di nuovo, anche rispetto alla narrazione del Finto Cretese in Tesprozia poc'anzi esaminata: non soltanto Odisseo si appella ad una legge⁹⁴ non scritta operante tra gli uomini, ma tale consuetudine regola chiaramente il comportamento da tenere con chi ha fatto naufragio. Abbiamo già detto del termine qui impiegato (ἐφθαρμένους)⁹⁵ per designare i naufraghi e sfruttato da Euripide anche in *Elena* e *Ifigenia in Tauride*. Il νόμος ellenico che l'eroe verbalizza e illustra al primitivo Ciclope si riferisce specificamente ai naufraghi, i quali devono essere accolti quando, “sfiniti dalla lotta col mare”⁹⁶, supplicano aiuto; Odisseo “torna a ripiegare sui valori omerici, peraltro laicizzati facendo appello non alla loro sanzione da parte degli dei, ma al loro riconoscimento come legge valida

⁹⁰ Napolitano 2003 (pp. 120-121) ritiene che non si debba “vedere in questo verso un'allusione alla παρηγορία dell'Atene democratica, ma il λέγειν ἐλευθέρως si accorda pienamente con il contesto di supplica di cui fa parte, e in particolare con l'appello all'amicizia che segue immediatamente a v. 288: cf. Euripide, *Alceste* 1008 [...]”

⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 120.

⁹² Sofocle, *Antigone*, 454-455.

⁹³ Sulla supplica e sul suo rapporto con la ξενία all'interno del *Ciclope* si veda Paduano 2005, pp. 16-19.

⁹⁴ Cfr. Hunter – Laemmle 2020, p. 161, nota a 299-303.

⁹⁵ Cfr. cap. II, nota 54 e *supra* nota 13.

⁹⁶ È la felice traduzione del sintagma ποντίους ἐφθαρμένους (300) ad opera di Zanetto 1998.

per tutti gli uomini”⁹⁷, e l’enunciazione di tale legge esplicita ciò che nel poema veniva più genericamente riferito agli stranieri e ai supplici (cfr. in particolare *Od.* IX, 266-271⁹⁸).

È davvero singolare che un’affermazione così dirompente per la sua portata trovi posto in un dramma satiresco, peraltro l’unico pervenuto in forma integrale. Nelle tragedie prese in esame il poeta non ha certamente eluso il tema del naufragio e del naufrago, eppure una simile γνώμη non affiora da nessun’altra parte del suo teatro giunto fino a noi. Si potrebbe ritenere, ma è soltanto un’ipotesi la nostra, che il genere letterario, e soprattutto il contesto e l’interlocutore, abbiano in qualche modo favorito l’enunciazione così esplicita e normativa di un principio che, non diversamente dagli ἄγραπτα νόμια, all’incivile e sacrilego mostro monocolo andava non soltanto detto, ma spiegato in modo chiaro e manifesto, quasi a volere rimarcare la sua limitata, o inversa, capacità intellettuale e cognitiva, persino sulle nozioni più elementari. Al di là della peculiare unicità dell’opera, con Luigi Enrico Rossi possiamo affermare che “il *Ciclope* è comunque prezioso per noi, ricco com’è di elementi biotici che ci permettono di vedere con così vivida evidenza alcuni *realia* del mondo antico.”⁹⁹

I valori dell’εὐσέβεια e della δυσσεβεία, che nel precedente capitolo abbiamo visto determinare la condizionalità del soccorso da parte degli dèi nei riguardi di chi veniva riconosciuto come portatore dell’una o dell’altra qualità, vengono qui riferiti non alla condotta del navigante in pericolo, ma alla disposizione di chi se ne fa o dovrebbe farsene salvatore: divorare il pasto cannibalico, per il Ciclope, si traduce di fatto nell’estrema infrazione alla legge invocata da Odisseo e dunque nell’inumana negazione dell’accoglienza dei naufraghi. *Mutatis mutandis*, troviamo amplificata al sommo grado la dinamica dell’odio riscontrata nel *nomos* taurico. All’empietà (τῆς δυσσεβείας) l’eroe greco contrappone quel riguardo sacrale (τὸ δ’ εὐσεβές) che in questo passo del dramma si identifica con il rispetto di una legge – laicizzata, come ha acutamente evidenziato Paduano – “che impone di ricevere i supplici naufraghi”. Nella perorazione di Odisseo, a questo tema si associa quello significativo del κέρδος, da cui abbiamo preso le mosse all’inizio della nostra indagine¹⁰⁰, e del suo stretto rapporto con la ζημία¹⁰¹ quando il guadagno, come nel caso di Polifemo, viene ottenuto in modo disonesto¹⁰². Ma se il disprezzo degli dèi (cfr. 316-338), conforme a quello dell’episodio omerico, pone il Ciclope in irriducibile antitesi al sistema di valori incarnato dall’eroe ellenico, la risposta più violenta arriva quando il mostro replica alla rivendicazione del νόμος umano a tutela dei naufraghi e, più in generale, a tutti i νόμοι dei mortali: “Quelli che hanno inventato per la vita degli uomini leggi (νόμους) complicate, se ne possono andare affanculo. (338-340)”¹⁰³

⁹⁷ Paduano 2005, p. 20.

⁹⁸ “ma noi da te, alle tue ginocchia / siamo giunti, se ospitalità ci fornissi o anche / altro dono ci offrissi, come è norma tra gli ospiti. / Ma tu, che sei così forte, rispetta gli dèi: siamo tuoi supplici. / I supplici e gli ospiti è Zeus che li difende, Zeus Xenio, / che si accompagna agli stranieri e procura loro rispetto. (ἡμεῖς δ’ αὐτε κίχονομενοι τὰ σὰ γούνα / ἰκόμεθ’, εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἦ καὶ ἄλλως / δοίης δωτήτην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν. / ἀλλ’ αἰδέοιο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν. / Ζεὺς δ’ ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, / ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.)

⁹⁹ Rossi 1971b, pp. 37-38.

¹⁰⁰ Cfr. cap. I, § 1.

¹⁰¹ Si veda in merito l’analisi di Cozzo 1988, pp. 58-71 (“Kerdos e la violazione delle giustizie”), e in particolare pp. 66-71 per le specifiche connessioni tra κέρδος e ζημία.

¹⁰² Secondo Hunter – Laemmle 2020 (p. 163, nota a 311-312) “κέρδη is here not so much ‘profit’ as the short-term pursuit of one’s own desires in opposition to the shared values of a community”.

¹⁰³ C’è chi rintraccia nel Polifemo di Euripide una caricaturale componente sofistica e persino alcune consonanze con certi personaggi platonici. Così ad esempio Paduano 2005 (p. 22): “nella critica alle leggi non si deve leggere un’attestazione dello stato di natura, ma un suo recupero culturale, di cui è già testimone la parentela con la posizione di Callicle nel *Gorgia* di Platone (483 b), dove le leggi sono considerate la pastoia che impedisce all’uomo più forte il libero

I temi lambiti da Euripide all'interno del dramma risentono inevitabilmente del clima culturale del tempo, in particolare della sofistica¹⁰⁴. Uno dei suoi rappresentanti, Antifonte, riteneva un errore “conoscere e venerare solo le leggi (o gli dèi) propri, ignorando quelle (o quelli) di chi vive lontano da noi”¹⁰⁵, e in questo – proseguiva – “ci comportiamo come i barbari gli uni verso gli altri, dal momento che per natura in tutto tutti egualmente siamo fatti per essere e barbari e Greci. [...] ed in queste stesse cose nessuno di noi viene distinto né come barbaro né come Greco.”¹⁰⁶ Una proposizione come quella enunciata da Odisseo in merito all'accoglienza dei naufraghi riteniamo dunque debba essere iscritta nella nuova e più ampia dimensione dell'individuo che si va delineando e diffondendo ad Atene nel corso degli ultimi decenni del V sec. a.C. proprio grazie alle idee dei sofisti¹⁰⁷. Idee che lo stesso Sofocle recepiva non diversamente (fr. 591 Radt, 1-3): “Una sola è la razza umana; un giorno uguale ci ha dati alla luce, figli di un padre e di una madre; nessuno è nato al di sopra di un altro.”¹⁰⁸ Questa sensibilità nei riguardi dell'essere umano, a prescindere dalle condizioni di nascita, viene diffusamente testimoniata dalla precisa scelta drammaturgica di dar voce, come nessuno aveva fatto prima di Euripide, alla dignità degli esclusi (donne, bambini, personaggi di rango inferiore e schiavi). In realtà il tragediografo sembra persino andare oltre, e Suzanne Saïd, domandandosi retoricamente all'inizio del suo studio – emblematico già nel titolo (*Greks et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences?*) – se il poeta “ne remet pas en question à presque tous les niveaux le bien-fondé de la distinction Grec/Barbare et ne dénonce pas, une fois de plus, «l'illusion manichéenne de l'ordre grec»”¹⁰⁹, giunge a tali conclusioni:

Son œuvre témoigne à sa manière de cette «crise du sens» qui est aussi une crise de l'identité grecque. Elle dit que la frontière qui sépare le Grec du Barbare et le civilisé du sauvage peut être aisément franchie: les Grecs peuvent toujours se conduire en Barbares et basculer ainsi de nouveau dans une barbarie qui est leur passé. Et, pour mieux le dire, elle semble bien inventer des mots nouveaux ou donner des acceptions nouvelles à ceux qui existaient déjà. Euripide est en effet le premier des Tragiques à nous montrer des Grecs qui, sous la pression

esercizio della superiorità e la conseguente realizzazione dei suoi desideri.” Oppure Zanetto 1998 (p. 125, nota 43) che, oltre al Callicle del *Gorgia*, menziona “il Trasimaco della *Repubblica* (secondo il quale la giustizia è in realtà «ciò che giova al più forte»)” e aggiunge che “nello scontro con la brutale franchezza del Ciclope [...] anche la posizione di Odisseo, incline al moralismo e fondata sull'uso sistematico della retorica, disvela la sua componente ideologica.” Cfr. inoltre Napolitano 2003, pp. 123-124, con la relativa ampia bibliografia sull'argomento e il più recente O'Sullivan 2017, pp. 324-325.

¹⁰⁴ Sui rapporti tra Euripide e la sofistica si vedano almeno Petruzzellis 1965, Conacher 1998 e Allan 1999-2000.

¹⁰⁵ Fr. 44 A. Ed. Bastianini – Caizzi – Funghi 1989, trad. Decleva Caizzi 1986 adattata da Bettini 2019, p. 38. “L'alternativa tra il porre come oggetto 'gli dei' o 'le leggi' non comporta del resto variazioni veramente radicali rispetto alla comprensione del passo. Si evince infatti da altri testi antifontei che egli collocava la sfera religioso-sacrale sul piano di *nomos*; se per converso oggetto dei due verbi erano le leggi, lo erano in quanto intese in senso forte, cioè per la valenza religiosa che ancora nell'epoca dei sofisti esse possedevano agli occhi dei Greci, a dispetto del diffondersi di teorie relativistiche e convenzionalistiche.” (Decleva Caizzi 1986, p. 63)

¹⁰⁶ *Ibid.*, trad. Decleva Caizzi 1986 adattata da Bonazzi 2007. Cfr. Bonazzi 2007, pp. 334-335 e Bettini 2019, p. 38. “Obiettivo primario della critica è il comportamento dei Greci, che conoscono e venerano solo i propri dèi o le proprie leggi, e ciò facendo si comportano come i barbari, mentre nulla in natura consente di stabilire differenze di valore tra ciò che fa parte del patrimonio culturale greco e ciò che fa parte del patrimonio culturale barbaro. Sottintesa sembra essere la considerazione che chi afferma la propria superiorità sui barbari in realtà non si pone ad un livello differente da essi.” (Decleva Caizzi 1986, p. 65)

¹⁰⁷ Oltre ai riferimenti di cui *supra* (note 103 e 104), cfr. anche le parole di Ippia nel *Protagora* (337c) di Platone.

¹⁰⁸ ἐν φύλῳ ἀνθρώπων, μί' ἔδειξε πατὴρς / καὶ μητὴρς ἡμᾶς ἡμέρα τοὺς πάντας· οὐδεὶς / ἔξοχος ἄλλος ἔβλασεν ἄλλου. Ed. Radt 1977, trad. Paduano 1982.

¹⁰⁹ Saïd 1984, p. 28.

des circonstances, se sont «ensauvagés» (ἀγριόω). Il est aussi le seul à nous montrer des hommes Grecs que leur séjour chez les Barbares «a changés en Barbares» (βαρβαρόω), comme le Ménélas de l'*Oreste* (v. 485).¹¹⁰

Il relativismo culturale di cui particolarmente la tragedia di Euripide si fa portatrice¹¹¹ ci induce a ricondurre a questa nuova e allargata dimensione dell'uomo il modello di accoglienza dei naufraghi rappresentato sulla scena ateniese con il *Ciclope* e teorizzato per bocca di Odisseo. In conclusione, ci domandiamo se l'opera e la visione del mondo del poeta di Salamina, da noi lette senza allontanare gli occhi dalla lente del naufragio, contemplando già un'idea filantropica di assistenza e di aiuto reciproco, non precorrono i tempi di una rinnovata percezione e dunque rappresentazione della persona del naufrago. L'incipit degli *Eraclidi*, a tal proposito, ci sembra confermare un quadro culturale che prelude ad un principio essenziale del pensiero stoico: “È da lungo tempo che ho questa convinzione: l'uomo giusto è nato per il bene del prossimo; chi invece ha un animo che si abbandona senza freno al guadagno è inutile alla città e difficile nelle relazioni, ma è il migliore amico di se stesso.”¹¹² Fare del bene al prossimo è proprio della natura degli uomini giusti, dice Iolao all'inizio del prologo, mentre chi asseconda un desiderio smodato di guadagno non giova alla città¹¹³ e fa solo il proprio esclusivo interesse. La cornice entro cui vengono definiti i comportamenti rispettosi degli altri, ossia quelli improntati alla δίκη, si richiama ancora una volta al tema del κέρδος, proposto anche qui, come abbiamo già osservato nelle parole di Odisseo a Polifemo (κέρδη πονηρὰ ζημίαν ἡμείψατο), sotto un profilo di carattere etico.

Continueremo pertanto a seguire questa linea filantropica nei testi in cui gli autori ci parlano di naufragi e di accoglienza del naufrago, non soltanto per verificare la continuità e le eventuali variazioni rispetto al modello omerico, ma per appurare, potremmo dire, la tenuta e l'evoluzione del paradigma euripideo (“c'è una legge tra gli uomini che impone di ricevere i supplici naufraghi, rivestirli e dare loro i doni ospitali”).

3.3. La linea stoica e la filantropia in circostanze di naufragio

Dal momento che la nascita e l'affermazione dello stoicismo segnano uno spartiacque etico fondamentale nel contesto intellettuale della Grecia ellenistico-romana¹¹⁴, seguiremo l'apporto di questo indirizzo filosofico al tema specifico della nostra indagine verificando *in primis* la presenza e l'entità delle questioni fin qui esaminate nei testi assai lacunosi pervenuti per tradizione indiretta e in

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹¹ Cfr. Dunn 2017, p. 454 sgg.

¹¹² Euripide, *Eraclidi*, 1-5 (Πάλαι ποτ' ἐστὶ τοῦτ' ἐμοὶ δεδογμένον· / ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκ' ἀνὴρ, / ὁ δ' ἐς τὸ κέρδος λῆμ' ἔχων ἀναιμένον / πόλει τ' ἄχρηστος καὶ συναλλάσσειν βαρὺς, / αὐτῷ δ' ἄριστος); ed. Diggle 1981-1984, trad. Russello 1995.

¹¹³ Si avverte l'eco dell'encomio a Scopas di Simonide (fr. 37 Page), dove il poeta traccia, per così dire, il suo ideale di uomo, sottolineando, tra le caratteristiche essenziali e al contempo bastevoli, il requisito del conoscere “la giustizia che giova alla città” (ὀνησίπολιν δίκαν).

¹¹⁴ In relazione al nostro tema e al soggetto del suo studio del 2019, ci avvaliamo delle parole di Maurizio Bettini (p. 90): “[...] nel panorama del pensiero antico, il passaggio più significativo verso la creazione di una dimensione spiccatamente “umana” dei rapporti fra gli uomini è segnato proprio dallo stoicismo”. Risultano di estremo interesse anche le considerazioni di Viola 1999 sul concetto di persona in prospettiva storica e in particolare sul ruolo che in merito ebbe lo stoicismo nell'antichità (p. 625): “L'affermazione dell'eguaglianza giuridica di tutti gli uomini per il solo fatto di essere uomini non è certamente tipica del diritto romano. È un portato dello stoicismo e svilupperà tutti i suoi esiti nel pensiero moderno.”

particolare l'esistenza di una connessione tra la dottrina filantropica elaborata dalla Stoa e la persona del naufrago.

L'inizio dello stoicismo è aneddoticamente legato ad un episodio di naufragio che coinvolse il suo fondatore Zenone di Cizio. Attraverso le testimonianze di Seneca¹¹⁵, Plutarco¹¹⁶, Galeno¹¹⁷ e Diogene Laerzio¹¹⁸ veniamo a sapere che, durante un viaggio da Cipro ad Atene, egli fece naufragio al largo del Pireo con un ingente carico di porpora¹¹⁹. Appena mise piede nella città pare avesse avuto il decisivo incontro con il cinico Cratete di Tebe in seguito al quale avrebbe poi esclamato: “ora che ho fatto naufragio ho avuto una buona navigazione” (νῦν εὐπλόηκα, ὅτε νευαύαγηκα)¹²⁰. L'evento del naufragio si rivelò straordinariamente fortunato per averlo fatto convertire alla filosofia e da lì condotto all'apertura della prima scuola “del portico”.¹²¹ Troppo poco possediamo della perduta opera di Zenone e in questo fantasioso aneddoto possiamo forse riconoscere la testimonianza, in sé significativa, di un'apologia di naufragio, un *unicum* nel panorama letterario fin qui esaminato¹²².

Un impulso fondamentale all'antica Stoa venne impresso da Crisippo e un passo della sua *Etica*, trasmesso da Lattanzio nelle *Divinae institutiones* (VI, 11), costituisce per noi un documento di estremo rilievo da cui intendiamo iniziare:

*Quaero igitur ab iis, qui flecti ac misereri non putant esse sapientis, si homo ab aliqua bestia comprehensus auxilium sibi armati hominis imploret, utrumne succurrendum putent an minime? non sunt tam impudentes, ut negent fieri oportere quod flagitat, quod exposcit humanitas. Item si aliquis circumveniatur igni, ruina opprimatur, mergatur mari, flumine rapiatur, num putent hominis esse non auxiliari? Non sunt ipsi homines si putent. Nemo enim potest eiusmodi periculis non esse subiectus. Immo vero et hominis et fortis viri esse dicent, servare perituum. Si ergo in eiusmodi casibus, qui periculum vitae homini afferunt, succurrere humanitatis esse concedunt: quid causae est, cur si homo esuriat, sitiatur, algeat, succurrendum esse non putent? Quae cum sint paria natura cum illis casibus fortuitis et unam eandemque humanitatem desiderent, tamen illa discernunt, quia non re ipsa vera, sed utilitate praesenti omnia metiuntur.*¹²³

Rivolgo a chi non ritiene che il saggio debba lasciarsi commuovere e impietosire questa domanda: un uomo che sia stato azzannato da un animale feroce e che chiede aiuto ad un altro in armi, pensate che debba essere soccorso, oppure no? Non saranno certo così sfacciati da negargli l'aiuto che egli chiede e che il senso di umanità pretende. Così, se qualcuno è avvolto dalle fiamme, è sepolto da un crollo, sta per annegare in mare o per essere travolto da un fiume, non credono loro che un altro sia tenuto ad aiutarlo? E se non sono di questo avviso non sono neppure uomini, perché nessuno è al sicuro da pericoli di tal genere. Loro, però, diranno che è proprio dell'uomo, dell'uomo coraggioso, cercare di salvare chi rischia la vita. Ora, se in tali casi in cui è in gioco la vita, ammettono che per senso di umanità si deve portare aiuto, perché allora non si dovrebbe soccorrere chi ha fame, o ha sete, o ha freddo? Questi casi, in effetti, non sono per natura diversi dagli altri

¹¹⁵ *La tranquillità dell'animo*, XIV, 3.

¹¹⁶ *La serenità interiore*, 467D e *L'esilio*, 603D.

¹¹⁷ *De indolentia*, 11.

¹¹⁸ *Vite dei filosofi*, VII, 4-5.

¹¹⁹ Cfr. inoltre Pohlenz 1967, vol. I, p. 27 sgg.

¹²⁰ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 4.

¹²¹ Cfr. Lelli – Pisani 2017, p. 2533 nota 4 e p. 2706 nota 24.

¹²² Sembra che l'aneddoto di Zenone abbia ispirato altri racconti di naufragi ‘filosofici’ con varianti e protagonisti diversi, non esclusivamente stoici, fino a diventare una sorta di *topos* (si pensi al celebre naufragio di Paolo a Malta, per il quale si rimanda a MacDonald 1998, Di Rocco 2006 e Medas 2022, pp. 133-142). In merito cfr. Berno 2015, pp. 289-290. Secondo una pericolosa ricostruzione papirologica, anche Epicuro potrebbe essere rimasto coinvolto in un naufragio durante una navigazione verso Lampsaco. A tal proposito si vedano Barigazzi 1978 e Grilli 1978.

¹²³ Crisippo, *Etica*, fr. 450[2]. Ed. Von Arnim in Radice 2002, trad. Radice 2002.

dovuti a situazioni di emergenza e richiedono sempre un unico e medesimo sentimento di umanità, eppure loro fanno un'eccezione per quei casi perché valutano ogni cosa non in base alla sua vera essenza, ma in base all'utilità immediata.

Crisippo pone una questione fondamentale, risultante da una nuova visione dell'uomo. Avviando la riflessione con un'interrogativa retorica, il filosofo prende le mosse da un dato messo in evidenza nei termini di un postulato: se un uomo viene "azzannato da un animale feroce" e "chiede aiuto" deve "essere soccorso" giacché è lo stesso "senso di umanità" a pretenderlo (*exposcit humanitas*); subito dopo fa altri esempi di analoghe circostanze di estremo pericolo – tra queste il naufragio (*mergatur mari*) – per le quali, mediante una seconda interrogativa retorica, chiede se possa dirsi proprio di un uomo non aiutare (*hominis esse non auxiliari*) chi ha bisogno di essere soccorso per sfuggire alla morte; aggiunge che i destinatari delle sue domande – "chi non ritiene che il saggio debba lasciarsi commuovere e impietosire" – non possono nemmeno essere definiti *homines* se stimano non doveroso correre in aiuto di persone che rischiano la vita. Crisippo adotta una tecnica ragionativa funzionale a dimostrare la contraddittorietà di certa opinione corrente e rivelarne la logica utilitaristica (*utilitate praesenti*), ma soprattutto a rivendicare l'assoluta necessità di "un unico e medesimo sentimento di umanità", a prescindere dalla specifica richiesta di soccorso: i casi di fame, sete, freddo, pertanto, "non sono per natura diversi dagli altri" elencati all'inizio dal filosofo.

Si noti come in questo passo dell'*Etica* non si parli esclusivamente di naufraghi bisognosi di aiuto, ma di esseri umani in condizioni di estrema difficoltà. Traspare un paradigma filantropico che avevamo ravvisato nell'*humus* di idee e di fermenti nati nel contesto culturale della sofistica e portati in scena anche da Euripide. Il ricorso insistito ai termini *humanitas* e *homines*¹²⁴ ci permette di desumere un dato alquanto significativo per la nostra indagine: chi "sta per annegare in mare" – esattamente come gli appartenenti alle altre categorie – deve essere soccorso in quanto essere umano, anche perché "nessuno è al sicuro da pericoli di tal genere". Crisippo offre una lezione di etica, improntata al cosmopolitismo stoico, su uno dei doveri umani fondamentali, suggerendo una svolta ed un'apertura universalistica nella misura in cui – è questo che ci interessa – lo sguardo si allarga ben oltre la figura del naufrago: salvare chi, come lui, è in grave difficoltà e combatte con la morte è un obbligo legato non ad una condizione specifica, bensì alla più generale e onnicomprensiva delle condizioni, quella di appartenere alla specie umana. La riflessione del filosofo di Soli, entro l'ampio perimetro di una nuova concezione dell'uomo e della sua dignità, ci sembra costituire un allargamento decisamente estensivo rispetto ai termini del *vóμος* cui faceva appello Odisseo nel *Ciclope*.

L'elenco delle sventurate categorie umane passate in rassegna da Crisippo – "un uomo [...] azzannato da un animale feroce" [...]; "qualcuno [...] avvolto dalle fiamme", qualcun altro "sepolto da un crollo", chi "sta per annegare in mare o per essere travolto da un fiume" – trova corrispondenza in un passo del *De officiis* di Cicerone¹²⁵. Sprovvisi di una produzione non frammentaria dello stoicismo greco-romano prima di Seneca, ci serviremo transitoriamente, seguendo la linea tracciata dal frammento dell'*Etica* crisippea, dell'apporto teorico degli scrittori latini in merito alla considerazione umana del naufrago: sarà proprio l'Arpinate, mediatore di Panezio di Rodi, ad integrarne criticamente

¹²⁴ In merito al lessico della *philanthropia* e della *humanitas* si vedano Veyne 1989 (pp. 387-388 e 397) e Bettini 2019 (pp. 92-100).

¹²⁵ Siamo nel II libro (6, 19), all'interno di una digressione sulla "potenza della fortuna", alla quale vengono attribuiti "i più rari avvenimenti casuali, come quelli che provengono da cause inanimate, ovvero le tempeste, i naufragi, i crolli, gli incendi, gli assalti, i colpi, i morsi delle bestie feroci." Trad. Marchese in Picone – Marchese 2012.

le idee nell'elaborazione del suo pensiero¹²⁶ e a offrire una testimonianza che acquista particolare significato come ponte di congiunzione tra la dottrina etica sulla filantropia elaborata dagli stoici antichi e il successivo contributo di Seneca alla nostra riflessione sul tema del soccorso ai naufraghi. Nel III libro del *De officiis*, muovendo da alcune questioni poste da Ecatone nel VI libro sui doveri¹²⁷ di cui vengono riportati due esempi connessi a ipotetiche evenienze di naufragio, Cicerone affronta in modo interrogativo un problema cardinale per comprendere il concetto di umanità di matrice stoica:

«Si tabulam de naufragio stultus arripuerit, extorquebitne eam sapiens, si potuerit?» Negat, quia sit iniurium. [...] «Quid? Si una tabula sit, duo naufragi, eique sapientes, sibine uterque rapiat an alter cedat alteri?» Cedat vero, sed ei, cuius magis intersit vel sua vel rei publicae causa vivere. «Quid? Si haec paria in utroque?» Nullum erit certamen, sed quasi sorte aut micando victus alteri cedit alter.¹²⁸

«Se uno stolto avrà afferrato una tavola durante un naufragio, il saggio, se ne avrà la possibilità, gliela strapperà?» Asserisce di no, perché sarebbe ingiusto. [...] «Se ci fosse una sola tavola disponibile, e due naufraghi, entrambi saggi, chi dei due dovrebbe afferrarla e quale dei due dovrebbe cederla all'altro?» La si dovrebbe cedere a colui del quale è più importante la vita, per sé o per lo stato. «E se in entrambi gli ambiti saranno pari?» Non ci sarà confronto, ma o tirando a sorte o giocando alla morra chi perde cederà all'altro.

Dalla risposta al primo dei due quesiti risulta evidente un dato culturale e antropologico di grande rilievo: la dignità e il valore della vita di un uomo che si trovi precipitato fra le onde non vengono misurati sul metro della *sapientia/stultitia*, o, quanto meno, un *sapiens*, durante un naufragio, non ha maggior diritto di salvarsi rispetto a uno *stultus* strappandogli l'indispensabile tavola cui aggrapparsi, “perché sarebbe ingiusto”. Il secondo interrogativo, che presenta una situazione inusitata e inverosimile non lontana dalla precedente, conferma l'impossibilità di individuare gerarchie tra gli esseri umani, prevedendo, nel caso più paradossale, che a decidere sia piuttosto la sorte.

Cicerone, pur attraverso il filtro della propria complessa impalcatura di pensiero, è testimone di quella fase evolutiva, coincidente con la media Stoa, sulle cui orme Seneca rielaborerà in modo personale la propria visione etica dell'uomo e della società¹²⁹. Non si può non ricorrere allo studio di Maurizio Bettini sui diritti umani nell'antichità¹³⁰ per riepilogare la macrocornice etica entro cui esaminare la questione di nostro interesse, testimoniata in ambito stoico, dopo Crisippo, dai soli scrittori latini. Il filologo ha individuato nelle maledizioni degli antichi *Bouzygai* – sacerdoti attici che avevano la funzione di compiere un'aratura sacra subito prima dell'avvio dei lavori agricoli – “un nucleo di norme assai arcaiche” e prescrittive di “alcuni obblighi elementari che molti secoli dopo Seneca definirà efficacemente *humanum officium*, ossia «doveri degli uomini verso gli uomini»”¹³¹. Il contenuto delle maledizioni, scagliate “contro tre distinte categorie di persone, i cui comportamenti apparivano particolarmente riprovevoli”¹³², consiste in “*obbligazioni*”, ossia in azioni “da cui è impossibile esimersi”. Tra i *Bouzygai* e Seneca, Bettini coglie un passaggio intermedio nel I libro del

¹²⁶ Si vedano in merito Pohlenz 1970, Bodéüs 1974 e Narducci 1989.

¹²⁷ Siamo a conoscenza di un trattato *De officiis* di Ecatone (filosofo stoico allievo di Panezio) andato perduto, così come tutta la sua opera, di cui certamente Cicerone era stato attento lettore.

¹²⁸ Cicerone, *De officiis*, III, 23, 89-90. Ed. Fedeli 1965.

¹²⁹ Si veda in particolare lo studio monografico di Inwood 2005.

¹³⁰ Bettini 2019. Si veda anche Burnyeat 2012.

¹³¹ Bettini 2019, p. 51.

¹³² “Coloro che negavano fuoco o acqua a chi ne faceva richiesta; coloro che si rifiutavano di mostrare la strada agli erranti; e infine coloro che lasciavano insepolto un cadavere.” (Bettini 2019, p. 52)

De officiis di Cicerone, dove queste prestazioni vengono indicate con il termine latino *communia*¹³³, “nell’idea, di origine stoica, che tutti gli esseri viventi facciano parte di un’unica immensa comunità parentale”¹³⁴. In questi importanti documenti, tuttavia, gli obblighi non contemplano i naufraghi; per trovarvi traccia, proseguendo la nostra indagine ‘filantropica’ lungo la linea stoica adottata, ci soffermeremo dunque sull’opera di Seneca al fine di verificare il rapporto di continuità con il predecessore Crisippo, nonché il contributo originale e la possibile funzione modellizzante esercitata dalla sua riflessione teorica. Rispetto all’Arpinate, l’intellettuale di età neroniana si serve con una certa frequenza delle immagini del naufragio¹³⁵ e della figura umana del naufrago, inserendole il più delle volte all’interno di una trattazione parenetica finalizzata a delineare una nuova idea di umanità e un concetto assai esteso di dovere umano. La notissima epistola 95 a Lucilio racchiude in sé numerosi elementi di nostro interesse:

*Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum. Quid agimus? Quae damus praecepta? Ut parcamus sanguini humano? Quantulum est ei non nocere cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est si homo mansuetus homini est. Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriens panem suum dividat? Quare omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam, cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere? Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: Homo sum, humani nihil a me alienum puto. Ita habeamus: in commune nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstant, hoc ipso sustinetur.*¹³⁶

Ecco il secondo problema: come dobbiamo regolarci nei rapporti con il prossimo? Quali devono essere in concreto le nostre azioni? Quali precetti impartire? Di risparmiare sangue umano? È davvero poco non nuocere a chi dovresti fare del bene! Naturalmente è un gran merito per un uomo mostrarsi mite con un altro uomo. Gli suggeriremo di porgere la mano al naufrago, di indicare la strada a chi l’ha smarrita, di spartire il proprio pane con un affamato? Perché dovrei spiegargli punto per punto ciò che si deve fare e quel che bisogna evitare? Infatti posso trasmettergli succintamente tale sintesi dei doveri di un uomo: tutto questo mondo che tu vedi, in cui sono comprese le sfere del divino e dell’umano, forma un’unità; siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha tratto alla vita stretti da vincoli di parentela, generandoci dai medesimi principi e per tendere ai medesimi fini. Ci ha infuso un amore reciproco e ci ha resi inclini alla solidarietà. Ha dato sostanza all’equità e alla giustizia; in forza della sua legge costitutiva è più miserevole recar danno che subirlo; per suo comandamento le nostre mani siano pronte a sostenere tutti coloro che hanno bisogno di aiuto. Sia nel nostro cuore e sulle nostre labbra quel celebre verso del poeta: *Sono un uomo, penso che nulla di umano mi sia estraneo*. Mettiamo ogni bene a disposizione di tutti. Siamo nati per condividere una realtà comune. La società umana è del tutto simile a una volta di pietra, la quale crollerebbe se le singole pietre non si appoggiassero coerentemente l’una all’altra: proprio per questo la volta si sostiene.

¹³³ Sull’argomento cfr. Bettini 2019, pp. 52-57. Così Cicerone indica i *communia* in I, 52: *non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare, quae sunt iis utilia, qui accipiunt, danti non molesta*. Il filologo e antropologo del mondo romano, dopo aver esaminato il tema dei doveri umani nell’Arpinate, risale fino a Plauto per scoprirvi tracce ancora precedenti di un embrionale *humanum officium*.

¹³⁴ Picone – Marchese 2012, p. 323.

¹³⁵ Per un’analisi del motivo letterario del naufragio in chiave metaforica all’interno delle epistole 53 e 87 si veda Correa 2018. Cfr. inoltre Berno 2015.

¹³⁶ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95, 51-53. Ed. Reynolds 1965, trad. Solinas 1995.

La riflessione di Seneca, già a partire dalla formulazione interrogativa iniziale, si colloca nel più vasto orizzonte delle relazioni con il prossimo e dei doveri comportamentali nei confronti degli uomini: “i *communia* ciceroniani sono divenuti una sorta di soglia minima, di grado zero, perché si possa veramente parlare di comportamento umano.”¹³⁷ Ai doveri elementari – “indicare la strada a chi l’ha smarrita”, “spartire il proprio pane con un affamato” – il filosofo aggiunge, anzi antepone, quello di “porgere la mano al naufrago”¹³⁸. L’immagine gestuale della mano¹³⁹, già osservata nell’episodio dell’*Odissea* narrato dal Finto Cretese¹⁴⁰, viene qui proposta come *exemplum* a sostegno di un’argomentazione teorica che è avviata mediante l’enunciazione di una norma assiomatica (*formulam humani officii*): “siamo le membra di un grande corpo”. L’unitarietà dell’universo, di cui l’uomo è parte, prova la comune origine (*ex isdem*) e la naturale affinità e fratellanza tra gli esseri umani (*Natura nos cognatos edidit*) e al contempo rivela la provvidenzialità del nostro venire al mondo (*cum ex isdem et in eadem gigneret*): la natura, infatti, “ci ha infuso un amore reciproco e ci ha resi inclini alla solidarietà”. Seneca ritiene che l’uomo abbia una connaturata tensione al bene e che non possa rimanere indifferente alle necessità dei più bisognosi. L’immagine metaforica della società umana, con cui viene conclusa la riflessione filantropica, ci permette di tornare all’oggetto specifico della nostra indagine: soccorrere chi è naufrago non soltanto è considerato il “grado zero” degli *officia* umani, al pari degli altri che abbiamo cursoriamente passato in rassegna, ma si iscrive all’interno di quegli obblighi considerati fondanti di una società nella quale la suprema convivenza dei suoi membri consiste nel sostenersi reciprocamente come fanno le pietre di una volta. L’elaborazione etica senecana presuppone che l’umanesimo ‘naturale’ alla base della nostra specie risponda all’idea di *aequum iustumque*: l’accoglienza incondizionata dei naufraghi adempie così all’*imperium* della stessa natura secondo cui “le nostre mani siano pronte a sostenere tutti coloro che hanno bisogno di aiuto”. L’*humanitas* che risalta da queste righe dell’epistola 95 non soltanto presenta una carica filantropica ancor più forte di quella dei passi del *De officiis* ciceroniano¹⁴¹, ma corrobora e rende icasticamente la posizione già innovativa e cosmopolitica che Lattanzio attribuiva a Crisippo e sulla cui linea sembra inserirsi Seneca quasi senza soluzione di continuità.

Anche il filosofo di Cordoba, il più delle volte nelle *Lettere a Lucilio*, colloca i naufraghi all’interno di elenchi topici di persone su cui incombono disgrazie e che per questo necessitano dell’aiuto umano¹⁴²: “Hai promesso di soccorrere naufraghi, prigionieri, ammalati, persone bisognose di tutto,

¹³⁷ Bettini 2019, p. 59.

¹³⁸ A tal proposito, Bettini 2019 (p. 61) sottolinea che “il naufrago si aggrappa alla mano che lo salva non perché ne abbia diritto, ma perché chi gliela porge ha il dovere di non farlo annegare.”

¹³⁹ In merito si veda anche Seneca, *De clementia*, II, 6, 2: *Cetera omnia quae qui miserentur uolunt facere, libens et altus animo faciet: succurret alienis lacrimis, non accedet. Dabit manum naufrago, exuli hospitium, egenti stipem, non hanc contumeliosam quam pars maior horum qui misericordes uideri uolunt abicit et fastidit quos adiuuat contingique ab iis timet, sed ut homo homini ex communi dabit.* Ed. Kaster 2022.

¹⁴⁰ Cfr. *supra* § 3.1.

¹⁴¹ Tenuto presente il diverso contesto in cui vissero Cicerone e Seneca, per comprendere il senso e la portata della “concessione di aiuto e solidarietà” all’interno del *De officiis* e collocare così una corretta e imparziale interpretazione dell’opera “entro la cornice storico-culturale che l’ha prodotta”, si veda Marchese 2019, in particolare le considerazioni alle pp. 66-67: “Se rileggiamo il *De officiis* oggi, in un momento storico in cui sembra convincere i più l’idea che la prossimità, nel riconoscimento dei diritti, debba prevalere su quanto possiamo invece dare e fare in aiuto dei nostri simili “lontani” in difficoltà, riscopriremo la riflessione di un uomo, di un intellettuale e di un uomo politico che prende atto lucidamente di quanto sia difficile dare seguito alla *cura* degli altri, e suggerisce che i doveri verso chi ci è prossimo debbano essere calcolati perché gli uomini imparino *per gradus* a uscire dalla tentazione dell’autotutela, e comincino realmente a usare una solidarietà non astratta, ma funzionale, verso i propri simili.”

¹⁴² In merito si veda Garbarino 1997, pp. 152-153, nota 11.

coloro che porgono la testa tenendola china sotto la scure già protesa”.¹⁴³ Nel III libro del *De beneficiis*, invece, il medico che dà la vita è messo sullo stesso piano del marinaio che salva da un naufragio¹⁴⁴, mentre nel successivo, facendo propri alcuni tratti ormai noti della tradizione epica, il filosofo enuncia, ancora una volta a mo’ di *exemplum*, l’aiuto offerto ad un naufrago ignoto mediante il dono di una nave e di tutto l’occorrente perché questi riesca a ritornare a casa (IV, 11). Il beneficiato – aggiunge subito dopo Seneca – ricompenserà l’autore della sua salvezza, a stento conosciuto, attraverso preghiere agli dèi affinché siano questi a ripagarlo, mentre al benefattore “dà piacere la coscienza di aver compiuto un beneficio disinteressato” (*iuuat sterilis beneficii conscientia*); d’altronde, l’autore sceglie l’esempio del soccorso agli stranieri e in particolare ai naufraghi per dimostrare al suo interlocutore che “il fare del bene è una cosa di per sé desiderabile” (*ut scias rem per se expetendam esse bene facere*). Seneca, coerentemente con quanto teorizzato nell’epistola 95, annovera il soccorso al naufrago tra i benefici, che si elargiscono con la consapevolezza di un gesto non finalizzato a un tornaconto personale, *sterilis* per l’appunto, ma compiuto per la comune appartenenza alla comunità umana¹⁴⁵. La portata filantropica del paradigma senecano è massima.

Il contributo della trattatistica stoica all’elaborazione di un modello di accoglienza incondizionata del naufrago possiamo riscontrarlo, a partire dall’età ellenistica, in alcuni testi letterari di natura per lo più storiografica che sembrano aver assorbito l’influenza progressivamente esercitata dalle idee e dai principi dello stoicismo, alle cui sollecitazioni furono ben pochi i generi o gli autori del tutto refrattari o indifferenti. Tracce del modello filantropico riferito al soccorso dei naufraghi le rinveniamo in Diodoro Siculo, la cui opera ci mostra in tal senso una permeazione desumibile a livello lessicale nella misura in cui l’avverbio *φιλανθρώπως* viene impiegato anche come termine espressamente connotativo dell’accoglienza dei naufraghi. In un caso (XXIII, 18, 1), durante la prima guerra punica, in seguito al naufragio della flotta romana di fronte a Camarina¹⁴⁶ – talmente disastroso che il tratto costiero fino a Pachino era coperto di corpi di uomini e di animali e di rottami di navi¹⁴⁷ – “Ierone accolse umanamente coloro che erano riusciti a mettersi in salvo” (τοὺς δὲ διασωθέντας Ἱέρων φιλανθρώπως παραλαβών), li fece riposare offrendo vestiti, cibo e tutto il necessario, e poi trasportare sani e salvi fino a Messina¹⁴⁸. Altrove (XIV, 102, 2-3) lo storico, raccontando uno specifico episodio degli inizi del IV sec. a.C. in cui l’ammiraglio siracusano Leptine venne inviato dal fratello e tiranno Dionisio in aiuto dei Lucani nella guerra contro gli Italioti, dice che lo stesso Leptine “accolse umanamente i naufraghi che si erano salvati a nuoto” (δεξάμενος φιλανθρώπως τοὺς νηχομένους) e li fece sbarcare a terra, diventando loro garante e poi persino pacificatore tra i due popoli. Si direbbe

¹⁴³ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 48, 8: *Opem laturum te naufragis, captis, aegris, egentibus, intentae securi subiectum praestantibus caput pollicitus es.*

¹⁴⁴ Seneca, *De beneficiis*, III, 35: *Ergo nec medico gratia in maius referri potest – solet enim et medicus uitam dare – nec nautae, si naufragum sustulit.* Ed. Kaster 2022.

¹⁴⁵ A differenza delle relazioni amicali, che erano legami tra uguali, quelle fondate sulla pratica del beneficio stabilivano un ponte tra figure socialmente diseguali proprio in virtù dell’asimmetria esistente tra il ruolo di chi dà e la posizione di chi riceve. In merito si veda il volume miscelaneo di saggi a cura di Picone – Beltrami – Ricottilli 2009 e inoltre, tra i numerosi studi di Li Causi, almeno quello del 2012, mentre per un’analisi accurata del trattato si rimanda a Griffin 2013; una lettura critica del *De beneficiis* secondo gli indirizzi della pragmatica della comunicazione è proposta da Raccanelli 2010; infine, sui “moventi e modelli dell’azione benefica nella riflessione antica” si segnala lo studio di Marchese 2021, anche per gli spunti comparativi offerti, utili al ripensamento degli atti filantropici nel mondo contemporaneo.

¹⁴⁶ È lo stesso descritto da Polibio in I, 37. Cfr. cap. III, nota 129.

¹⁴⁷ ἀπὸ δὲ Καμαρίνης ἕως Παχύνου τὰ σώματα καὶ τὰ ἄλογα καὶ τὰ ναύαγια ἔκειντο.

¹⁴⁸ ἐσθῆτι καὶ τροφῇ καὶ τῇ λοιπῇ χρειᾷ ἀναπαύσας ἕως Μεσσήνης διέσωσε.

che si comportò da vero filantropo, cosa che tuttavia pagò subito con la revoca del comando della flotta.

Non ci sembra casuale, e sicuramente è di un certo rilievo, il fatto che ad un'avanzata età ellenistica appartengono ulteriori testimonianze che ci restituiscono un'immagine diversa di alcuni popoli rispetto al trattamento dei naufraghi, diversa rispetto a quella che abbiamo ricostruito all'inizio di questo capitolo. Da un frammento di Nicola di Damasco (fr. 127 FHG) veniamo a conoscenza di un *nomos* praticato dai Tini, abitanti di un'area della Tracia, esemplificativo di un'apertura filantropica nei riguardi dei naufraghi, espressa per di più con il medesimo nesso (δέχομαι unito all'avverbio φιλανθρώπως) impiegato da Diodoro in riferimento a Leptine:

Θύνοι τοὺς ναυαγοὺς φιλανθρώπως δεχόμενοι φίλους ποιοῦνται, τῶν δὲ ξένων τοὺς μὲν ἀκουσίως ἐλθόντας σφόδρα τιμῶσι, τοὺς δ' ἐκουσίως κολάζουσιν.¹⁴⁹

I Tini accolgono umanamente i naufraghi e se li fanno amici, e mentre onorano moltissimo gli stranieri che arrivano involontariamente, puniscono quelli che lo fanno di propria volontà.

Dagli *Excerpta Politiarum*¹⁵⁰ di Eraclide Lembo, statista e studioso vissuto ad Alessandria durante il II sec. a.C., di cui sappiamo pochissimo¹⁵¹, veniamo invece a conoscenza di alcuni abitanti della città di Fasi in Colchide. Nel capitoletto (46), intitolato appunto *Φασιανῶν*¹⁵², si legge quanto segue:

Φᾶσιν ὥς τὸ ἐξ ἀρχῆς Ἡνίοχοι κατόκουν, φύλον ἀνθρωποφάγον καὶ ἐκδέρον τοὺς ἀνθρώπους, ἔπειτα Μιλήσιοι. φιλόξενοι δ' εἰσὶν ὥστε τοὺς ναυαγοὺς ἐφοδιάζειν καὶ γ' μνᾶς διδόντας ἀποπλεῖν.¹⁵³

Fasi fin dalle origini era occupata dagli Eniochi, una tribù che mangia e scortica gli uomini, successivamente dai Milesi. Questi, invece, sono così ospitali da fornire di provviste i naufraghi e farli salpare dando loro delle mine.

Le due testimonianze, pur nella condizione problematica di frammenti isolati, ci sembrano di estremo interesse perché rivelerebbero la diffusione e la pratica della filantropia di derivazione stoica nei confronti dei naufraghi in territori culturalmente estranei o significativamente distanti dai centri greci. Mentre i Milesi erano originariamente un popolo di lingua e cultura ellenica fondatore della colonia lungo il fiume Fasi sulle coste orientali del Mar Nero, per i Tini possiamo solo avanzare delle ipotesi poco più che friabili, data soprattutto l'esiguità degli elementi a nostra disposizione: o in quell'area della Tracia ebbe luogo, per così dire, una successiva ellenizzazione dei costumi rispetto all'epoca arcaico-classica o, ma non ci pare convincente, quello dei Tini andrebbe visto come il segno di una precisa scelta politica finalizzata alla costruzione di una rete 'internazionale' di amici. L'impiego dell'avverbio φιλανθρώπως, a meno di non ravvisarvi un intento ironico, ci porterebbe tuttavia a escludere questa esegesi.

¹⁴⁹ Ed. Müller 1841-1870.

¹⁵⁰ Si tratta di brevi estratti dalle *Πολιτεῖαι* e dai *Νόμιμα βαρβαρικά* di Aristotele. In merito all'autore, alle ipotesi di attribuzione e all'opera, si veda Dilts 1971, pp. 7-9.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² È un collettivo etnico attestato anche in Senofonte, *Anabasi* V, 6, 36.

¹⁵³ Ed. Dilts 1971.

3.4. L'*Euboico* di Dione di Prusa e la perfetta accoglienza del naufrago

C'è un ultimo testo trasmessoci con cui intendiamo concludere l'indagine sull'evoluzione del paradigma di accoglienza incondizionata nei riguardi del naufrago, non soltanto perché sembrano confluirci, potenziati, molti degli elementi finora posti in evidenza, ma perché se ne ricava un vivido idealizzato *exemplum*, che vuole essere il punto di approdo di questo lungo e complesso percorso di ricerca.

Al *corpus* degli scritti di Dione di Prusa appartiene l'*Orazione VII*, nota con il titolo di *Euboico*. Ai fondamenti del pensiero cinico¹⁵⁴, propri dell'etica dionea¹⁵⁵, vi si associano con effetto temperante motivi di altre filosofie, segnatamente del pensiero stoico¹⁵⁶. La formazione poliedrica, la vita itinerante e le alterne vicende personali permettono all'autore di costruire un discorso, seppur inconcluso¹⁵⁷, in cui esprimere e delineare, vagheggiandolo, un ideale di vita che al caotico e spietato mondo cittadino, cui lo stesso Dione apparteneva, contrappone quello semplice e genuino della campagna e della gente che la abita, improntato ad una sana e frugale quotidianità, in armonica adesione ai ritmi della natura e ai valori della filantropia.

L'*Euboico*, pur con tutte le riserve sull'autenticità della storia che vi è narrata, prende avvio da una vicenda autobiografica ("Vi racconto cose viste di persona, e non sentite narrare da altri"¹⁵⁸): dopo essere partito da Chio "con alcuni pescatori su di un battello molto piccolo"¹⁵⁹, Dione racconta di aver fatto naufragio alla fine dell'estate presso le Grotte dell'Eubea, all'estremità sud-orientale dell'isola¹⁶⁰. Una violenta tempesta ha distrutto il battello contro gli scogli e mentre l'equipaggio a stento riesce a mettersi in salvo presso un tratto di costa a picco sul mare, "io ero rimasto solo. Intorno nessuna città dove trovar riparo. Vagavo senza una meta lungo la riva, sperando di avvistare qualche nave in transito o all'ancora. Camminai a lungo senza veder anima viva."¹⁶¹ Torna, enfaticamente amplificata, l'immagine della solitudine del naufrago (καταλειφθεὶς δὴ μόνος)¹⁶². La visione di un cervo agonizzante "precipitato giù dai dirupi, sul bagnasciuga" e, "smorzato dal rumore del mare, un abbaiare di cani" e, dopo l'inerpicarsi "a fatica su un rialzo", la visione dei segugi che corrono frementi alla ricerca dell'animale colpito e caduto dagli scogli per braccarlo, preparano il quadro all'incontro con il cacciatore (§ 4), protagonista dell'opera. Questi gli chiede se ha "visto un cervo fuggire da questa parte", il naufrago lo accompagna sul posto e glielo mostra; l'uomo, dopo averlo tirato fuori dall'acqua e scuoiato con il suo aiuto, ne taglia "i quarti posteriori" e "si avvia,

¹⁵⁴ Si veda Brancacci 1994, in particolare pp. 436-451.

¹⁵⁵ Si rimanda alla poderosa monografia di Desideri 1978 e in particolare, sul cinismo dioneo, alle pp. 200-219 e 537-547; inoltre, per un profilo dell'autore, si vedano i saggi contenuti nel volume miscelaneo a cura di Swain 2000.

¹⁵⁶ Cfr. Brunt 1973, Scannapieco 2001 e Brancacci 2017. In merito all'incidenza dello stoicismo sulla formazione etica del filosofo e retore bitinico, Brunt 1973 (p. 9) – e con lui Brancacci 2017 (p. 117) – ritiene che le idee di Dione derivino più probabilmente dall'antica Stoa di Cleante e Crisippo, mentre Scannapieco 2001 (p. 138) vede nella "mitigazione del pensiero cinico" "l'influsso dello stoicismo di mezzo".

¹⁵⁷ Cfr. gli scritti introduttivi di Avezzù – Donadi 1985, in particolare pp. 40-41.

¹⁵⁸ È questo l'*incipit* dell'orazione. Dione di Prusa, *Euboico*, § 1. Ed. von Arnim 1962, trad. Avezzù – Donadi 1985. Sulla veridicità e la portata autobiografica del racconto dioneo si vedano, tra gli altri, Avezzù – Donadi 1985, p. 123 nota 1 e Scannapieco 2001, pp. 104-105.

¹⁵⁹ Dione di Prusa, *Euboico*, § 2.

¹⁶⁰ Cfr. Avezzù – Donadi 1985, p. 123 nota 2.

¹⁶¹ § 3: καταλειφθεὶς δὴ μόνος, οὐκ ἔχων εἰς τίνα πόλιν σωθήσομαι, παρὰ τὴν θάλατταν ἄλλως ἐπλανώμην, εἴ ποὺ τινὰς ἦ παραπλέοντας ἢ ὁρμούντας ἴδοιμι.

¹⁶² Cfr. cap. II, § 4.

portandoseli dietro insieme con la pelle.” È a questo punto che inizia la descrizione dell’accoglienza da parte del cacciatore (§§ 6-8):

παρεκάλει δὲ κάμῃ συνακολουθεῖν καὶ συνεστιᾶσθαι τῶν κρεῶν· εἶναι δὲ οὐ μακρὰν τὴν οἴκησιν. Ἔπειτα ἔωθεν παρ’ ἡμῖν, ἔφη, κοιμηθεῖς ἥξεις ἐπὶ τὴν θάλατταν, ὥς τά γε νῦν οὐκ ἔστι πλοῖμα. καὶ μὴ τοῦτο, εἶπε, φοβηθῆς. βουλοίμην δ’ ἂν ἔγωγε καὶ μετὰ πέντε ἡμέρας λῆξαι τὸν ἄνεμον· ἀλλ’ οὐ ρᾶδιον, εἶπεν, ὅταν οὕτως πιεσθῇ τὰ ἄκρα τῆς Εὐβοίας ὑπὸ τῶν νεφῶν ὥς γε νῦν κατελιμμένα ὄρας. καὶ ἅμα ἡρώτα με ὁπόθεν δὴ καὶ ὅπως ἐκεῖ κατηνέχθην, καὶ εἰ μὴ διεφθάρη τὸ πλοῖον. [...] ἀλλ’ ἴθι καὶ μηδὲν δείσης. νῦν μὲν ἐκ τῆς κακοπαθείας ἀνακτῆσαι σαυτὸν· εἰς αὖριον δέ, ὃ τι ἂν ᾖ δυνατόν, ἐπιμελησόμεθα ὅπως σωθῆς, ἐπειδὴ σε ἔγνωμεν ἄπαξ. δοκεῖς δέ μοι τῶν ἀστικῶν εἶναι τις, οὐ ναύτης οὐδ’ ἐργάτης, ἀλλὰ πολλήν τινα ἀσθένειαν τοῦ σώματος ἀσθενεῖν ἔοικας ἀπὸ τῆς ἰσχνότητος.

Poi mi invita a seguirlo per partecipare al banchetto, e aggiunge che la sua casa non è lontana: «Dormirai da noi – disse ancora –, poi con l’alba tornerai sulla riva. Non è questo il momento di salpare, ma non ti preoccupare: speriamo che il vento cada, fosse pure fra cinque giorni... ma non è facile – continuò – quando le vette dell’Eubea sono coperte di nubi fitte come ora». Mi chiese anche da dove venivo e come ero capitato lì, e se l’imbarcazione era andata distrutta. [...] Vieni, e non temere nulla. Adesso devi rimetterti dalla brutta avventura; si farà conoscenza, e domani penseremo al modo di aiutarti: faremo il possibile. Mi sembri uno di città, non un marinaio e neanche un contadino: ma la tua magrezza sembra tradire una sofferenza fisica di altro genere.

Queste righe offrono una rappresentazione caratterizzata da elementi ricorrenti e già visti, ma anche qualcosa di nuovo: se l’ospitalità concessa attraverso il banchetto e un letto per dormire, così come le domande sulla provenienza e le vicende del naufragio, possiamo agevolmente farle risalire fino all’epica omerica, la sollecitudine e l’empatia dimostrate dal cacciatore presentano uno spessore psicoemotivo del tutto inedito. Si notino il sensibile coinvolgimento e la cura dimostrati verso il naufrago: il duplice invito a non avere paura (μὴ φοβηθῆς – μηδὲν δείσης); il consiglio fidato da parte di chi conosce bene l’evolversi delle condizioni climatiche dell’isola e la partecipazione ottativa al miglioramento delle stesse per riprendere il mare; l’intelligenza emotiva di comprendere la necessità di un congruo tempo per riprendersi dalla sofferenza (ἐκ τῆς κακοπαθείας) vissuta; il desiderio di conoscere l’ospite naufragato sulla propria terra e tutta la preoccupazione possibile per aiutarlo a ripartire sano e salvo; infine, un occhio particolarmente attento alla sua debolezza e gracilità.

I due dalla spiaggia si avviano verso l’umile dimora del cacciatore e lungo la strada l’uomo anonimo racconta a Dione la storia della sua vita, descrivendo altresì il felice microcosmo condiviso con una ristretta comunità familiare; subito dopo narra un episodio avvenuto alcuni anni prima quando era stato costretto a recarsi in città per difendersi in assemblea¹⁶³ da accuse di appropriazione indebita di terre, di mancato versamento di imposte e contribuzioni e persino di “mettere le mani sui relitti delle imbarcazioni che fan naufragio”¹⁶⁴ e addirittura di “far segnali ai naviganti dall’alto della rupe, perché vadano a sbattere sui scogli”¹⁶⁵. È a questo punto che si colloca la parte per noi più importante, ossia

¹⁶³ Sulla sezione assembleare e il ruolo della comunità nell’*Euboico* si veda Ma 2000.

¹⁶⁴ § 31. Si tratta di una pratica che in epoca medievale verrà normata come *ius naufragii* (vd. § 2 del capitolo delle *Conclusioni*) e che lo stesso Dione qualificherà come ἀσέβεια (“empietà”), definendo ἀνόσιον καὶ πονηρόν (“empia e malvagia”) l’azione di cui vorrebbero accusarlo (§ 51).

¹⁶⁵ §§ 32-33. L’oratore che lancia l’accusa paragona il cacciatore a Nauplio: “solo al guardarlo, quasi ho paura, come se vedessi Nauplio arrivato qui dal Cafereo.” Cfr. cap. II, nota 51.

la sezione conclusiva dell'arringa del cacciatore e il successivo intervento di un testimone (§§ 52-53):

μη γὰρ εἴη ποτέ, ὦ Ζεῦ, λαβεῖν μηδὲ κερδᾶναι κέρδος τοιοῦτον ἀπὸ ἀνθρώπων δυστυχίας. ἀλλὰ ὠφελήθην μὲν οὐδὲν πώποτε, ἠλέησα δὲ πολλάκις ναυαγούς ἀφικομένους, καὶ τῇ σκηνῇ ὑπεδεξάμην, καὶ φαγεῖν ἔδωκα καὶ πιεῖν, καὶ εἴ τι ἄλλο ἐδυνάμην, ἐπεβοήθησα καὶ συνηκολούθησα μέχρι τῶν οἰκουμένων. ἀλλὰ τίς ἂν ἐκείνων ἐμοὶ νῦν μαρτυρήσειεν; οὐκ οὐδὲ τότε ἐποίουν μαρτυρίας ἕνεκεν ἢ χάριτος, ὅς γε οὐδ' ὀπόθεν ἦσαν ἠπιστάμην. μη γὰρ ὑμῶν γε μηδεὶς περιπέσοι τοιούτῳ πράγματι.

Non sia mai, per Zeus, che io ricavi qualche cosa, o tragga tali guadagni dalle disgrazie umane. Mai e poi mai ne ho tratto giovamento; spesso, anzi, mosso a compassione dei naufraghi sopraggiunti, li ho accolti nella capanna e ho dato loro da mangiare e da bere, li ho aiutati per quel che potevo, li ho accompagnati fino alle contrade abitate. Ma chi di loro potrebbe ora testimoniare a mio favore? D'altronde, non lo facevo per averne testimonianze o gratitudine, visto che non sapevo neppure di dove fossero. Vi auguro di non trovarvi mai in situazioni del genere.

Continuano a definirsi la personalità del cacciatore filantropo e il paradigma di una perfetta accoglienza, secondo il quale il naufragio è una disgrazia umana e non un'occasione per lucrare, come invece vuole insinuare l'accusa: il κέρδος qui non indica il movente di chi prende il mare per fuggire la povertà, come negli *Erga* esiodici¹⁶⁶, ma uno strumento per arricchirsi sulla pelle dei naufraghi. Il cacciatore respinge con fermezza le calunnie a suo carico e le rovescia dichiarando pubblicamente il sentimento e le azioni poste in essere nei riguardi di esseri umani sopravvissuti al mare dell'Eubea: compassione, accoglienza, dono di cibo e bevande, soccorso e accompagnamento fino alle zone abitate rispondono al prontuario della compiuta ospitalità di derivazione omerica. Come nel trattato senecano¹⁶⁷, i benefici resi sono gratuiti ed elargiti a vantaggio di persone sconosciute. L'augurio finale suggella lo spirito filantropico del cacciatore ed appare così consustanziale alla pacificata natura di quest'uomo di campagna da trasfigurarli in un saggio che ricambia la derisione e le accuse ricevute con parole di misurata umanità.

Mentre è ancora *in fieri* il discorso di Dione, tra la folla si alza a parlare un cittadino per offrire spontanea testimonianza di un personale naufragio di cui era stato vittima insieme all'uomo sedutogli accanto e del seguente soccorso da parte del cacciatore (§§ 54-58):

ἐπεὶ δὲ σαφῶς αὐτὸν ἔγνωκα, δεινὸν μοι δοκεῖ, μᾶλλον δὲ ἀσεβές, μὴ εἰπεῖν ἂν συνεπίσταμαι μηδ' ἀποδοῦναι λόγῳ χάριν, ἔργῳ τὰ μέγιστα εὖ παθόν. [...] ἐτύχομεν δὲ πλεόντες ἐν τῇ Σωκλέους νηὶ τρίτον ἔτος. καὶ διαφθαρείσης τῆς νεῶς περὶ τὸν Καφηρέα παντελῶς ὀλίγοι τινὲς ἐσώθημεν ἀπὸ πολλῶν. τοὺς μὲν οὖν πορφυρεῖς ἀνέλαβον· εἶχον γὰρ αὐτῶν τινες ἀργύριον ἐν φασκωλίοις. ἡμεῖς δὲ γυμνοὶ παντελῶς ἐκπεσόντες δι' ἀτραποῦ τινος ἐβαδίζομεν, ἐλπίζοντες εὐρήσειν σκέπην τινὰ ποιμένων ἢ βουκόλων, κινδυνεύοντες ὑπὸ λιμοῦ τε καὶ δίψους διαφθαρεῖν. καὶ μόλις ποτὲ ἤλθομεν ἐπὶ σκηνάς τινας, καὶ στάντες ἐβοῶμεν. προελθὼν δὲ οὗτος εἰσάγει τε ἡμᾶς ἔνδον καὶ ἀνέκαε πῦρ οὐκ ἄθρόον, ἀλλὰ κατ' ὀλίγον· καὶ τὸν μὲν ἡμῶν αὐτὸς ἀνέτριβε, τὸν δὲ ἡ γυνὴ στέατι· οὐ γὰρ ἦν αὐτοῖς ἔλαιον· τέλος δὲ ὕδωρ κατέχεον θερμόν, ἕως ἀνέλαβον ἀπεψυγμένους. ἔπειτα κατακλίναντες καὶ περιβαλόντες οἷς εἶχον παρέθηκαν φαγεῖν ἡμῖν ἄρτους πυρίνους,

¹⁶⁶ Cfr. cap. I, § 1.

¹⁶⁷ Cfr. *supra* § 3.3.; inoltre, per un ulteriore esempio di accoglienza filantropica nei riguardi di un soldato naufrago, vd. *De beneficiis*, IV 37: *Hic naufragus in possessiones cuiusdam Macedonis expulsus est. Quoi ut nuntiatum est, accucurrit, spiritum eius recollegit, in uillam illum suam transtulit, lectulo suo cessit, adfectum semianimemque recreauit, diebus triginta sua impensa curauit, refecit, uiatiko instruxit [...]*.

αὐτοὶ δὲ κέγχρον ἐφθὴν ἥσθιον. ἔδωκαν δὲ καὶ οἶνον ἡμῖν πλεῖν, ὕδωρ αὐτοὶ πίνοντες, καὶ κρέα ἐλάφεια ὀπτῶντες ἄφθονα, τὰ δὲ ἔψοντες· τῇ δ' ὑστεραίᾳ βουλομένους ἀπιέναι κατέσχον ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας. ἔπειτα προύπεμψαν εἰς τὸ πεδῖον, καὶ ἀπιούσι κρέας ἔδωκαν καὶ δέρμα ἑκατέρῳ πάνυ καλόν. ἐμὲ δὲ ὄρων ἐκ τῆς κακοπαθείας ἔτι πονήρως ἔχοντα ἐνέδυσσε χιτῶνιον, τῆς θυγατρὸς ἀφελόμενος· ἐκείνη δὲ ἄλλο τι ῥάκος περιεζώσατο. τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῇ κόμῃ ἐγενόμην, ἀπέδωκα. οὕτως ἡμεῖς γε ὑπὸ τούτου μάλιστα ἐσώθημεν μετὰ τοὺς θεοὺς.

Ma poiché ora l'ho riconosciuto con sicurezza, mi parrebbe strano, anzi, di più, empio, se non dicessi ciò che so di lui, e non gli esprimessi con le parole la mia gratitudine, dopo che coi fatti ho ricevuto da lui tanto bene. [...] Due anni fa eravamo in viaggio sulla nave di Socles. La nave fece naufragio presso il Cafereo, e ci salvammo in pochi, di molti ch'eravamo. Alcuni furono raccolti dai pescatori di porpora, perché c'era fra loro qualcuno che aveva del denaro nella bisaccia. Noi, invece, gettati a riva senza nulla addosso, ci facemmo strada per un sentiero, nella speranza di trovare un riparo di pastori o di bovani, dato che si rischiava di morire di fame e di sete. A gran fatica, giungemmo finalmente presso alcune capanne, ci fermammo e ci mettemmo a chiamare. Ecco che viene fuori quest'uomo. Ci fece entrare e accese un fuoco stento, che pian piano prese vigore. Poi, egli unse l'uno di noi, l'altro lo unse la moglie, con del grasso, perché non avevano olio d'oliva. Infine ci versarono addosso acqua calda, fino a toglierci il freddo che c'era entrato nelle ossa. Quindi ci fecero distendere, e ci coprirono con quel che avevano, ci offrirono da mangiare pani di frumento, mentre essi mangiavano miglio bollito. Ci diedero anche da bere del vino, e loro bevevano acqua; arrostitono carne di cervo in abbondanza, parte ne lessarono. Il giorno dopo volevamo andarcene, ma quelli ci trattennero per tre giorni. Quindi ci scortarono fino alla pianura, e al momento del commiato ci diedero della carne, e a ciascuno donarono una bellissima pelle. Vedendo che ero ancora debole per la brutta avventura, quest'uomo mi fece indossare una tunica che tolse alla figlia, e quella si coprì d'un altro cencio. La tunica la resi quando fui al villaggio. In questo modo, noi fummo salvati da quest'uomo, con l'aiuto degli dei.

Ci troviamo dinanzi ad un vero e proprio prontuario della perfetta accoglienza, con una descrizione minuziosa dei comportamenti tenuti nei confronti dei due naufraghi. Secondo Antonino M. Milazzo¹⁶⁸, l'autore ha voluto qui imitare intenzionalmente lo schema odissiaco dell'accoglienza da parte dei Feaci: lo studioso enumera i versi del poema a cui Dione si sarebbe ispirato, ritenendo l'intera digressione di Sotade “finalizzata a dimostrare l'assunto etico-sociale del ‘povero di mezzi ma ricco d'animo’, unito al motivo (tipicamente ‘traiano’) dell'opposizione della *rusticitas* all'*urbanitas*.”¹⁶⁹ Il tema della povertà, contrapposto a quello della ricchezza attraverso un'analisi dei divergenti mondi valoriali di riferimento, insieme all'antitesi campagna/città¹⁷⁰, è effettivamente il *fil rouge* che percorre quasi tutta l'orazione, ma noi rimarremo focalizzati sulla rappresentazione letteraria che l'*Euboico* offre in ordine alla relazione con i naufraghi¹⁷¹.

¹⁶⁸ Milazzo 1980, pp. 461-462.

¹⁶⁹ Oltre allo studio specifico di Milazzo 1980 sulla “tecnica allusiva nelle citazioni omeriche” all'interno dell'*Euboico*, si veda, per l'influenza odissiaca nell'orazione, anche Scannapieco 2001, pp. 105-106.

¹⁷⁰ Sull'argomento si veda Desideri 2000, in particolare pp. 99-101, e il recente studio di Papadopoulos 2021 che propone una lettura dell'*Euboico* come dura critica ai problemi di una città greca durante il periodo imperiale.

¹⁷¹ Merita di essere menzionato un passo dell'opera da cui traspare un'attitudine propria di alcuni esponenti della Seconda Sofistica, ossia quella di alterare “il senso originario” di certi episodi o spunti degli antichi poeti (Omero su tutti), dandone talvolta una “interpretazione ideologica” per suffragare le proprie tesi (cfr. Milazzo 1980, pp. 459-460). Sull'uso dei poeti nell'*Euboico* si veda anche Brancacci 2017, pp. 109-111. Nel paragrafo 82, mettendo a confronto la capacità dei poveri e quella dei ricchi “di accogliere o di soccorrere uno nel bisogno” (ὁποδέξασθαι... ἐπαρκέσαι δεομένῳ τινί), Dione sembra quasi confutare un passo dell'*Elena* euripidea (430-434, cfr. cap. II, nota 39) ritenendo l'ospitalità dei primi più pronta, autentica e concreta, infatti questi “spesso, poi, spartiscono più volentieri quello che hanno: nessuno dei ricchi darà mai a un naufrago (ναυαγῶ) la veste di porpora della moglie o della figlia, e neppure qualsiasi altro indumento meno raffinato [...]. Anche Omero lo testimonia: in Eumeo ha raffigurato uno schiavo, un povero, che pure accoglie generosamente

Il discorso di Sotade condensa alcuni elementi che, pur richiamandosi al modello omerico, presentano qualcosa di più. Una volta riconosciuto il suo salvatore, l'uomo fa una premessa affermando un principio morale di estrema rilevanza: sarebbe δεινόν, anzi addirittura ἀσεβές, non testimoniare la propria esperienza per esprimere almeno “con le parole” la gratitudine quando “coi fatti” si è ricevuto tantissimo bene. Subito dopo ha inizio il racconto del naufragio “presso il Cafereo”: il primo dato che viene messo in evidenza è quello della conta dei morti (“molti”) rispetto ai sopravvissuti (“pochi”); viene poi presentata, senza alcun commento, una contrapposizione tra due categorie di naufraghi: da una parte un gruppo messo in salvo perché “aveva del denaro” per pagare i “pescatori di porpora”, dall'altra Sotade e il compagno “gettati a riva” completamente nudi. Ciononostante, la speranza spinge questi ultimi a cercare “un riparo di pastori e di bovari” per non “morire di fame e di sete”. I due finiscono davanti alle capanne della comunità del cacciatore, del quale adesso viene illustrata l'ospitalità. La descrizione creata da Dione è funzionale a mettere in evidenza la filantropia¹⁷² di questa umile gente e “l'ideale cinico dell'αὐτάρκεια, dell'autosufficienza che si realizza nel soddisfacimento dei bisogni naturali e nella vita κατὰ φύσιν”¹⁷³: il gesto di togliere la tunica alla figlia per darla al naufrago così da tenerlo ancora al caldo ne è la dimostrazione emblematica.

Al termine del racconto di Sotade, che genera entusiasmo nel pubblico e procura elogi all'imputato, si fa avanti a parlare l'unico oratore che nella parte precedente del dibattito si era speso in favore del cacciatore (§§ 60-61):

[...] Ἐμοί, ἔφη, ὦ ἄνδρες, δοκεῖ καλέσαι τοῦτον εἰς τὸ πρυτανεῖον ἐπὶ ξένια. οὐ γάρ, εἰ μὲν ἐν πολέμῳ τινὰ ἔσωσε τῶν πολιτῶν ὑπερασπίσας, πολλῶν ἂν καὶ μεγάλων δωρεῶν ἔτυχεν· νυνὶ δὲ δύο σώσας πολίτας, τυχὸν δὲ καὶ ἄλλους, οἳ οὐ πάρεισιν, οὐκ ἔστιν ἄξιος οὐδεμιᾶς τιμῆς; ἀντὶ δὲ τοῦ χιτῶνος, ὃν ἔδωκε τῷ πολίτῃ κινδυνεύοντι, τὴν θυγατέρα ἀποδύσας, ἐπιδοῦναι αὐτῷ τὴν πόλιν χιτῶνα καὶ ἱμάτιον, ἵνα καὶ τοῖς ἄλλοις προτροπὴ γένηται δικαίοις εἶναι καὶ ἐπαρκεῖν ἀλλήλοις [...].

Signori, mi pare giusto invitare costui al Pritaneo per fargli festa. Perché, se in guerra avesse salvato con il suo scudo la vita a un cittadino, non ne riceverebbe molta e grande ricompensa? Ora, invece, che ha salvato due cittadini, e forse anche altri che non sono presenti, non merita nessun onore? In cambio della tunica donata – e ne privò la figlia – al nostro concittadino, nel momento del bisogno, la città gli faccia dono d'una tunica e di un mantello, che sia d'incitamento anche per gli altri ad essere giusti e ad aiutarsi l'uno con l'altro.

Odisseo, gli dà da mangiare e da dormire.” (§§ 82-83) Lasciando da parte la specifica e ‘sofistica’ *querelle* socioeconomica sui poveri e i ricchi (in merito si veda Brancacci 2017, pp. 107-109), centrale – lo ribadiamo – nel programma dioneo presentato nell'*Euhoico*, rileva la connessione nuovamente prospettata con la persona del naufrago e in particolare con la sua accoglienza da parte di chi possiede meno o pochi mezzi per aiutarlo. La figura di Eumeo, cui faranno seguito in modo strumentale e forzato quelle dei Proci e di Penelope (§§ 83-84), rimanda indubbiamente ad un modello esemplare di ξενία, a proposito del quale Giammellaro 2019 (pp. 68-69) ritiene che in *Od.* XIV, 386-389 il porcaro, trovandosi davanti Odisseo, “per altre ragioni lo ospiterà e gli darà l'aiuto di cui ha bisogno: il timore di Zeus, certo; ma anche – soprattutto – l'umana compassione. Ci troviamo di fronte, mi pare, ad uno snodo cruciale nel percorso evolutivo dell'etica greca: oltre al timore della vendetta di Zeus, infatti, una nuova istanza morale sembra qui entrare in gioco, l'ἔλεος.” L'episodio omerico, tuttavia, a differenza di questo passo di Dione che pur usa – lo abbiamo visto – il verbo corradicale ἠλέησα, ma con l'accusativo ναυαγοῦς (cfr. *supra* § 52), non si riferisce all'accoglienza specifica nei confronti di un naufrago.

¹⁷² Scannapieco 2001 (pp. 134-142) vede la forte presenza della φιланθρωπία nell'orazione dionea come il frutto di quel “sincretismo filosofico che caratterizza i primi secoli dopo Cristo” (p. 139) e dunque, secondo lo studioso, di una contaminazione fra stoicismo, cinismo ed epicureismo; Trapp 2000 (p. 238), d'altra parte, evidenzia la forte influenza platonica sulla matrice stoica di Dione: “Dio's own formal *hairesis*, Stoicism, was deeply influenced by Plato, sharing with him not only a devotion to the example and ideals of Socrates, but also a large part of its philosophical agenda (its sense of what the philosophical agenda was).”

¹⁷³ Scannapieco 2001, pp. 110-111.

Il cacciatore riceve un riconoscimento pubblico, ratificato da queste parole che assumono un forte valore paradigmatico nella misura in cui l'azione di salvezza nei confronti dei due naufraghi è equiparata a quelle che in guerra sottraggono alla morte i cittadini in armi. Sono cittadini gli uni (τῶν πολιτῶν) e gli altri (πολίτας), senza distinzione, pertanto il gesto compiuto dal cacciatore va solennizzato mediante una festa in suo onore nel Pritaneo, perché anche lui, degno (ἄξιος) di τιμή, riceva “molta e grande ricompensa” e il suo atto filantropico “sia d'incitamento anche per gli altri ad essere giusti e ad aiutarsi l'uno con l'altro”. Proprio quest'ultimo messaggio, in cui il reciproco ἀλλήλοις sembra evocare il corrispettivo senecano *in vicem* dell'epistola 95, appare il vertice dell'edificazione morale del racconto diogeneo, e il modello di uomo che traluce dall'intera opera del retore di Prusa non a caso era già stato riconosciuto nell'antichità da Sinesio di Cirene: “un uomo che sia a misura comune: aperto a tutto, giusto, pio, operoso, liberale quanto le sue possibilità concedano.”¹⁷⁴

Sebbene l'*Euboico* sembri trasfigurare in un idillio il modello di vita rappresentato dal cacciatore e dalla sua comunità, quasi invitando “a una rifondazione della società che ha i toni dell'utopia”¹⁷⁵, esso propone un paradigma culturale che non può essere ignorato e sulla cui buona fede, a dispetto di severi detrattori¹⁷⁶, ci appaiono dimostrative le parole di Aldo Brancacci: “Dione non fa mai esclusivamente opera di letteratura, perché i suoi scritti hanno una portata filosofica evidente, soprattutto in ambito etico, [...] ma non fa mai neppure solo esclusivamente opera di filosofia, perché il suo interesse filosofico è sempre connesso a un impegno culturale di più ampia portata, ed è in questo impegno, che implica una utilizzazione studiata della retorica su questioni d'ordine culturale, pubblico, politico, ideologico, morale, che risiede la politicità della sua opera.”¹⁷⁷

Il percorso tracciato in questa lunga sezione del capitolo, cominciato, ancora una volta, e in forma interlocutoria, dall'*Odissea* e, attraverso il *Ciclope* euripideo, proseguito sulla linea determinante dello stoicismo e della sua irradiante influenza, ci conduce verso le conclusioni della nostra indagine. Si tenga presente che la scoperta e la predicazione dell'*humanitas*, contenente in sé i termini e le nozioni di φιλάνθρωπία e παιδεία¹⁷⁸ e riscontrata in forme e misure diverse negli autori che abbiamo sottoposto alla lente della nostra osservazione, non sembrano tuttavia essere riuscite ad imprimere alcun cambiamento nella società, a maggior ragione nell'ambito del soccorso ai naufraghi, rimanendo sul piano di una, seppur straordinaria, elaborazione teorica: “questa parola indica più un progresso della riflessione sulla morale e della conoscenza di sé che un cambiamento delle regole morali.”¹⁷⁹

¹⁷⁴ Sinesio di Cirene, *Dione o del viver secondo il suo ideale*, III, 1: τὸν δὲ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν ζητοῦντι, καὶ τὸν ἅπασιν ἐγγωροῦντα, δίκαιον, ὅσιον, αὐτουργόν, ἀπὸ τῶν ὄντων φιλάνθρωπον. Ed. Aujoulat – Lamoureux 2004; trad. Garzya 1989. Cfr. Brancacci 2017, p. 97.

¹⁷⁵ Scannapieco 2001, p. 102.

¹⁷⁶ Cfr. Donadi in Avezzù – Donadi 1985, p. 23: “Non è questo il luogo per intentare un processo alla buona fede di un Seneca, o di un Dione, ma certo le loro riflessioni, per me lettore di oggi, trasudano involontaria ipocrisia.”

¹⁷⁷ Brancacci 2017, p. 100.

¹⁷⁸ Cfr. *supra* nota 125.

¹⁷⁹ Veyne 1989, p. 397. Cfr. in merito anche Inwood 2005, p. 65. Non dobbiamo inoltre dimenticare che su una costruzione teorica così avanzata seguirà ad aleggiare ancora per secoli lo spettro della schiavitù. Come si concilia questa apertura universalistica verso gli esseri umani, già manifesta in Crisippo, con l'assenza di un fondamentale diritto naturale? (Lo stesso Veyne 1989, pp. 412-413, d'altronde, ci dice che persino “i giuristi non tengono in nessun conto il diritto naturale”, pur in una fase così avanzata dell'età imperiale.) In realtà non si concilia affatto: appare una contraddizione, se letta dalla nostra ottica contemporanea, che lascia coesistere nelle culture antiche le più alte dichiarazioni di filantropia con una realtà complessa, ma in ogni caso assodata e di fatto mai messa in discussione. Ridurre e tenere in servitù gli esseri umani era una consuetudine connaturata anche alle società greca e romana e costituiva un meccanismo essenziale dell'economia, intrinseco alla loro stessa cultura; pertanto, leggendo i testi del mondo classico, non possiamo che registrare la “incapacità dei più grandi pensatori di prendere le distanze dalla realtà storica della schiavitù” (Veyne 1989, p. 392). Sulla scia di

Probabilmente a questo mirava il programma di rinnovamento etico dello stesso Dione, che volle scrivere “una specie di «mito» a scopo educativo”¹⁸⁰ e al contempo propagare le sue idee ben oltre i confini dell’*Euboico*:

ἡ δὲ εὖνοια καὶ τὸ φαίνεσθαι διαφέροντας ἀρετῇ καὶ φιланθρωπίᾳ, ταῦτά ἐστιν ὄντως ἀγαθὰ, ταῦτά ἐστιν ἄξια ζήλου καὶ σπουδῆς.¹⁸¹

La benevolenza e il distinguersi agli occhi degli altri per la propria virtù e filantropia, questi sono i valori veri, questi i valori che meritano imitazione e impegno.

Anche la filantropica accoglienza dei naufraghi, per la quale l’anonimo e umile cacciatore viene pubblicamente additato come modello da emulare perché “sia d’incitamento anche per gli altri ad essere giusti e ad aiutarsi l’uno con l’altro”, viene sicuramente annoverata da Dione tra i “valori veri” della comunità.

La nozione antica della comune umanità messa a fuoco nei testi che abbiamo preso in esame, seppur proposta, come nell’*Euboico*, nelle forme dell’utopia, ci conduce verso le conclusioni di questa ricerca, nelle quali proveremo ad avviare una riflessione critica intorno alla contemporanea ‘cultura dell’umano’ osservandola ancora una volta attraverso la condizione dei naufraghi, tema che oggi sembra avere ben poca presa nel dibattito pubblico.

Veyne, si veda inoltre Bettini 2019, p. 45: “Nel corso dell’antichità sono state davvero poche le prese di posizione che hanno messo in dubbio la legittimità della schiavitù, sottolineandone il carattere innaturale. Si tratta di affermazioni non solo rare, ma anche provenienti da fonti di pensiero disparate e diluite in un lunghissimo arco di tempo: in ogni caso, tali da non aver esercitato alcuna efficacia concreta.” Sulla schiavitù nell’antichità, oltre a Finley 1981 e Wiedemann 1981, si vedano i più recenti Forsdyke 2021 e Kamen 2023. Particolarmente utili per le connessioni con il tema della filantropia/*humanitas* nel mondo greco-romano i già citati Veyne 1989 e Bettini 2019 (pp. 41-49). Infine, sul valore della schiavitù secondo gli Stoici rimandiamo alle considerazioni di Pohlenz 1967, vol. I, p. 274.

¹⁸⁰ Desideri 1978, p. 225.

¹⁸¹ Dione di Prusa, *XXXIV (Secondo discorso a Tarso)*, § 48. Ed. von Arnim 1962, trad. Scannapieco 2011 (pp. 152-153).

Conclusioni. Punire i naufraghi e chi (non) li aiuta: una questione contemporanea

*Da qui inizia la criminalizzazione degli attraversamenti del Mediterraneo, come in una riedizione della maledizione che ha tormentato Giasone e gli Argonauti per essere stati i primi a compiere il nefas di solcare il mare, poiché tale impresa, come quella di librarsi nell'aria fino a toccare il sole, rappresenta una sfida ai confini posti dagli dei agli abitanti della terra. Ma le persone che emigrano solcando il Mare di mezzo cercano solo di salvarsi la vita, o di renderla dignitosa, e a punirle non sono dei, ma semplici esseri umani, per quanto potenti, dopo avere lasciato loro solo quella via di fuga, usandole come strumenti per coprire complessi interessi di natura economica e politica. (A. Sciarba, *Il Mare di mezzo*, 2022, p. 123)*

1. Soccorrere i naufraghi e abbandonare i morti. Criminalizzare e disumanizzare l'umano

Nel lungo viaggio di ritorno dopo la conquista di Troia che lo porta anche sulle coste d'Egitto, il naufrago Menelao si ritrova a “contare quelli che non ci sono più e quelli che, lieti, sono sfuggiti alle insidie del mare riportando in patria nomi di cadaveri.”¹ È qui posto – lo ribadiamo – un tema fondante della civiltà greca, che lega l'identità e l'esistenza stessa della persona al suo nome, ché almeno questo, mediante un'iscrizione tombale, possa superare l'effimera durata della vita e restare nel ricordo dei vivi. Abbiamo testimonianze contemporanee di naufraghi che prima di annegare urlano il proprio nome perché venga sentito da qualcuno e riportato ai familiari e agli amici più cari², quasi a perpetuare quel residuo culturale antichissimo che rivendica l'estremo connaturato anelito dell'essere umano alla memoria di sé attraverso gli altri.

Il terrore di morire in mare, riscontrato nei numerosi documenti esaminati, fino all'impressionante narrazione di Achille Tazio³, era strettamente legato alla disperazione di rimanere insepolti e diventare pasto dei pesci. Questo dato antropofagico, attestato già dall'*Odissea* e ininterrotto nel corso dei secoli e dei millenni, seguita a verificarsi anche oggi senza soluzione di continuità.⁴ Da migliaia di anni il Mare di mezzo prosegue ad assolvere la sua funzione cimiteriale – αὕτη πᾶσα θάλασσα τάφος (“tutto questo mare è una tomba”)⁵ – ma ultimamente sembra non essere più oggetto di cronaca, così come non fanno notizia i corpi di naufraghi impigliati nelle reti e recuperati dai pescatori⁶. I Greci ci hanno

¹ Euripide, *Elena*, 399-400. Cfr. cap. II, § 3.

² Cfr. Enia 2017, p. 136.

³ Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III 4, 3-6. Cfr. cap. II, § 4.

⁴ Si veda, ad esempio, l'incipit di *Appunti per un naufragio* (Enia 2017): “A Lampedusa, un pescatore mi aveva detto: «Sai che pesce è tornato? Le spigole». [...] «E sai perché le spigole sono tornate in mare? Sai di cosa si nutrono? Ecco».”

⁵ A.P. VII 285, 2. La traduzione qui è mia.

⁶ In merito si veda Mirto 2019, p. 57: “Corpi possono inoltre essere ripescati in mare da pescatori, rimasti impigliati tra le reti (rinvenimenti involontari e paventati da questi ultimi, che ne farebbero volentieri a meno). I pescatori che effettuano la pesca a strascico raccontano di aver smesso di pescare in alcune zone in cui abbondano i relitti delle imbarcazioni dei

testimoniato, soprattutto nel VII libro dell'*Antologia Palatina*, l'insopprimibile *nomos* per il quale ad ogni essere umano morto, anche quelli sconosciuti finiti in mare, veniva concessa una tomba, una qualsivoglia forma di sepoltura sulla terraferma. La sensibilità e il rispetto di questo principio senza tempo non sono stati ancora del tutto disumanizzati: il bisogno ancestrale di onorare le vittime di naufragio, di recuperarne i corpi e poter dar loro una degna sepoltura, fosse anche mediante l'*extrema ratio* del cenotafio⁷, di recente è divenuto parte di un grande progetto sociale e culturale, "Mem.Med – Memoria Mediterranea"⁸, così come l'identificazione degli esseri umani annegati nel Mediterraneo per restituire ai vivi il nome e l'identità dei propri morti è una delle missioni del Labanof⁹. Eppure, nella nostra Europa, accade anche che quanti oggi sopravvivano ai naufragi nel nostro mare¹⁰ possano essere respinti o considerati un "carico residuale"¹¹. Assistiamo ormai da anni, per riprendere la citata

migranti, per evitare che al passaggio le reti rimangano impigliate ai natanti affondati o di dover recuperare resti umani. È celebre a questo proposito l'egregio lavoro d'inchiesta del giornalista Giovanni Maria Bellu, che ne *I fantasmi di Portopalo* (2004) discute il caso di alcuni pescatori che ributtano a mare senza denunciarne il ritrovamento alle autorità i corpi senza vita provenienti da una barca naufragata la notte di Natale del 1996 al largo della costa siciliana. Inoltre, i cadaveri possono anche essere recuperati da pescatori a seguito di un soccorso in mare di una barca in avaria, cosa che rappresenta per loro un dilemma di complessa soluzione, visto che sono passibili dell'accusa di favoreggiamento all'immigrazione clandestina."

⁷ Cfr. Di Stefano Manzella 1997, p. 217: "[...] la semplice testimonianza della pietà dei dedicanti che, privati del corpo dell'annegato, si accontentano di una *memoria*."

⁸ Nato "in occasione della visita di una delegazione di madri e sorelle tunisine che, in ottobre 2021, giunsero in Sicilia per ricercare i propri cari dispersi e denunciare le politiche migratorie che limitano la libertà di circolazione, militarizzano il mare e provocano la morte di chi lo attraversa" (<https://www.meltingpot.org/2023/12/mem-med-quando-la-memoria-e-un-atto-di-rivendicazione-politica/>), "Mem.Med – Memoria Mediterranea" "si occupa di ricerca e identificazione delle persone disperse nel Mar Mediterraneo, fornendo supporto legale e psico-sociale alle famiglie che cercano verità e giustizia, di monitorare e denunciare le violenze della frontiera e di costruire una memoria collettiva su quanto accade alle due sponde del Mediterraneo." (<https://www.meltingpot.org/tag/mem-med/>) Per Mem.Med "è prioritario recuperare nomi, storie e testimonianze perché è proprio nel mare di negazione e indifferenza che si erge la Fortezza Europa. Per noi, lottare contro la violenza di queste politiche significa prima di tutto fare della memoria un atto di rivendicazione politica per non permettere che queste esistenze e queste violenze siano dimenticate mai." (<https://www.meltingpot.org/2023/12/mem-med-quando-la-memoria-e-un-atto-di-rivendicazione-politica/>) Per un approfondimento e un'analisi ad ampio raggio si veda l'articolo di F. Mannocchi, *Le madri di Tunisi che ora piangono quei figli perduti nel Mediterraneo*, pubblicato su *La Stampa* il 10 gennaio 2023 (<https://ristretti.org/migranti-le-madri-di-tunisi-che-ora-piangono-quei-figli-perduti-nel-mediterraneo>).

⁹ Si tratta del Laboratorio di Antropologia e Odontologia Forense dell'Università degli Studi di Milano, il quale, applicando le scienze forensi e della medicina legale in ambito umanitario, "sta portando avanti progetti sia per il riconoscimento dei deceduti in mare sia per l'assistenza medico-legale a richiedenti asilo vittime di torture e l'accertamento dell'età biologica su minori stranieri non accompagnati." (<https://www.labanof.unimi.it/umanitario.html>). Il Labanof ha inoltre promosso la fondazione dell'UCPS (Ufficio del Commissario straordinario del Governo per le persone scomparse) e la nascita di una banca dati centrale (RISC: Ricerca Scomparsi). Si segnala la testimonianza di Cristina Cattaneo, medico legale e responsabile scientifica del Laboratorio, contenuta nel volume *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo* (2018) e relativa in particolare ai disastri del 3 ottobre 2013 e 18 aprile 2015. Per UCPS e RISC si vedano le pp. 12-13.

¹⁰ "L'espressione latina *mare nostrum*, odiosa per il suo senso proprietario, oggi può essere pronunziata solo se si accetta uno slittamento del suo significato. Il soggetto proprietario di quell'aggettivo non è, non deve essere, un popolo imperiale che si espande risucchiando l'altro al suo interno, ma il «noi» mediterraneo. Quell'espressione non sarà ingannevole solo quando sarà detta con convinzione e contemporaneamente in più lingue." (Cassano 2007², pp. XXIII-XXIV)

¹¹ La definizione di "carico residuale" – "una riformulazione giornalistica dell'espressione originale, di stampo prettamente burocratico" – è stata utilizzata dal ministro dell'Interno Matteo Piantedosi, durante una conferenza stampa alla prefettura di Milano il 5 novembre 2022, per indicare i migranti respinti dal governo. Il linguista e accademico della Crusca Michele A. Cortelazzo ne ha esaminato la portata semantica in un intervento scritto pochi giorni dopo l'episodio e dal titolo *Carico residuale* (https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/Neopolitica87.html). Egli afferma che il termine "carico" è riservato a referenti non animati, cioè a cose". Servendosi, poi, di uno studio di Aldo Enzi (*Il lessico della violenza nella Germania nazista*, Bologna, Pàtron, 1971), del quale riporta degli esempi probanti, aggiunge che "le infelici espressioni del burocrate diventato ministro seguono, sicuramente al di là delle intenzioni, una logica, quella della spersonalizzazione e della mercificazione delle persone, che era diffusa nel periodo nazista. In

denuncia di Sciorba, a una “criminalizzazione degli attraversamenti del Mediterraneo”, che si estende alle persone in balia del mare e al loro salvataggio¹². Come si conciliano misure così estreme, il respingimento di esseri umani da un lato e la salvezza dei naufraghi dall’altro?

Abbiamo esaminato diversi documenti – tra questi anche un dramma euripideo (*Ifigenia in Tauride*) per la scena ateniese – in cui si manifesta il rigetto del barbaro costume di uccidere e immolare gli stranieri naufraghi alle divinità; al contempo, abbiamo riscontrato in alcuni testi letterari il *topos* del malaugurio del naufragio, rivolto persino ad un parente o un (ex) amico, maledetti destinatari di una morte in mare o di approdo in una delle terre ‘odiatrici’ dei naufraghi. Ciò che appare lontanissimo dalla nostra sensibilità e dai modelli culturali dell’Occidente, proprio per le incommensurabili differenze a tutti i livelli, sembra nondimeno evocare un’attitudine nei confronti del prossimo forse non così distante da noi; sentiamo quasi riecheggiare le parole di Posidone contro Odisseo: “Ora naufraga sul mare così soffrendo molte pene”! Ormai da tempo ricorrono e si propagano attraverso le pagine dei *social* dichiarazioni violentissime rivolte contro esseri umani di altri Paesi ritenuti a vario titolo colpevoli, si diceva un tempo, di venire a rubarci il lavoro, poi di compromettere la sicurezza delle nostre città e adesso di farsi promotori diretti di una presunta ‘sostituzione etnica’. Torno sulle mie parole per provare a utilizzarle ancora una volta come reagenti in una possibile chiave comparativa: “Il malaugurio del naufragio non colpisce direttamente i naufraghi, ma uomini cui viene attribuita una colpa, in ragione della quale l’offeso, o chi si percepisce come tale, enuncia e rivolge all’indirizzo del destinatario una formula maledittiva che possa mandare ad effetto il desiderio che il nemico faccia naufragio e muoia in mare.”¹³ Ora, se rileggendo queste righe cercassimo di accostarle agli eventi a noi vicinissimi per una diversa messa a fuoco, non troveremmo forse qualche affinità con il modello maledittivo trasmessoci dagli antichi?¹⁴ Per quest’ultimo abbiamo cercato di proporre una possibile interpretazione, enucleandola dal contesto socioculturale di riferimento. Alcuni termini chiave, pur appartenendo a quel mondo così lontano, possono aiutarci a osservare criticamente il presente utilizzando lo sguardo del passato e, nel contempo, a sottoporre testi molto distanti da noi ad un ponderato confronto con rilevanti questioni dell’oggi. Contributi di estremo rilievo, in tal senso, hanno dato vita al recente Convegno “*Il nemico. La costruzione di un modello culturale*”¹⁵, in cui studiosi di ambiti svariati hanno offerto, da prospettive differenti ma complementari, chiavi di lettura

particolare, la scelta di definire *carico* il gruppo di esseri umani che non vengono sbarcati, perché non si trovano nelle condizioni di necessità di assistenza, è molto simile a scelte lessicali della propaganda nazista.” Cfr. Linardi 2021, p. 32: “Il soccorso – di persone migranti – non è più trattato come attività SAR, di Ricerca e Soccorso, ma alla stregua di un’operazione commerciale, utilizzando la terminologia normalmente destinata allo scalo di una nave mercantile.” Le parole di Georgoudi 1988a (p. 61) a proposito del naufrago disperso in mare nella Grecia antica sembrano adattarsi perfettamente al contesto: “L’homme a perdu une fois pour toutes son intégrité, en même temps que son individualité. Il est devenu, pourrait-on dire, οὐδείς, «personne».”

¹² Per comprendere questa e altre innumerevoli storture nella gestione, da parte dell’Europa di ieri e di oggi, dei fenomeni migratori e delle condizioni di chi fa naufragio attraversando il mare, ci appaiono di massimo rilievo gli interventi di Alessandra Sciorba, in particolare Sciorba – Starita 2021 e Sciorba 2022a e 2022b. Gli ambiti di indagine e di riflessione della docente e giurista di formazione classica vedono un approccio composito e pluridisciplinare, finalizzato ad una ricerca militante in tema di diritti fondamentali della persona, con uno sguardo spesso rivolto ai paradigmi culturali elaborati dal mondo antico.

¹³ Cfr. cap. IV, § 2.4.c.

¹⁴ L’onda vendicativa del naufragio raggiunge un esito paradossale in Ovidio, *Tristia*, V, 8, 11-12: *vidi ego naufragium qui risit in aequore mergi, / et «numquam» dixi «iustior unda fuit»*.

¹⁵ Organizzato dal CIDI di Palermo, dal Centro d’Ateneo Migrare e dalla casa editrice Palumbo, e svoltosi a Palermo il 19/02/2024, si è articolato in sei momenti: 1) Il nemico a Roma 2) Il nemico ad Atene. Tra commedia e tragedia 3) Il nemico interiore 4) Lo spazio del nemico. Tra urbanistica e geopolitica 5) Le parole del nemico 6) Tavola rotonda: La costruzione del nemico e i diritti dei vinti.

di una realtà complessa e in continuo divenire. L'individuazione e la costruzione di un nemico, mutevole capro espiatorio al quale addossare colpe o responsabilità o su cui convogliare odio e paura, anche per distrarre l'opinione pubblica, appare ormai inscindibile dalla propaganda e dalle spregiudicate logiche del potere politico. È stata persino rimproverata ai naufraghi la loro stessa disperazione, ch  non dovrebbe essere mai tale da far correre ai pi  piccoli di loro il rischio di morire in mare. Sembrano tornati Scilla e Cariddi, ma non pi , come si era gi  detto, sotto l'aspetto delle antiche "personificazioni teratologiche dei pericoli di una navigazione condotta oltre i territori allora conosciuti": hanno subito una sorta di mutazione e si sono trasformati fino a rappresentare noi stessi, proiettando sullo specchio del Mediterraneo l'ombra dei mostri che abbiamo alimentato dentro coscienze aizzate dall'*hate speech* e assopite dall'indifferenza.

I Greci, volendo adesso semplificare, hanno impiegato tre secoli prima di dar vita alla parola ναυαγός, consegnandoci un'immagine del naufrago complessa e per molti aspetti irriducibile, tuttavia non cos  fragile da essere rappresentata e derubricata a semplice sottocategoria. Piuttosto,   oggi che il lemma stesso sembra rivelarne un'ambigua fragilit : confuso in un immaginario da cui sembra pericolosamente quasi rimosso, il termine si fatica ad impiegarlo e il pi  delle volte i naufraghi li sentiamo nominare in altri modi (clandestini, persone irregolari, migranti illegali) non corrispondenti alla reale condizione di quegli esseri umani. Definire correttamente le situazioni e soprattutto le persone in circostanze di soccorso in mare non soltanto dovrebbe essere doveroso, ma significa in primo luogo riconoscerle davanti alla legge¹⁶. In tale contesto rileva per noi un'ulteriore questione di natura lessicale: se questa categoria di persone, accomunate dalla medesima condizione, non viene riconosciuta secondo la denominazione giuridica garantita da un combinato disposto di norme nazionali e internazionali¹⁷,   molto difficile non cogliere in una simile delegittimazione l'intento di criminalizzare degli esseri umani. Non riuscendo a dirli e a percepirla come tali, non li si chiama neppure con il loro nome ("naufraghi"), promuovendo artatamente la sparizione della figura stessa del naufrago, cos  da favorire la disapplicazione delle relative tutele legislative. Non   irrilevante che in alcuni dizionari della lingua italiana, per definire il significato estensivo del termine naufrago, si affermi che questi   "chi, caduto in acqua da una nave, viene soccorso"¹⁸ oppure "  oggetto di operazioni di ricerca e di soccorso"¹⁹. Al di fuori di questa dimensione, il naufrago, pertanto, parrebbe nemmeno esistere: non riconoscere tale identit  giuridico-lessicale a una persona implica cos , in punta di vocabolario, la sua estromissione dal diritto di essere soccorsa²⁰.

¹⁶ Cfr., in proposito, Lo Faro 2020: "Il naufrago   quello che ha bisogno di aiuto perch  la sua imbarcazione sta affondando. Da un momento all'altro affoga in acqua. [...] Le persone che entrano nei paesi attraverso il mare devono essere distinte dalle persone che entrano in un paese dalla terra ferma, per una serie di ragioni. [...] Qualificare nel modo giusto le persone soccorse ha rilevanza anche nei processi penali. [...] Lo straniero soccorso   un naufrago e non un clandestino. [...] Le persone soccorse fuori delle acque territoriali non hanno commesso alcun reato e non devono essere iscritte nel registro degli indagati. [...] E se il loro ingresso non configura il reato di clandestinit  previsto dal 10bis Dlgs 286/98, si deve ritenere che le ONG salvano persone che non sono "clandestine" in quanto non   possibile denunciarne la condotta. Pertanto, le ONG non possono essere accusate di aver trasportato clandestini, ma di aver soccorso persone che si trovavano in uno stato di necessit , in pericolo di vita".

¹⁷ Per una sintesi si rimanda a Vassallo Paleologo 2018.

¹⁸ De Mauro 2014 (<https://dizionario.internazionale.it/parola/naufrago>).

¹⁹ Vocabolario Treccani (<https://www.treccani.it/vocabolario/naufrago/?search=n ufrago%2F>).

²⁰ "  universalmente riconosciuto che tra la gente di mare esiste da sempre la buona pratica di soccorrere le persone che si trovano in stato di pericolo. Tale pratica, che nasce dal naturale sentimento umano di prestare aiuto alle persone estranee in difficolt , nonch  dall'interesse comune di coloro che si trovano esposti ai pericoli del mare,   divenuta norma internazionale consuetudinaria nel momento in cui dovere morale e prassi marinaresca di soccorrere le persone in pericolo in mare si sono trasformate in precetto giuridico." (Manzone 2021, p. 119)

2. Leggi a tutela dei naufraghi nella Grecia antica? Questioni giuridiche

Esisteva nella Grecia antica una legislazione, anche non scritta, in materia di naufragio e soprattutto di naufraghi? Nell'*Odissea* abbiamo riscontrato come il dovere rituale dell'ospitalità riferito all'accoglienza dello straniero talvolta potesse includere, quasi fosse un suo sottoinsieme, quella del naufrago, nella misura in cui questi viene soccorso e accolto proprio in ragione del suo essere uno ξέvoς, che poteva giungere via terra o via mare con o senza naufragio. Pur non esistendo consuetudini specifiche inerenti al mondo dei naufraghi, i poemi omerici testimoniano una sensibilità relativa a tale dimensione e da essi possiamo ricavare la misura del valore che ogni uomo, quando andava per mare, riconosceva alla propria vita. Nei viaggi di ritorno da Troia, gli Achei vengono colpiti da tempeste così violente da far passare in secondo piano il bottino dinanzi alla necessità di salvarsi. Attraverso i racconti di Nestore sui *nostoi* dei capi greci, Telemaco viene a sapere che nessuno di loro è arrivato in patria con i propri κτήματα ottenuti in guerra, giacché il signore di Pilo concentra la narrazione su un dato rispetto al quale i beni materiali non hanno alcuna importanza: ciò che contava di più per il comandante era sopravvivere, anche ai naufragi, e riportare sani e salvi in patria i compagni²¹. Al di là delle merci e delle navi, oltre le fatali deviazioni di percorso imposte dalle tempeste e dagli dèi, il naufrago voleva salvarsi ed essere sottratto alla morte. Nonostante le fonti letterarie, epigrafiche e figurative ci abbiano trasmesso molteplici testimonianze dall'età arcaica al periodo ellenistico, non ci risulta che il mondo delle *poleis* greche abbia prodotto una legislazione in materia di naufragio e ancor meno di naufraghi²². Si desumono scarse informazioni da alcune orazioni di Demostene²³, ove tuttavia i pochi periferici riferimenti non pertengono alla persona del naufrago.²⁴ Come abbiamo già rilevato, il primo e l'unico a menzionare un νόμος non scritto legato ai naufraghi e al loro soccorso è l'Odisseo del *Ciclope* euripideo; tuttavia, quella che potrebbe sembrare quasi un'antichissima prefigurazione della "legge del mare" non avrà alcun seguito.

In ragione delle fonti tradite a disposizione degli studiosi, la ricchissima bibliografia specialistica inerente alle questioni giuridiche del naufragio nell'antichità²⁵ si è concentrata in modo pressoché esclusivo sulle fattispecie e gli orientamenti della giurisprudenza romana, e in particolare su provvedimenti piuttosto tardi rispetto alla cornice storico-culturale entro cui si è sviluppata la nostra indagine. Le norme che a partire dalla tarda repubblica – è all'incirca lo stesso periodo in cui la Grecia diventa provincia romana – e segnatamente nei secoli dell'impero regolavano le questioni dei naufragi, non disegnavano un profilo del naufrago, ma disciplinavano i traffici marittimi, i luoghi di approdo, le imbarcazioni, le merci trasportate²⁶: su tutto questo esisteva una legislazione complessa,

²¹ Cfr. Di Benedetto 2010, p. 26.

²² Corvisier 1999 (p. 24) ci informa dell'esistenza di brevissimi brani di leggi navali trasmessi per via epigrafica, fonti negative inerenti a casi particolari o di frode. Si rimanda, in merito, alla scarna bibliografia citata in nota dallo studioso.

²³ In particolare *Contro Lacrito* e *Contro Formione*.

²⁴ Si veda Corvisier 1999, p. 25.

²⁵ Impossibile qui riassumere una bibliografia davvero tentacolare sulle diverse e complesse problematiche concernenti il mondo giuridico del naufragio in epoca romana, peraltro esterno al perimetro della nostra indagine. Rimandiamo a quegli studi che sono risultati indispensabili per comprendere le linee generali del fenomeno in materia di diritto romano: Schiappoli 1938, Rougé 1966, Manfredini 1984, De Salvo 1992, Purpura 1995 e 2002, Merola 2017, Di Cintio 2020, Galeotti 2020a e 2020b.

²⁶ Questi ambiti oggi, volendo estremamente semplificare, afferiscono in linea di massima al Diritto del mare e a quello della navigazione. Si veda in particolare Cataldi 2016 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-del-mare_\(Diritto-online\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-del-mare_(Diritto-online)/)).

come ci testimonia il *Digesto*, tuttavia non facilmente e univocamente interpretata dagli studiosi²⁷; in ogni caso, prima del tardo-antico non troviamo pressoché nulla in ordine a disposizioni legislative che riguardino un soggetto nella condizione di naufrago e gli eventuali correlati doveri di soccorso²⁸. Come evidenzia Sara Galeotti, “il mare costituisce una realtà anomica alla quale i Romani tendono ad adattare regole formulate nell’ambito di un diritto che appare legato allo spazio terrestre persino sotto il profilo lessicale”.²⁹ Essi iniziano a porsi il problema di regolarizzare i traffici marittimi nel Mediterraneo, per accrescerne la sicurezza, a partire dalle conquiste espansionistiche che fanno seguito alle guerre con Cartagine³⁰. Da quel momento, l’interesse prioritario dei Romani è quello di contenere gli illeciti connessi alla navigazione e limitare progressivamente gli atti di predazione marittima³¹, spesso demandando la disciplina del fenomeno a pattuizioni bilaterali con le comunità cui Roma era legata da rapporti commerciali³².

Sebbene non esistesse neppure nel diritto romano, ma risalisse formalmente all’epoca medievale, era diffusa nel Mediterraneo la consuetudine del *ius naufragii*.³³ Collegata in qualche modo alla pirateria e alle pratiche predatorie, cui abbiamo avuto occasione di riferirci³⁴, consisteva nell’appropriazione di una nave o dei suoi resti, nonché delle merci trasportate e talvolta anche dell’equipaggio coinvolto, da parte dei popoli rivieraschi presso cui avveniva il naufrago, non di rado cagionato dai cosiddetti *naufragatores*³⁵, come lo era stato il mitico Nauplio³⁶. Tale pratica poteva verificarsi altresì nei casi in cui un’imbarcazione approdasse in luoghi non consentiti o venisse abbandonata in balia delle onde. Ad ogni modo la predazione marittima, nelle sue molteplici declinazioni, fu un fenomeno estremamente articolato, rispetto al quale Galeotti perviene a delle significative conclusioni:

²⁷ Persino i concetti di relitto e di naufrago presentavano nel mondo antico delle specificità che risultano non del tutto sovrapponibili alle corrispondenti nozioni contemporanee. In merito cfr. De Salvo 1992, p. 344, nota 239: “La nozione di relitto nel mondo antico era molto più complessa che non nel mondo moderno e indicava qualsiasi oggetto proveniente dalla nave e rigettato sulla costa. Infatti, oltre a comprendere l’accezione moderna, essa comprendeva non solo le persone dei naufraghi, ma anche le navi intere che arrivavano presso uno stato straniero fuori dal porto”. E Purpura 1995, p. 464: “Nel mondo antico pare che il concetto di naufrago sia stato originariamente completamente diverso: si sia, cioè, esteso, in certi luoghi ed in epoche remote, a comprendere addirittura qualsiasi nave, anche integra, approdata in terra straniera in luogo non autorizzato.”

²⁸ Si veda, in proposito, Di Cintio 2020, p. 466: “La poca attenzione dottrina a un eventuale dovere di soccorso in caso di naufrago può attribuirsi alla scarsità di fonti in merito”. In riferimento alla spinosa esegesi dell’editto pretoriano *de incendio ruina naufragio rate nave expugnata* e delle sue relazioni con la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* in tema di pene previste per chi attentava ai beni di una nave e/o alla stessa vita umana dell’equipaggio, si vedano Manfredini 1984; Purpura 1995, pp. 473-474; Merola 2017, pp. 180-182; Galeotti 2020a, p. 136. Infine, sulla *lex Rhodia*, la sua recezione nel diritto romano, il tema del *iactus* e la connessa tutela dei naufraghi si rimanda alla esaustiva trattazione di Galeotti 2020b, pp. 215-244; mentre, sul regolamento doganale di Cauno e i suoi rapporti con la *lex Rhodia*, si veda Purpura 1985.

²⁹ Galeotti 2020b, pp. 199-200.

³⁰ Cfr. Rougé 1966.

³¹ Cfr. Rougé 1966, pp. 1467-1469; Merola 2017, p. 180; Galeotti 2020b, pp. 210-212.

³² Cfr. Galeotti 2020a, pp. 129-130.

³³ Tra i numerosi contributi, dedicati in misura diseguale all’argomento, si vedano Rougé 1966, p. 1467 sgg.; Purpura 1995, pp. 466-467, e 2002, p. 273 sgg.; Merola 2017, p. 179 sgg.; Galeotti 2020a, pp. 99-100 e p. 128 sgg. Per una selezione dei testi letterari greci e latini in cui è possibile ravvisare tracce di quello che sarebbe stato poi normato come *ius naufragii* si veda Romero Rocio 2000, p. 110, nota 280.

³⁴ Cfr., ad es., cap. IV, § 2.2.b.

³⁵ Erano così chiamati “coloro che, accendendo fuochi sulla costa, là dove i fondali erano più bassi, traevano in inganno i naviganti, spingendoli a credere che vi fosse un porto presso il quale attraccare al fine d’impadronirsi delle navi incagliate e del loro carico.” (Galeotti 2020b, pp. 212-213).

³⁶ A tal proposito, potrebbe ravvisarsi una funzione eziologica nel mito di Nauplio, cui abbiamo accennato in due passaggi relativi all’*Elena* euripidea e all’*Euboico* di Dione di Prusa

In estrema sintesi potremmo affermare l'esistenza di una relazione inversa fra lo sviluppo delle reti relazionali di un popolo e la propensione all'esercizio di pratiche predatorie a danno dei naviganti. Se chi proviene 'da un altro mondo' – e il mare è l' 'Altrove' per definizione – è percepito come una potenziale minaccia, non potrà esservi salvezza per il naufrago al di fuori di accordi volti ad assicurare la reciprocità del riconoscimento fra le comunità costiere. Ma quando la *koinè* culturale si allarga sino a inglobare l'intero bacino Mediterraneo e, soprattutto, s'intensificano i traffici via mare, gli atti predatori ai danni dei naufraghi appaiono antieconomici e vanno riducendosi anche presso quelle comunità che li avevano precedentemente praticati.³⁷

Alla luce delle più avanzate e analitiche ricerche da parte degli studiosi di diritto e soprattutto in assenza di una normativa sui fenomeni di naufragio e i suoi attori nella Grecia antica, la nostra indagine non ha potuto dunque avvalersi di fonti dirette utili ad approfondire il mondo dei naufraghi, tuttavia è riuscita a giovare di importanti contributi di ambito giuridico che hanno permesso di cogliere e illuminare le connessioni con alcuni dei nuclei tematici e concettuali da noi trattati.

3. (Non) recuperare i naufraghi. Il caso politico delle Arginuse

Esiste, a dire il vero, un'eccezionale questione giuridico-processuale che vogliamo affrontare per ultima, immergendoci in un episodio assai significativo della storia greca che ha al centro un numero enorme di naufraghi e ragguardevoli implicazioni di carattere etico-politico. Nella primavera del 406 a.C. il navarco Callicratida, subentrato allo spartano Lisandro, guida vittoriosamente una flotta numerosa contro quella ateniese posizionata dinanzi all'isola di Lesbo. Siamo alle battute finali della guerra del Peloponneso e Atene, stremata dal conflitto, decide di adottare *in extremis* misure straordinarie per fronteggiare l'odiata avversaria implementando navi ed equipaggi: non solo vengono fusi oggetti preziosi consacrati nei templi per coniarne denaro, ma viene promessa la cittadinanza³⁸ ai meteci e la libertà agli schiavi³⁹. La storica battaglia delle Arginuse si combatte fra due flotte davvero consistenti (150 contro 170, Atene contro Sparta) ed è la città laconica ad avere la peggio: l'intrepido Callicratida muore durante lo scontro cadendo in mare e scomparendo fra le onde⁴⁰, i Peloponnesiaci si danno alla fuga, mentre gli Ateniesi risultano a caro prezzo vincitori. Immediatamente dopo la battaglia si verifica una circostanza di proporzioni così vaste da degenerare in una questione a dir poco scottante, quella del mancato recupero dei naufraghi da parte degli strateghi ateniesi e del successivo processo a loro carico per empietà e omissione di soccorso. Le fonti

³⁷ Galeotti 2020a, p. 139. Si vedano anche le restanti conclusioni, non meno significative, alle pp. 140-141.

³⁸ Cfr. Cozzo 2014, pp. 69-79, in particolare pp. 74-75 e 78: "Dunque, nei fatti, sia sul versante pubblico sia su quello privato, Atene rinunciava al mito dell'autoctonia (anche se, soprattutto, nelle celebrazioni ufficiali, lo ripeteva ostinatamente) ogni volta che la concessione della cittadinanza le faceva comodo. [...] Insomma, tale diritto veniva concesso per il vantaggio della città, futuro o passato che fosse. [...] la sua concessione non era dovuta a uno spirito filantropico: il rifiuto aveva a che fare con una scelta di una difesa dei privilegi dei cittadini e la concessione con il tornaconto di questi ultimi nei momenti di difficoltà."

³⁹ Per la questione vd. Hunt 2001, pp. 359-370 e Burriot 1972, p. 27. Cfr. inoltre Plutarco, *Proverbia quibus Alexandrini usi sunt* ("Proverbi in uso tra gli Alessandrini"), seconda centuria, n. 7: "Non porto schiavi, tranne chi ha combattuto in mare per le carni [Aristofane, *Rane*, 191]. Riguarda gli schiavi arruolati che combattono per un solo corpo. Si dice anche "tranne chi ha combattuto in mare per i cadaveri" e suppone che il proverbio sia detto dagli schiavi combattenti in mare alle Arginuse: a questi che avevano lottato per i cadaveri gli Ateniesi accordarono per voto la libertà." (in Lelli – Pisani 2017, pp. 2284-2287)

⁴⁰ Cfr. Senofonte, *Elleniche*, I, 6, 32-33.

principali, per i dettagli dei rispettivi racconti, sono il Senofonte delle *Elleniche* (I, 7) e Diodoro Siculo (XIII, 100-103).⁴¹

L'intero capitolo 7 delle *Elleniche* è una complessa narrazione delle vicende, con al centro il processo che vide imputati sei dei dieci strateghi che avevano preso parte alla battaglia (due erano morti durante i combattimenti e due erano riusciti in qualche modo a sottrarsi). Gli elementi contenuti nelle pagine di Senofonte, ancor più analitiche di quelle diodoree⁴², ci inducono a osservare da vicino le loro testimonianze per esaminarne le profonde, e già annunciate, implicazioni etico-politiche. Il resoconto del dibattito assembleare da parte dello storico ateniese evidenzia sin dall'inizio le tortuose dinamiche processuali:

μετὰ δὲ ταῦτα ἐκκλησία ἐγένετο, ἐν ᾗ τῶν στρατηγῶν κατηγοροῦν ἄλλοι τε καὶ Θηραμένης μάλιστα, δικαίους εἶναι λόγον ὑποσχεῖν διότι οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ναυαγούς. ὅτι μὲν γὰρ οὐδενὸς ἄλλου καθήπτοντο, ἐπιστολὴν ἐπεδείκνυε μαρτύριον ἣν ἔπεμψαν οἱ στρατηγοὶ εἰς τὴν βουλὴν καὶ εἰς τὸν δῆμον, ἄλλο οὐδὲν αἰτιώμενοι ἢ τὸν χειμῶνα. μετὰ ταῦτα δὲ οἱ στρατηγοὶ βραχέως ἕκαστος ἀπελογήσατο (οὐ γὰρ προυτέθη σφίσι λόγος κατὰ τὸν νόμον), καὶ τὰ πεπραγμένα διηγοῦντο, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἐπὶ τοὺς πολεμίους πλέοιεν, τὴν δὲ ἀναίρεσιν τῶν ναυαγῶν προστάζαιεν τῶν τριηράρχων ἀνδράσιν ἱκανοῖς καὶ ἐστρατηγηκόσιν ἤδη, Θηραμένει καὶ Θρασυβούλῳ καὶ ἄλλοις τοιοῦτοις· καὶ εἴπερ γέ τινας δέοι, περὶ τῆς ἀναιρέσεως οὐδένα ἄλλον ἔχειν αὐτοὺς αἰτιάσασθαι ἢ τοὺς οἷς προσετάχθη. καὶ οὐχ ὅτι γε κατηγοροῦσιν ἡμῶν, ἔφασαν, ψευσόμεθα φάσκοντες αὐτοὺς αἰτίους εἶναι, ἀλλὰ τὸ μέγεθος τοῦ χειμῶνος εἶναι τὸ κωλύσαν τὴν ἀναίρεσιν. τούτων δὲ μάρτυρας παρείχοντο τοὺς κυβερνήτας καὶ ἄλλους τῶν συμπλεόντων πολλούς. τοιαῦτα λέγοντες ἔπειθον τὸν δῆμον· ἐβούλοντο δὲ πολλοὶ τῶν ιδιωτῶν ἐγγυᾶσθαι ἀνιστάμενοι· ἔδοξε δὲ ἀναβαλέσθαι εἰς ἑτέραν ἐκκλησίαν (τότε γὰρ ὅψε ἦν καὶ τὰς χεῖρας οὐκ ἂν καθεώρων), τὴν δὲ βουλὴν προβουλεύσασαν εἰσενεγκεῖν ὅτῳ τρόπῳ οἱ ἄνδρες κρίνουντο.⁴³

Si riunì quindi l'Assemblea, in cui gli strateghi furono accusati, tra gli altri, in particolare da Teramene, poiché era giusto, sosteneva, che rendessero conto del motivo per cui non avevano raccolto i naufraghi. E per provare che non avevano nessuna scusa, mostrò una lettera che gli strateghi avevano inviato al Consiglio e all'Assemblea nella quale indicavano come unica causa la tempesta. Gli strateghi pronunciarono ognuno la propria difesa, molto breve perché non fu neppure concesso loro il tempo di parlare stabilito dalla legge, e narrarono i fatti. Riferirono che stavano andando all'attacco con le loro navi e avevano ordinato il recupero dei naufraghi a trierarchi esperti e che avevano già ricoperto la carica di strateghi – Teramene, Trasibulo e altri con le stesse qualità; e se proprio si dovevano trovare dei responsabili, in questa vicenda, essi non potevano che accusare coloro ai quali era stato dato l'ordine. «E solo perché ci accusano» continuarono «non mentiremo dichiarando che sono loro i colpevoli, ma ribadiamo che è stata la violenza della tempesta a impedire il recupero dei naufraghi.» E a testimonianza di questo produssero gli ufficiali di rotta e molti altri che erano a bordo con loro. Con simili argomenti stavano già per convincere l'Assemblea; molti privati cittadini si alzavano, pronti a farsi garanti per loro, quando si decise di aggiornare il dibattito alla seduta successiva (era infatti ormai tardi e non si sarebbero potute distinguere le mani dei votanti) e inoltre che il Consiglio presentasse una proposta sulla procedura del giudizio.

⁴¹ Per un'analisi dei capitoli diodorei con uno sguardo comparativo alla narrazione senofontea si veda lo studio di Bearzot 2015, ove troviamo anche un elenco pressoché completo delle fonti sull'episodio (p. 173, nota 1). Una disamina accurata sotto diversi profili è certamente quella di Canfora 1984-1985. Seppur datato, si segnala inoltre lo studio di Cloché 1919.

⁴² Il resoconto di Diodoro, che dipende, almeno in parte, da quello dello storico ateniese, autorevole fonte contemporanea e probabile testimone oculare degli eventi (Cfr. Sordi 1981, p. 3 e Bearzot 2015, p. 174, che a sua volta si richiama ad Ambaglio 2008), presenta una versione dei fatti viziata da posizioni filoterameniane (cfr., tra gli altri, Ambaglio 2008, p. 174 e Bearzot 2015, p. 174-175), così come, prima di lui, lo era stata quella di Aristotele nell'*Athenaion Politeia* (cfr. Canfora 1984-1985, pp. 496-497).

⁴³ Senofonte, *Elleniche*, I, 7, 4-7. Ed. Marchant 1968-1970, trad. Ceva 1996.

Viene subito posto in evidenza il capo d'accusa: al termine della battaglia gli strateghi "non avevano raccolto i naufraghi", come previsto dalle consuetudini belliche. Inizialmente, facendo riferimento alla testimonianza di una lettera che gli stessi strateghi avevano inviato al Consiglio e all'Assemblea prima del rientro in patria da parte della flotta, la causa di tale omissione viene attribuita unicamente a fattori meteomarinari ("la tempesta"). Comincia il processo e gli imputati si difendono raccontando ciascuno la propria versione dei fatti, seppur brevemente – sottolinea Senofonte – perché non viene loro concesso il tempo spettante κατὰ τὸν νόμον: gli strateghi riferiscono di aver "ordinato il recupero dei naufraghi" a figure professionali di alta e comprovata esperienza, i trierarchi, tra i quali proprio Teramene, lo spregiudicato uomo politico rientrato prima ad Atene e artefice del processo intentato ai capi della spedizione navale. Questi, insieme a Trasibulo e ad altri uomini incaricati del medesimo comando, sarebbero in realtà i veri responsabili della gravissima inadempienza, tuttavia gli strateghi, pur essendo stati accusati da costoro, confermano "che è stata la violenza della tempesta a impedire il recupero dei naufraghi". La linea difensiva adottata sembra convincere l'Assemblea, ma – complice la casualità dell'imbrunire – si rivelerà improvvida: viene aggiornata la seduta con l'impegno, da parte del Consiglio, di presentare "una proposta sulla procedura del giudizio" da assumere per la decisione nei riguardi degli imputati.

Cosa ci dice, invece, Diodoro sui fatti fin qui esaminati? Il suo racconto, che appare ancora più movimentato rispetto a quello senofonteo⁴⁴, esordisce con una descrizione dalla coloritura tragica⁴⁵: "Gli Ateniesi inseguirono a lungo gli sconfitti e riempirono tutto il mare nelle vicinanze di cadaveri e rottami (νεκρῶν καὶ ναυαγίων)."⁴⁶ Subito dopo leggiamo due elementi di particolare rilievo. Il primo: "alcuni degli strateghi ritenevano che si dovessero raccogliere i morti, giacché Atene era assai dura contro chi lasciava insepolti i caduti"⁴⁷. Diodoro in tutta la narrazione fa riferimento all'abbandono di soldati morti e non a quello di naufraghi ancora vivi; inoltre ascrive il motivo dell'assoluta necessità di questo atto all'intransigenza ateniese dinanzi alla mancata sepoltura dei suoi caduti. Il secondo: "lo sfinimento per la battaglia e l'altezza dei marosi indussero i soldati a rifiutarsi di recuperare i cadaveri."⁴⁸ Troviamo qui un dato nuovo, quello dell'opposizione delle truppe: non soltanto per la tempesta particolarmente violenta, ma anche per "lo sfinimento" del combattere, sarebbero stati i soldati a ricusare l'ordine dei superiori⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. Pinaud – Canfora 2010, p. 91.

⁴⁵ Si pensi almeno alle rappresentazioni eschilee in *Persiani* e *Agamennone* (cfr. cap. I, § 3).

⁴⁶ Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XIII, 100, 1. Trad. Labriola – Martino – Orsi 1988. A brevissima distanza (100, 4-5) lo storico torna enfaticamente sullo scenario iconico del naufragio: "tante navi perirono con gli uomini a bordo, e il litorale fra Cuma e Focea si riempì di cadaveri e di rottami." (διόπερ τοσούτων νεῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς γεγενημένων ἀνδρῶν ἀπολωλότων ἐπλήσθη τῆς Κυμαίων καὶ Φωκαέων ἢ παραθαλάττιος χώρα νεκρῶν καὶ ναυαγίων.) Cfr. cap. IV, § 3.3., nota 148.

⁴⁷ τῶν στρατηγῶν οἱ μὲν ᾤοντο δεῖν τοὺς τετελευτηκότας ἀναρεῖσθαι διὰ τὸ χαλεπῶς διατίθεσθαι τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ τοῖς ἀτάφους περιορῶσι τοὺς τετελευτηκότας [...]. (100, 1) Si veda anche l'*incipit* del capitolo 101: "Dopo aver appreso la giornata gloriosa delle Arginuse, gli Ateniesi applaudivano gli strateghi per la vittoria, ma erano assai irritati perché quelli avevano lasciato insepolti gli uomini caduti per difendere l'egemonia di Atene." (101, 1)

⁴⁸ τοὺς στρατιώτας διὰ τε τὴν ἐκ τῆς μάχης κακοπάθειαν καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῶν κυμάτων ἀντιλέγειν πρὸς τὴν ἀναίρεσιν τῶν νεκρῶν. (100, 2)

⁴⁹ Si veda, in proposito, il commento di Ambaglio 2008, p. 172: "L'argomento delle sofferenze in battaglia e dell'altezza dei marosi per il rifiuto delle ciurme di recuperare i morti manca in Senofonte; proprio l'assenza nelle *Elleniche* di questo dettaglio del rifiuto, un elemento processuale potenzialmente favorevole a qualsiasi accusato dello stato maggiore, farebbe pensare a una sua valenza filoterameniana; con ciò si spiegherebbe, se mai ve ne fosse bisogno, il silenzio di Senofonte." Prova della tendenza spiccatamente filoterameniana ci sembrano anche le parole con cui Diodoro resoconta la successione degli eventi in rapporto al dato della lettera (101, 2-3): "Teramene e Trasibulo erano rientrati in anticipo ad Atene; e gli strateghi, sospettando che fossero stati costoro ad accusarli presso il popolo circa i caduti, spedirono al demo una lettera contro i due, rivelando che proprio a quelli avevano dato ordine di recuperare le salme. Col che soprattutto causarono le

Pochi anni fa, in un'edizione completamente rivista e commentata da Rosario Pinaudi e Luciano Canfora⁵⁰, è stato pubblicato il PSI Laur. Inv. 22013, un papiro che sul *recto* presenta due colonne, mutile ai lati, recanti il frammento di un testo che doveva essere “un racconto fortemente drammatizzato del processo degli strateghi ateniesi vincitori alle Arginuse”⁵¹, riconducibile al genere della storiografia patetica⁵². Il prezioso documento risulta una “amplificazione rispetto al “brogliaccio schematico” del resoconto senofonteo”⁵³, condensando in poche battute ciò che nelle narrazioni dei due storici viene diluito e proposto in una forma più sorvegliata. Leggiamo le prime 17 righe delle 27 totali contenute nel frustolo:

] προσδεχόμεθα ὡς
[νικήσαντας. Τοῦ δὲ] χειμῶνος εἰς εὐδίαν
[μεταστάντος οὐ]χ ὅπως χάριν ἔχειν
[οἱοί τ' ἦσαν, ἀλλὰ καὶ ἐ]πὶ τὴν αὐτὴν ἄγεσθαι
[οὗ ἂν τοῦ ἄγους ἐκαθ]αίρο[ι]ντο. Τίς οὖν ἔτι
[ἐν τῷ παρόντι] εὖνοιαν ἐνδείζεται
[εἰς τοὺς αὐτόχε]ιρας τῶν ιδίων γινο-
[μένους; Μηδεῖ]ς ἀρήγειν προαιρήσεται.
[Πῶς δ' ἂν τοῖς] φί[λοι]ς βουλευώμεθα
[παραμυθεῖσθαι τ]οὺς φίλους πατέρας;
[οἱ τῇ πατρίδι τοὺς] υἱοὺς δόντες ἀλλ' ἐχθροί
[γε ὑπάρξονται ἰδόν]τες τὴν συμφορὰν
[ἀζήμιον οὖσαν]. Ἡμεῖς δ' ἐκείνων ταῖς
[ἀπάταις ὅπως μὴ παρα]γώμεθα. Οὐκ ἀνθρω-
[πεῖως γὰρ ἔνεκα χ]ρ[ημ]άτων ἐπὶ τῆς
[μάχης προσεφέροντο]. Χαλεπώτερα διανο-
[ηθέντες τραχεῖ]ς δὴ γένεσθε πάνυ.

«[...] E noi li accogliamo come vincitori! Ma quando la tempesta si fu placata, non solo non furono capaci di gratitudine, ma (osarono) apparire nella medesima (terra) dove speravano di purificarsi del loro atto empio (ἄγος). Chi dunque, in questa situazione, mostrerà ancora benevolenza verso coloro che sono stati né più né meno che gli assassini dei propri uomini? Nessuno oserà venire a loro sostegno. E come potremmo mai raccomandare agli amici di cercar di consolare i cari genitori [*scil.* delle vittime]? Quei genitori che hanno, sì, dato i loro figli alla patria ma che ci diverranno nemici se vedranno che questa sciagura resta impunita. Ma allora noi non lasciamoci traviare dai loro inganni! Disumanamente, e per brama di bottino [ricchezze: χρημάτων] essi hanno agito, nel vivo della battaglia: e voi, ancora più duri [di quanto non lo siano stati loro], giudicateli in tutta severità!». ⁵⁴

proprie disgrazie: infatti potevano avere come alleati nel processo Teramene e il suo gruppo, gente abile nel dire, che godeva di molte amicizie e che soprattutto era stata presente con loro alle varie fasi della battaglia navale; e invece li ebbero come controparti e implacabili accusatori.”

⁵⁰ Pinaudi – Canfora 2010.

⁵¹ *Ibid.*, p. 88. In merito al testo gli studiosi sottolineano il “carattere non troppo formale della scrittura unito all’incertezza del genere letterario che ci tramanda” (p. 84), aggiungendo che “la scrittura è collocabile nel I sec. a.C., con una preferenza per l’inizio del secolo” (p. 85); rilevano inoltre “la patina retorico-storiografica del linguaggio” e un “contesto narrativo in cui i discorsi diretti si alternano al racconto” (p. 88).

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 92

⁵³ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁴ Trad. Pinaudi – Canfora 2010 (pp. 87-88).

Il testo proposto, secondo la ricostruzione dei due studiosi, “si colloca – rispetto al racconto senofonteo – appena al principio della vicenda, nel corso della prima assemblea (I 7, 5)”. L’accusatore degli strateghi mette qui in evidenza le complesse e diversificate implicazioni di questa vicenda, che furono di natura diplomatica, etico-religiosa, politica, sociale, economica, umana e penale. Ai sedicenti vincitori della battaglia, per aver lasciato morire in mare i naufraghi, vengono attribuite colpe di ogni genere: ingratitudine, tracotanza, empietà, omicidio plurimo, tradimento, disumanità, cupidigia.

Nonostante la lacunosità del testo ricostruito, vi emergono con forza alcuni degli aspetti più rilevanti dell’*affaire* Arginuse. Messo accanto ai resoconti di Senofonte e Diodoro, si colgono degli elementi che oggi offrono ulteriori suggestioni. La posta in gioco fu altissima e il prezzo da pagare – per aver “disumanamente” anteposto gli interessi economici alla salvezza dei figli dati alla patria – durissimo, come apprendiamo dallo storico ateniese: “se ritenuti colpevoli, vengano puniti con la morte e consegnati agli Undici, e siano confiscati i loro beni”⁵⁵. Non si trattava soltanto di recuperare i cadaveri, come lascia intendere Diodoro⁵⁶, ma soprattutto di salvare i naufraghi ancora vivi⁵⁷, come dimostra la deposizione di un testimone:

παρήλθε δέ τις εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκων ἐπὶ τεύχους ἀλφίτων σωθῆναι· ἐπιστέλλειν δ' αὐτῷ τοὺς ἀπολλυμένους, εἴαν σωθῇ, ἀπαγγεῖλαι τῷ δήμῳ ὅτι οἱ στρατηγοὶ οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ἀρίστους ὑπὲρ τῆς πατρίδος γενομένων.⁵⁸

Si presentò allora dinanzi all'Assemblea un tale che sosteneva di essersi salvato sopra un barile di farina: in punto di morte i naufraghi lo avevano incaricato, se fosse riuscito a salvarsi, di riferire all'Assemblea che gli strateghi non avevano raccolto quelli che erano stati i migliori difensori della patria.

Il *nomos* del funerale pubblico dei propri concittadini morti in guerra è un “atto politico, civile e religioso, è un dovere "sacro" cui è empio sottrarsi”⁵⁹. Il rituale ateniese, descritto in modo dettagliato da Tuciddide (II 34), prevedeva, tra le scrupolose prescrizioni, anche un cerimoniale specifico per coloro dei quali non era stato possibile recuperare i corpi⁶⁰. A prescindere dal dato contingente della tempesta e da quello della lettera contenente la notizia dell’incarico ai trierarchi, che determinano un clamoroso e spregiudicato rimpallo di responsabilità tra gli attori in campo sulla pelle dei naufraghi⁶¹, resta l’imputazione di empietà (ἄγος): questa, originata dalla mancata ἀναίρεσις dei corpi e dunque dall’impossibilità di offrire degna sepoltura ai “migliori difensori della patria”, è il tema etico al centro dell’intera vicenda. Alla città preme riconoscere l’eroismo e il sacrificio dei soldati morti per la patria, celebrarne l’esempio e perpetuarne la memoria, concedere un meritato e doveroso tributo che rafforzi

⁵⁵ Senofonte, *Elleniche*, I 7, 10: ἂν δὲ δόξωσιν ἀδικεῖν, θανάτῳ ζημιῶσαι καὶ τοῖς ἑνδεκα παραδοῦναι καὶ τὰ χρήματα δημοσιεῦσαι.

⁵⁶ Si veda, in proposito, Tuci 2002, p. 51, nota 3.

⁵⁷ “Nel primo caso, l’accento cade sull’accusa di empietà; nel secondo, anche su quella di *prodosía*”, Bearzot 2015, p. 175, nota 9. Si rimanda anche alla relativa bibliografia indicata dalla studiosa.

⁵⁸ Senofonte, *Elleniche*, I 7, 11. Si veda anche II 3, 35.

⁵⁹ Pinaudi – Canfora 2010, p. 91.

⁶⁰ Tuciddide, II 34, 3: “Viene portata anche una lettiga vuota e coperta di drappi per ricordare i dispersi, quelli di cui non si siano potuti trovare e raccogliere i resti.” (μία δὲ κλίνη κενὴ φέρεται ἐστρωμένη τῶν ἀφανῶν, οἱ ἂν μὴ εὐρεθῶσιν ἐς ἀναίρεσιν.)

⁶¹ In merito Canfora 1984-1985 (p. 502), rifacendosi a Cloché 1919, sottolinea che “ben singolarmente gli strateghi hanno voluto riversare sulle spalle dei trierarchi il peso di una operazione così difficile e praticamente disperata come il recupero dei naufraghi in piena tempesta”.

l'identità culturale del popolo e, alimentandone lo spirito, promuova l'emulazione dei valorosi concittadini e soprattutto rinsaldi la coesione sociale e la tenuta stessa della democrazia.⁶²

In riferimento a quest'ultimo aspetto, non è di secondaria importanza un passo dell'*Apologia di Socrate* in cui lo stesso filosofo espone in modo chiaro e puntuale un momento specifico del processo:

ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν πώποτε ἦρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δέ· καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ Ἀντιοχίς πρυτανεύουσα ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν, παρανόμως, ὥς ἐν τῷ ὑστέρῳ χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν. τότε' ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων ἠναντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην· καὶ ἐτοίμων ὄντων ἐνδεικνύμαι με καὶ ἀπάγειν τῶν ῥητόρων, καὶ ὑμῶν κελεύόντων καὶ βοώντων, μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ὄμην μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον. καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἔτι δημοκρατουμένης τῆς πόλεως.⁶³

Io infatti, Ateniesi, non ho mai esercitato alcuna carica nello stato, ma ho fatto parte del Consiglio; e capitò che durante la pritanìa della tribù Antiochide, la mia, voi decideste di giudicare in blocco – illegalmente come poi ne conveniste tutti – i dieci strateghi che non avevano raccolto i morti e i naufraghi della battaglia navale delle Arginuse. In quella circostanza io solo fra i pritani vi feci opposizione, affinché nulla faceste contro le leggi, e diedi voto contrario. E mentre gli oratori erano pronti a denunciarmi e a farmi arrestare, e voi li incitavate con le vostre grida, dalla parte della legge e della giustizia io pensai che dovevo rischiare, piuttosto di schierarmi con voi che decidevate cose ingiuste, per paura del carcere o della morte. E ciò accadde quando la città si reggeva ancora in democrazia.

Socrate ricorda l'unica volta in cui aveva esercitato un pubblico ufficio, nel ruolo di pritano all'interno del Consiglio dei Cinquecento. L'episodio, raccontato anche da Senofonte (*Elleniche*, I 7, 14-15), fa riferimento alla seduta successiva a quella terminata al crepuscolo per l'impossibilità di distinguere le mani dei votanti: Teramene e i suoi avevano convinto Callisseno, membro della Bulè, a presentare in Assemblea una proposta di voto illegale (*graphe paranomon*⁶⁴), ossia quella di giudicare gli strateghi in blocco con un unico voto e non individualmente, come invece prevedevano le norme⁶⁵.

⁶² Nel *Menesseno* di Platone (243 c-d) si dice che gli uomini eccellenti (ἄνδρες ἄριστοι) delle Arginuse, che per un immeritato destino non era stato possibile recuperare dal mare, devono essere sempre ricordati e lodati (χρὴ αἰεὶ μεμνησθᾶί τε καὶ ἐπαινεῖν), perché grazie al loro valore non è stata vinta solo quella battaglia navale, ma anche il resto della guerra. Sulla natura e la funzione delle orazioni funebri nell'Atene classica e sulla commemorazione dei morti nelle città greche e i relativi riti si vedano, rispettivamente, lo studio capitale di Loraux 1981 e il contributo di Georgoudi 1988b.

⁶³ Platone, *Apologia di Socrate*, 32b-c, Ed. Burnet 1968, trad. Avezzù 1993.

⁶⁴ In merito al tema, assai complesso, della *graphe paranomon* e, in particolare, sulle sue implicazioni nel corso del processo, si rimanda allo studio approfondito di Carawan 2007. Per una minuziosa disamina delle diverse fasi del processo cfr. Tuci 2002.

⁶⁵ Tra le leggi in questione vi è il decreto di Cannono cui l'oratore Eurittolemo si riferisce nel corso della propria arringa affinché i suoi concittadini (I 7, 19) facciano τὰ δίκαια καὶ ὅσια ("ciò che è giusto e sacrosanto fare") per conoscere μάλιστα ἀληθῆ ("in particolare la verità") (I 7, 20-21): "Sapete tutti, Ateniesi, che il decreto di Cannono è a tutti gli effetti vigente: esso impone per chi si renda colpevole verso il popolo d'Atene di presentare la propria difesa separatamente davanti all'Assemblea [...]. È in conformità con questo decreto che io vi esorto a giudicare gli strateghi [...]." Senofonte tornerà su questo decreto e sulla procedura di giudizio al § 34, mentre subito dopo, come alternativa al decreto di Cannono, propone anche (§ 22) la "legge relativa ai sacrileghi e ai traditori" (in merito si vedano Canfora 1984-1985, p. 511 sgg e Ceva 1996, p. 516, note 157 e 158). Il discorso di Eurittolemo procede mettendo in evidenza aspetti di primaria rilevanza e usando parole che si riveleranno profetiche (24-27): "ai colpevoli infliggerete la massima pena, ma gli innocenti li assolverete, Ateniesi, e non li metterete a morte ingiustamente. Quanto a voi, giudicherete in conformità con la legge, rispettando gli dei e il vostro giuramento [...]. Che cosa temete, per avere tutta questa fretta? O avete forse paura di non poter condannare a morte e assolvere chi volete giudicando in conformità con la legge, mentre lo potreste con una procedura illegale, come quella con voto unico che Callisseno ha persuaso il Consiglio a proporre all'Assemblea? Ma condannando a morte un innocente, forse ve ne pentirete; e ricordate che poi il pentimento, già doloroso e negativo in sé,

La situazione degenera tra le urla della folla e gli interventi demagogici degli oratori, al punto che “i pritani, spaventati, accettarono tutti di mettere ai voti la proposta, tranne Socrate, figlio di Sofronisco, il quale disse che non avrebbe fatto niente di illegale.”⁶⁶ Il tema etico dell’abbandono dei naufraghi, inscindibile da quello dell’assenza di una degna sepoltura in patria, non solo viene politicizzato fino alle estreme conseguenze, ma ingenera, nella crisi acuta del sistema democratico ateniese, anche un problema di natura giuridico-processuale. Il vero protagonista e burattinaio sullo scacchiere politico-giudiziario delle Arginuse fu senz’altro Teramene: la “inspiegabile negligenza commessa dalle ben 47 navi al comando dei navarchi Teramene e Trasibulo, incaricati da Trasillo del recupero, resta il vero punto oscuro di tutta la vicenda” e “può configurarsi solo come intenzionale trappola tesa agli strateghi da Teramene” per “decapitare il gruppo politico avverso”⁶⁷. Come evidenzia Marta Sordi, “il processo e la condanna degli strateghi vincitori delle Arginuse furono in effetti, fin dall’inizio e in tutte le fasi del dibattimento, il risultato di un’abile e spregiudicata azione demagogica, mirante a scatenare e a tenere sveglia l’emotività delle masse”⁶⁸. Era stato, d’altronde, lo stesso Teramene, all’indomani della prima seduta del processo, a sfruttare la festa delle Apaturie per inscenare uno spettacolo patetico di grande effetto teatrale: fece sfilare all’interno dell’Assemblea una processione di “uomini vestiti di nero e completamente rasati”, “proprio come se fossero parenti dei caduti” (*Elleniche*, I 7, 8), per impressionare e fomentare la folla e indurre così i membri del Consiglio, in particolare Calliseno, ad accusare in massa gli strateghi⁶⁹.

L’eliminazione degli avversari politici avviene a qualsiasi costo, persino quello di indebolire ulteriormente Atene e portarla alla sconfitta finale⁷⁰. In definitiva, Teramene strumentalizza il caso dei naufraghi facendone oggetto della più bieca propaganda politica e antepoendo così gli interessi personali e della propria parte alla sopravvivenza stessa della democrazia⁷¹. Le conseguenze furono inesorabili, come testimonia Diodoro al termine del suo racconto: “Tale fu allora la follia del demo: eccitato iniquamente dai demagoghi scaricò la sua collera su uomini che meritavano non castigo, ma alti elogi e corone. Ben presto persuasori e persuasi ebbero a pentirsi, come investiti dallo sdegno del nume: i raggirati ricevettero il compenso della loro insipienza non molto tempo dopo, quando, vinti in guerra, soggiacquero non a uno, ma a trenta padroni”.⁷² Gli Ateniesi impararono a proprie spese la

lo sarà ancor di più se il vostro errore è costato la vita di un uomo.” L’orazione di Eurittolemo fornisce ulteriori significativi elementi per la ricostruzione degli eventi e il giudizio da assumere nei riguardi degli imputati (32): “In difesa degli uni e degli altri io non posso che dire questo: è stata proprio la tempesta a impedire l’esecuzione del piano predisposto dagli strateghi. Lo testimoniano coloro che sono riusciti a salvarsi da soli, tra i quali c’è uno dei nostri strateghi scampato alla morte su una nave in avaria, che adesso pretendono, per quanto avesse lui stesso, allora, bisogno di aiuto, che sia giudicato con lo stesso voto di chi non ha eseguito gli ordini ricevuti.”

⁶⁶ Senofonte, *Elleniche*, I 7, 15: οἱ δὲ πρυτάνεις φοβηθέντες ὁμολόγουν πάντες προθήσειν πλὴν Σωκράτους τοῦ Σωφρονίσκου· οὗτος δ’ οὐκ ἔφη ἀλλ’ ἢ κατὰ νόμον πάντα ποιήσειν.

⁶⁷ Pintaudi – Canfora 2010, pp. 90 e 92. Si vedano anche Sordi 1981, p. 12 e Bearzot 2015, p. 174.

⁶⁸ Sordi 1981, p. 6.

⁶⁹ Quella delle Apaturie era una “occasione propizia per sollecitare il risentimento popolare: in una ricorrenza che esaltava i legami familiari ancor più si acuiva il rimpianto per i dispersi in mare.” (Canfora 1984-1985, p. 511) Sulla festa delle Apaturie, con particolare riferimento all’iniziativa terameniana, si veda Daverio Rocchi 2002, pp. 184-185, note 8 e 9.

⁷⁰ Cfr. Sordi 1981, p. 12. La studiosa conclude il proprio intervento asserendo che “il processo delle Arginuse era stato solo la prima tappa necessaria” di un disegno organico più ampio.

⁷¹ Si leggano le accuse rivoltegli da Crizia in *Elleniche*, II, 3, 32-33 risalenti ad appena qualche anno dopo (403). In proposito cfr. Canfora 1984-1985, pp. 496-497 e 508.

⁷² Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XIII, 102, 5-103, 1: οὕτως δ’ ὁ δῆμος τότε παρεφρόνησε, καὶ παροξυνθεὶς ἀδίκως ὑπὸ τῶν δημαγωγῶν τὴν ὀργὴν ἀπέσκηψεν εἰς ἄνδρας οὐ τιμωρίας, ἀλλὰ πολλῶν ἐπαίνων καὶ στεφάνων ἄξιους. ταχὺ δὲ καὶ τοῖς πείσασιν καὶ τοῖς πεισθεῖσι μετεμέλησεν, οἷονεὶ νεμεσήσαντος τοῦ δαιμονίου· οἱ μὲν γὰρ ἐξαπατηθέντες ἐπίχειρα τῆς ἀγνοίας ἔλαβον μετ’ οὐ πολὺν χρόνον καταπολεμηθέντες οὐχ ὅψ’ ἐνὸς δεσπότης μόνον, ἀλλὰ τριάκοντα.

“follia”, la “collera” e la “insipienza” dimostrate: condannati a morte gli strateghi e persa la guerra, videro in frantumi anche la democrazia.

L’episodio delle Arginuse è una lente perfetta per osservare da vicino e, insieme, dall’interno la considerazione che i Greci – dovremmo dire più correttamente gli Ateniesi – avevano nei riguardi dei naufraghi, almeno quelli di guerra, una delle categorie umane che prendevano il mare e rischiavano la morte tra le onde. In tutte le fonti esaminate, ad eccezione non casuale del frammento papiraceo risalente al I sec. a.C., il naufrago è rappresentato non come ‘soggetto’ degno di *φιλανθρωπία* o di *humanitas* – così lo abbiamo progressivamente inquadrato a partire dall’etica stoica di Crisippo – destinatario di un sentimento di pietà e di rispetto in quanto essere umano, ma piuttosto ‘oggetto’ correlato a un interesse pubblico – politico, militare, economico, sociale, religioso – in virtù della sua identità di *πολίτης*. Non soltanto non è contemplata l’individualità della persona, funzionale unicamente alla costituzione di un corpo civico in armi per difendere la patria, ma lo stesso lessico impiegato rivela la mera ‘oggettività’ dell’azione di recupero (*ἀναιρέω* è il verbo prevalente nei diversi autori). Per quanto ad opera dei trierarchi fosse venuta a configurarsi, almeno in parte, una vera e propria omissione di soccorso (molti naufraghi erano ancora vivi, come conferma il sopravvissuto testimone in *Assemblea*⁷³), il soccorso, l’aiuto, l’assistenza, il salvataggio – ancorché inadempiti – non risultano tematizzati nei testi che tramandano l’accaduto. Non si fa il minimo accenno “a più generali norme di comportamento” né “ai concetti ‘superiori’ che noi introdurremmo inevitabilmente in un dibattito del genere⁷⁴: ma quanti discorsi politici greci fanno appello solo al vantaggio e alla convenienza, dove noi ci aspetteremmo un richiamo ai principi?”⁷⁵, ci ricorda Pietro Janni.

L’ottica differenziale con cui ci siamo accostati anche ai testi delle Arginuse, nell’intento di preservare quanto più possibile una prospettiva emica di ricerca, ci ha permesso di osservare e di riflettere sulla distanza tra noi e gli antichi, così marcata da farci avviare alla conclusione di questo percorso con una constatazione interrogativa. Gli Ateniesi, commettendo errori di cui ebbero presto a pentirsi e per ragioni lontanissime da quelle che muoverebbero noi contemporanei, mandarono a morte i presunti responsabili del mancato recupero dei cadaveri dei soldati morti combattendo in mare per la patria, ma anche dell’abbandono dei naufraghi ancora vivi e in attesa del soccorso da parte della propria flotta. Oggi, a tre secoli dall’Illuminismo, noi lasciamo morire i naufraghi, criminalizzandone gli spostamenti attraverso il Mediterraneo e ostacolando gli operatori umanitari che vogliono salvarne le vite. Le Arginuse – per ciò che possono simboleggiare – sono davvero una, o forse la questione contemporanea, mostrandoci l’insussistenza delle ragioni dell’umano di fronte allo strapotere di

⁷³ Anche quando vengono riferite indirettamente le parole del testimone, e dunque il suo punto di vista per così dire interno, Senofonte adopera lo stesso lemma e il contesto politico-sociale rimane immutato: “gli strateghi non avevano raccolto quelli che erano stati i migliori difensori della patria” (*οἱ στρατηγοὶ οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ἀρίστους ὑπὲρ τῆς πατρίδος γενομένους*).

⁷⁴ Potremmo dire che fa eccezione – e non è poco – il monito della condanna a morte di un innocente (cfr. *supra* nota 65).

⁷⁵ Janni 1994, p. 287, nota 4. Nella medesima pagina di questo studio fondamentale sull’etica marinara degli antichi, costruito secondo un’ottica di comparazione con la contemporaneità, Janni afferma significativamente “che *non una* fonte antica, greca o latina, ha lasciato il ricordo di [...] un caso di abnegazione e di eroismo da parte di un equipaggio, eroismo dettato da un senso preciso e rigido del dovere professionale, codificato in norme accettate da tutti.” Si veda inoltre, più in generale, Adkins 1987, p. 289: “le questioni di responsabilità morale sono confuse senza alcuna speranza di chiarificazione nei tribunali popolari ateniesi. I problemi importanti, come li definiremmo, sono accantonati; con l’appiglio ai valori tradizionali, pur portati al di là dei loro limiti, sono violate le esigenze delle leggi; e se i problemi importanti non riescono a trovare un ascoltatore, è illogico attendersi che siano date risposte importanti.”

spietate logiche politico-economiche. La loro storia ha punito i naufraghi e chi non li ha aiutati, noi paradossalmente andiamo oltre, quasi con un mantra: “punire i naufraghi e chi li aiuta”.

4. Lasciar morire i naufraghi. Epilogo della compassione.

“Ancora una volta, inevitabilmente, la cronaca si affaccia all’orizzonte dei testi classici. Troppi cadaveri infatti galleggiano a mezz’acqua, privi di onori funebri, nel mar Mediterraneo. Ecco perché queste antiche vicende di morti insepolti [...] escono dai tranquilli recinti della critica letteraria e della storia della cultura per entrare in quelli, assai più inquieti, della nostra coscienza politica e sociale. Ciò che sta avvenendo sotto i nostri occhi offende gli dèi, direbbero i Greci.”⁷⁶ Facendo nostre queste parole di Maurizio Bettini, è arrivato il momento di trarre le ultime conclusioni.

La complessa compagine delle condizioni del soccorso ai naufraghi nella Grecia antica, che abbiamo ricostruito nei capitoli precedenti fino a giungere alle Arginuse, ha rivelato effettivamente quanto la morale religiosa fosse discriminante per la condotta da assumere in circostanze di naufragio. Erano le stesse divinità, infatti, a disciplinare il trattamento da adottare nei confronti dei naviganti in pericolo, giudicando e discernendo i comportamenti empì o manchevoli da quelli osservanti “il sacro e il giusto”⁷⁷. E anche il contesto culturale entro cui si inscrivono i principi della nuova visione filantropica della società secondo il pensiero stoico resta legato ad una radice sostanzialmente religiosa⁷⁸. Oggi non crediamo più che sia un dio a regolare le dinamiche di salvataggio e accoglienza, così come quelle di abbandono, respingimento e punizione di chi attraversa il mare: queste dipendono dagli uomini, dai governi, dalle organizzazioni internazionali e dal progressivo avanzare delle tutele giuridiche; a dispetto di esse, si finanziano e si affinano repressivi strumenti di contenimento, si rimarcano i confini degli Stati sulle acque e si narra di invasioni transmarine da parte di clandestini, irregolari e criminali, mentre il cosmopolitismo, già a partire dalla riflessione etico-filosofica di Crisippo, potrebbe invece costituire un utopico orizzonte per un ripensamento delle relazioni umanitarie a livello internazionale. Il modello che si vorrebbe imperante è forse quello posidonico, che affondava le navi dei Feaci perché questi avevano riaccompagnato a casa il naufrago Odisseo divenendone complici?⁷⁹

⁷⁶ Bettini 2019, pp. 75-76.

⁷⁷ Euripide, *Elettra*, 1351. Cfr. cap. III, § 3.a.

⁷⁸ Cfr. Bettini 2019, pp. 68-69, 75-76, 78-79.

⁷⁹ Torna alla mente un episodio di qualche anno fa. Il 26 giugno 2019 Giorgia Meloni, allora nelle sole vesti di leader di Fratelli d’Italia (partito all’opposizione del cosiddetto governo Conte 1 con Matteo Salvini a capo del Ministero dell’Interno) pubblicava su Twitter (<https://twitter.com/GiorgiaMeloni/status/1143860644938166272>) un proprio video titolandolo “E ora affondiamo la #SeaWatch!”. Così, in primo piano, invocava: “Contro la volontà del governo italiano, dello Stato italiano e della sovranità italiana la Sea Watch viola i nostri confini, entra nelle acque territoriali italiane con l’obiettivo di portare gli immigrati clandestini che ha a bordo sul nostro territorio nazionale. Lo fa non solo contro il parere del nostro governo, lo fa anche contro il parere della Corte europea di Strasburgo che proprio ieri aveva detto che l’immigrazione non è un diritto degli esseri umani e che quindi quelle persone non potevano essere portate in Italia se il governo italiano non voleva. Allora io adesso mi aspetto che il governo italiano faccia rispettare quelle regole che le ong pensano di poter violare e a norma di diritto internazionale questo significa che la Sea Watch è una nave che deve essere sequestrata, che l’equipaggio deve essere arrestato, che gli immigrati che sono a bordo devono essere fatti sbarcare e rimpatriati immediatamente e che la nave deve essere affondata, come accade con le navi che non rispettano il diritto internazionale.” Ricordiamo tutti come andò a finire la dibattuta vicenda: qualche mese dopo, la Corte di Cassazione, rigettando la denuncia del pubblico ministero contro la liberazione della comandante della Sea-Watch Carola Rackete, nella pronuncia (Sentenza 6626/20 della Corte Suprema di Cassazione, terza sezione penale, 16 gennaio 2020, p. 11. Per un approfondimento della questione si veda De Vittor 2021.) affermò che “l’obbligo di prestare soccorso, dettato dalla

La questione è indubbiamente molto complicata e non si intende qui e adesso semplificarla promuovendo facili comparazioni, non di meno un articolo di Claude Calame⁸⁰, risalente a pochi anni fa, ci offre un ulteriore spunto per avanzare le ultime riflessioni: in esso viene illustrata la strumentale distorsione linguistica della mitologia greco-romana ad opera di Frontex, l'agenzia europea che fornisce supporto logistico alle forze di polizia per la gestione delle frontiere esterne dell'Unione. Il fine, secondo l'antropologo della Grecia antica, è quello di negare alle persone migranti l'accesso ai diversi paesi dell'UE in ragione della presunta illegalità dei loro movimenti, rafforzando blocchi e controlli repressivi lungo le stesse frontiere che si sta cercando sempre più di esternalizzare. Frontex ha così avviato diversificate operazioni di polizia mutuandone i rispettivi nomi dal mondo classico: Ariane, Pegasus, Hera, Hermes, Sophia, *mos majorum*, e persino una duplice nomenclatura per il dio del mare (Poseidon land e Poseidon sea). “Sous le couvert du polythéisme gréco-romain se dessine une sinistre géographie des contrôles policiers”, rafforzata dall'erezione di muri, recinzioni e fili spinati da Gibilterra all'est Europa. Calame conclude con lucida amarezza le sue osservazioni:

Mais, aux yeux de l'helléniste, le comble du cynisme dans l'euphémisme a été atteint en été 2013 avec l'opération *Zeus Xenios* [...]. Au nom du dieu de l'hospitalité des centaines de migrants sont harcelés et battus par la police (avec l'aide des milices d'Aube Dorée), enfermés dans des camps de rétention/concentration, et finalement expulsés [...]. Sous les noms des dieux et des héros grecs et latins, une politique visant en définitive à nier ce à quoi les anciens Grecs tenaient le plus: la qualité d'être humain.

Forse siamo passati da un eccesso ad un altro, rimasti ingabbiati all'interno di un'ennesima polarizzazione: dal rispecchiamento narcisistico con il quale abbiamo a lungo creduto di poter rintracciare nei testi classici la versione migliore di noi stessi, ad uno sfruttamento – quasi un saccheggio – portato a grottesche conseguenze e, come evidenzia lo studioso svizzero, piegato al servizio del peggiore cinismo. Lontani da qualsivoglia prospettiva idealizzante, abbiamo inteso invece valorizzare le discontinuità rispetto alle esperienze degli antichi, perché la loro lettura contribuisca a ‘decolonizzare’ i pregiudizi e le credenze di cui siamo portatori⁸¹.

Quello che continua ad avvenire sotto i nostri occhi sempre più assuefatti, secondo l'ottica greca – dicevamo – offenderebbe gli dèi, ma immaginiamo offenda ancor più il Dio dei cristiani, se si vuol prestar fede almeno alle parole del Padre della Chiesa Giovanni Crisostomo:

Λιμήν ἐστὶ τῶν ἐν ἀνάγκῃ ὁ ἐλεήμων· ὁ δὲ λιμήν τοὺς ναυαγίῳ περιπεσόντας ἅπαντας ὑποδέχεται, καὶ λύει τῶν κινδύνων· κἂν πονηροί, κἂν χρηστοί, κἂν ὁτιοῦν ὧσιν οἱ κινδυνεύοντες, εἴσω τῶν οἰκείων αὐτοὺς παραπέμπει κόλπων. Καὶ σὺ τοίνυν, ὁρῶν ἐπὶ τῆς γῆς τῷ τῆς πενίας ναυαγίῳ περιπεσόντα τὸν ἄνθρωπον, μὴ δίκαιζε, μηδὲ εὐθύνας ἀπαίτει, ἀλλὰ λύσον τὴν συμφορὰν.⁸²

L'uomo misericordioso è un porto per i bisognosi; il porto accoglie tutte le vittime di un naufragio e le libera dai pericoli: cattivi, buoni o qualunque cosa siano coloro che corrono pericoli, li accompagna nel suo seno.

convenzione internazionale SAR di Amburgo, non si esaurisce nell'atto di sottrarre i naufraghi al pericolo di perdersi in mare, ma comporta l'obbligo accessorio e conseguente di sbarcarli in un luogo sicuro (c.d. “place of safety”).” Potremmo sentirci forse rassicurati dal riscontrare che nella realtà le cose, per una volta, siano andate meglio che in una narrazione mitica di tremila anni fa.

⁸⁰ Calame 2016 (<https://blogs.mediapart.fr/claude-calame/blog/040116/migrant-es-et-frontex-la-politique-des-barbeles-aux-frontieres-de-l-ue-et-la-mythologie-greco-rom>).

⁸¹ Cfr. Marchese 2021, p. 75.

⁸² Giovanni Crisostomo, *De Lazaro, Concio II*, PG 48, 989. Ed. Migne 1857-1866.

Anche tu dunque, quando vedi sulla terra un essere umano precipitato nel naufragio della miseria, non giudicarlo, non esigere un rendiconto della sua vita, ma liberalo dalla sventura.

L'ἔλεος di Nausicaa e di tutti coloro che abbiamo visto compassionevoli verso i naufraghi si apre in questa omelia alla metafora del porto, che salva “i bisognosi” e “tutte le vittime di un naufragio”, liberandole dagli esiziali pericoli del mare. “L'uomo misericordioso” – dice Crisostomo – non fa differenze tra gli esseri umani: accoglie indistintamente tutti e li conduce al sicuro. Le ultime parole si rivolgono al cuore dell'intera comunità umana: l'invito universale a non giudicare “un uomo precipitato nel naufragio della miseria” si avvale icasticamente del paradigma del ναύαγιον per rappresentare l'immagine della sventura, di quella πένια che oggi è ancora la causa prima della disperazione di chi è disposto a tutto, persino agli oscuri abissi del mare, pur di raggiungere o preservare la propria dignità. Valore universale, articolo primo nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, “la dignità umana è inviolabile” e “deve essere rispettata e tutelata”⁸³: da essa discendono il diritto alla vita e il principio della solidarietà che unisce e non dis-crimina, tra gli uomini persi in mare, *sommersi* e *salvati*. Ci sembra di potere riconoscere già nell'antichissima “legge tra gli uomini che impone di ricevere i supplici naufraghi, rivestirli e dare loro doni ospitali”⁸⁴ i termini di un modello culturale dell'umano non realizzato, eppure – oggi più che mai – riconducibile a quei principi di responsabilità morale verso l'umanità presente e futura che il diritto non basta a garantire.

⁸³ Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, CAPO I, DIGNITÀ, Articolo 1: Dignità umana.

⁸⁴ Euripide, *Ciclope*, 299-301.

Bibliografia

Edizioni critiche

ANDERSON 1996⁷

W.S. Anderson, *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*, Stuttgartiae-Lipsiae 1996⁷

AUJOULAT-LAMOUREUX 2004

N. Aujoulat – J. Lamoureux, *Synésios de Cyrène*, IV, I, Paris 2004

AUSTIN-KASSEL 1991

C. Austin – R. Kassel, *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Berlin, 1991

BASTIANINI-DECLEVA CAIZZU-FUNGHU 1989

G. Bastianini – F. Decleva Caizzi – M.S. Funghi, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 1.1, Firenze 1989

BECKBY 1965-1968

H. Beckby, *Anthologia Graeca*, München 1965-1968

BERNABÉ 1987

A. Bernabé, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, I, Leipzig 1987

BRÉMOND-MATHIEU 1963

É. Brémond – G. Mathieu, *Isocrate. Discours*, vol. 1, Paris 1963

BURNET 1968

J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford 1968

BUETTNER-WOBST 1967

T. Buettner-Wobst, *Polybius. Historiae*, Stuttgart 1967

CASTIGLIONI 2021

B. Castiglioni, *Euripide. Elena*, Milano 2021

CHAMBRY 1927

É. Chambry, *Ésope. Fables*, Paris 1927

DIGGLE 1981-1984

J. Diggle, *Euripidis fabulae*, voll. 1-2, Oxford 1981-1984

DILTS 1971

M.R. Dilts, *Heraclidis Lembi excerpta politiarum*, Durham 1971

DILTS-MURPHY 2018

M.R. Dilts – D.J. Murphy, *Antiphontis et Andocidis Orationes*, Oxford 2018

FEDELI 1965

P. Fedeli, *M. Tulli Ciceronis De officiis libri tres*, Milano 1965

GARNAUD 1991

J.P. Garnaud, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Les Belles Lettres, Paris 1991

GENTILI-PRATO 1988²

B. Gentili – C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Leipzig 1988²

GEYMONAT 2008

M. Geymonat, *P. Vergili Maronis Opera*, Roma 2008

HARL-MARROU 1960-1970

M. Harl – H.I. Marrou – C. Matray – C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, 3 vols., Paris 1960-1970

JONES-POWELL 1967-1970

H.S. Jones – J.E. Powell, *Thucydidis historiae*, 2 vols., Oxford 1942 (repr. 1:1970; 2:1967)

KASTER 2022

R.A. Kaster, *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII ; De clementia libri II ; Apocolocyntosis*, Oxford 2022

LLOYD JONES-WILSON 1990

H. Lloyd-Jones - N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford 1990

LUZZATTO-LA PENNA 1986

M.J. Luzzatto – A. La Penna, *Babrii Mythiambi Aesopei*, Leipzig 1986

MACLEOD 1972-1987

M.D. Macleod, *Luciani opera*, voll. I-IV, Oxford 1972-1987

MAIR 1963

A.W. Mair, *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, Cambridge, Mass. 1928 (repr. 1963)

MARCHANT 1968-1970

E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, voll. I e IV, Oxford 1900-1910 (repr. 1968-1970)

MASCIALINO 1964

L. Mascialino, *Lycophronis Alexandra*, Leipzig 1964

MIGNE 1857-1866

J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, MPG, 48, Paris 1857-1866

MONDÉSERT 1949

C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, Paris 1949

MÜLLER 1841-1870

K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG)* 3, Paris 1841-1870

NAUCK 1964

A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Supplementum continens nova euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell*, Hildesheim 1964

PAGE 1967

D.L. Page, *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962 (repr. 1967, 1st edn. corr.)

PAGE 1972

D. Page, *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxford 1972

PEEK 1955

W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, I, Berlin 1955

PFEIFFER 1949

R. Pfeiffer, *Callimachus*, Oxford 1949

PLEKET-STROUD 1979

H.W. Pleket – R.S. Stroud, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XXVI (1976-1977), Alphen 1979

PONTANI 2010

F. Pontani, *Scholia graeca in Odysseam. II Scholia ad libros γ-δ*, Roma 2010

POUILLOUX-ROESCH-MARCILLET JAUBERT 1987

J. Pouilloux – P. Roesch – J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre XIII. Testimonia salamina 2. Corpus épigraphique*, Paris 1987

PRIVITERA 2001⁴

G.A. Privitera, *Pindaro. Le Istmiche*, Milano 2001⁴

RADT 1977

S. Radt, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, Göttingen 1977

RADT 2002

S. Radt, *Strabons Geographika*, Band 1, Prolegomena, Buch I-IV: Text und Übersetzung, Göttingen 2002

REARDON 2004

B.P. Reardon, *Charitonis Aphrodisiensis de Callirhoe narrationes amatoriae*, Munich-Leipzig 2004

REYNOLDS 1965

L.D. Reynolds, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, voll. I-II, Oxford 1965

SERRA 2018

G. Serra, *Pseudo-Senofonte. Costituzione degli Ateniesi*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2018

SOLMSEN 1970

F. Solmsen, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford 1970

SPIRO 1967

F. Spiro, *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 vols., Leipzig 1967

VIAN-DELAGÉ 2019

F. Vian – É. Delage (texte trad. et indexé), *Apollonios de Rhodes. Les Argonautiques*, préfacée par G. W. Most, annotée par L. de Chantal, Paris 2019

VOGEL 1964-1970

F. Vogel, *Diodorus. Bibliotheca Historica*, voll. I-VI, Stuttgart 1964-1970

VOIGT 1971

E.M. Voigt, *Sappho et Alcaeus*, Amsterdam 1971

VON ARNIM 1962

J. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vols. 1-2, Berlin 1893-1896 (repr. 1962)

VON DER MÜHLL 1962

P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basel 1962

YOUNG 1971

D. Young (post E. Diehl), *Theognis*, Leipzig 1971

WEST 1972

M.L. West, *Iambi et elegi Graeci*, Oxford 1972

WEST 1990

M.L. West, *Aeschyli Tragoediae*, Stuttgart 1990

WILSON 2015

N.G. Wilson, *Herodoti Historiae*, Oxford 2015

Studi

ADAM 1989

S. Adam, *Aspects de la sécurité de la navigation dans l'Antiquité grecque*, in G. Thuer (ed.), *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Ringberg, 24.-26. Juli 1985), Köln 1989, pp. 283-291

ADKINS 1987

A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, tr. it Roma-Bari 1987

AGAMBEN 2008

G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma 2008

ALEXIOU 2002²

M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, revised by D. Yatromanolakis and P. Roilos, Lanham 2002²

ALLAN 1999-2000

W. Allan, *Euripides and the sophists: society and the theatre of war*, in *Illinois Classical Studies*, 24-25, 1999-2000, pp. 145-156

ALLAN 2008

W. Allan (ed.), *Euripides. Helen*, Cambridge 2008

ALONI 1993

A. Aloni (a cura di), *Lirici greci. Poeti giambici*, Milano 1993

ALONI 2009

A. Aloni, *Poesia e biografia: Archiloco, la colonizzazione e la storia*, *Annali Online di Ferrara - Lettere* Vol. 1, 2009, pp. 64-103

AMBAGLIO 2008

D. Ambaglio, *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica. Libro XIII. Commento storico*, Milano 2008

AMENDOLA 2010

S. Amendola, *Tra terra e mare: l'esempio di Eschilo*, in S. Amendola – P. Volpe (a cura di), *Il mare e il mito*, Positano Myth Festival, Atti dell'incontro di studi, Li Galli, 5 e 6 settembre 2009, Napoli 2010, pp. 157-170

ANDREANI 1997

M. Andreani, *Il naufragio nei poemi omerici*, in *Patavium*, 5(10), 1997, pp. 89-118

ANDREANI 1998

M. Andreani, *Il naufragio nella «Storia Vera» di Luciano*, in *Patavium*, 6(11), 1998, pp. 133-147

ANDRISANO 1990-1993

A. Andrisano, *Sul primo epodo di Strasburgo* (Arch. fr. 79a, 7 ss. D.³ = Hipp. fr. dub. 115, 9 ss. W.²), in *Museum criticum*, XXV-XXVIII, 1990-1993, pp. 23-29

ANGELI BERNARDINI 2022

P.A. Bernardini, *Donne e dee nel Mediterraneo antico*, Bologna 2022

ANGELINI 2012

A. Angelini, *Spazio marino e metafore della morte nel mondo antico*, in F. Marzari – M. Bettini (a cura di), *Per un atlante antropologico della mitologia greca e romana*, Siena 2012, pp. 49-62

ANGELINI 2016

A. Angelini, *Il mare degli antichi e i suoi pericoli. Tra gorgi, stretti e rupi cozzanti*, in *Biblos*, Numéro 2, 3^a Série, 2016, pp. 79-94

ARRIGHETTI 2007

G. Arrighetti (a cura di), *Esiado. Opere*, Milano 2007

ASSAËL 1990

J. Assaël, *L'image de la submersion de Troie dans les Troyennes d'Euripide*, in *Revue des Études Anciennes*, XCII, 1990, pp. 17-28

AVEZZÙ-DONADI 1985

E. Avezzi – F. Donadi (a cura di), *Dione di Prusa. Il cacciatore*, Venezia 1985

AVEZZÙ 1993

E. Avezzi (a cura di), *Platone. Apologia di Socrate*, Venezia 1993

BAINES 1990

J. Baines, *Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, 76, 1990, pp. 55-72

BAKKER 2013

E.J. Bakker, *The Meaning of Meat and the Structure of Odyssey*, Cambridge 2013

BARIGAZZI 1975

A. Barigazzi, *Una nuova lettera di Epicuro in Diogene d'Enoanda?*, in *Prometheus*, I, 1975, pp. 99-116

BASTA DONZELLI 1978

G. Basta Donzelli, *Studio sull'Elettra di Euripide*, Catania 1978

BATTEZZATO 2010

L. Battezzato (a cura di), *Euripide. Ecuba*, Milano 2010

BATTEZZATO 2018

L. Battezzato, *Euripides. Hecuba*, Cambridge 2018

BEARZOT 2012

C. Bearzot, *I greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Roma 2012

BEARZOT 2015

C. Bearzot, *Diodoro sul processo delle Arginuse*, in U. Bultrighini – E. Dimauro (a cura di), *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio*, Lanciano 2015, pp. 173-195

BEAULIEU 2016

M.C. Beaulieu, *The sea in the Greek imagination*, Philadelphia 2016

BELLONI 1988

L. Belloni (a cura di), *Eschilo. I Persiani*, Milano 1988

BENEDETTI 1996

C. Benedetti (a cura di), *Esopo. Favole*, introduzione A. La Penna, Milano 1996

BENVENISTE 2001²

É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Torino 2001²

BERNO 2015

F.R. Berno, «*Naufragar m'è dolce in questo mare*». *Filosofi e naufraghi, da Lucrezio a Seneca (e Petronio)*, in *Maia*, 67. 2, 2015, pp. 282-297

BETRÒ 1990

M.C. Betrò (a cura di), *Racconti di viaggio e di avventura dell'antico Egitto*, Brescia 1990

BETTINI 1992

M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Bari 1992

BETTINI 2017

M. Bettini, *A che servono i Greci e i Romani?*, Torino 2017

BETTINI 2019

M. Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Torino 2019

BETTINI-SHORT 2014

M. Bettini – W.M. Short, *Introduzione a M. Bettini – W.M. Short (a cura di), Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 7-19

BIANCHI 2013

U. Bianchi, *Aspetti universalistici di Roma repubblicana: Polibio e Roma, Panezio e Roma*, in *Chaos e Kosmos XIV* (rivista online – www.chaosekosmos.it), 2013, pp. 1-21

BIGA 2018

A.M. Biga, *Il prologo delle «Troiane» di Euripide: chi ha paura del naufragio dei Greci?*, in M. De Poli (a cura di), *Il teatro delle emozioni: la paura. Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi* (Padova, 24-25 maggio 2018), Padova 2018, pp. 265-277

BIONDI 1984

G.G. Biondi, *Il nefas argonautico. Mythos e logos nella Medea di Seneca*, Bologna 1984

BLUMENBERG 1985

H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985

BODÉÛS 1974

R. Bodéüs, *L'amour naturel du genre humain chez Cicéron*, in *Les Études Classiques*, XLII, 1974, pp. 50-57

BOLLACK 1982

J. Bollack, *Le désordre cosmique: le naufrage de la flotte (Agamemnon, 636 ss.)*, in *Quaderni di Storia*, 15, 1982, pp. 135-162

BONAZZI 2007

M. Bonazzi, *I sofisti*, prefazione di F. Trabattoni, Milano 2007

BRANCACCI 1994

A. Brancacci, *Cinismo e predicazione popolare*, in G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma 1994, vol. I, tomo III, pp. 433-455

BRANCACCI 2017

A. Brancacci, *Dione Crisostomo tra Cinismo, Stoicismo e Platone*, in F. Alesse – A. Fermani – S. Maso (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma 2017, pp. 95-122

BRAUDEL 1998

F. Braudel, *Memorie del Mediterraneo*, trad. it. Milano 1998

BRULÉ 1978

P. Brulé, *La piraterie crétoise hellénistique*, Paris 1978

BRUNT 1973

P.A. Brunt, *Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics*, in Proceedings of the Cambridge Philological Society, New Series, No. 19 (199), 1973, pp. 9-34

BRUSS 2005

J. S. Bruss, *Hidden presences. Monuments, gravesites, and corpses in Greek funerary epigram*, Leuven 2005

BURIAN 2007

P. Burian (ed.), *Euripides. Helen*, Oxford 2007

BURNYEAT 2012

M.F. Burnyeat, *Did the ancient Greeks have the concept of human rights?*, in M.F. Burnyeat, *Explorations in ancient and modern philosophy*, Cambridge 2012, vol. II, pp. 282-288

BURRIOT 1972

F. Burriot, *La considération accordée aux marins dans l'antiquité grecque. Époques archaïque et classique*, in *Revue d'histoire économique et sociale*, 50, 1972, pp. 7-40

BUXTON 1992

R.G.A. Buxton, *Iphigénie au bord de la mer*, in *Pallas*, XXXVIII, 1992, pp. 209-215

CAIRNS 1993

D.L. Cairns, *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford 1993

CAIRNS 2019

D.L. Cairns, *Introduction. Emotion History and the Classics*, in D.L. Cairns (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London-New York 2019, pp. 1-15

CALZECCHI ONESTI 1963

R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Odissea*, prefazione di F. Codino, Torino 1963

CAMPETELLA 1995

M. Campetella, *Gli epigrammi per i morti in mare dell'Antologia Greca: il realismo, l'etica e la Moira*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata*, 28, 1995, pp. 47-86

CAMPETELLA 1997

M. Campetella, *Le concezioni sulla morte in mare e sui naufragi negli epigrammi dell'Antologia Greca: alcune considerazioni antropologiche*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata*, 30-31, 1997, pp. 293-308

CANFORA 1984-1985

L. Canfora, *Il processo agli strateghi*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, 2, Napoli 1984-1985, pp. 495-517

CANFORA 2016

L. Canfora, *Mediterraneo, una storia di conflitti*, Roma 2016

CANFORA ET ALII 2001

L. Canfora – C. Jacob – R. Cherubina – L. Citelli – M. L. Gambato et alii (a cura di), *Ateneo. I deipnosophisti: i dotti a banchetto*, 4 voll., Roma 2001

CANTARELLA 2021

E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Roma 2021

CANTARELLA-ALBINI 2007

R. Cantarella – U. Albinì – V. Faggi – M. Cavalli et alii (a cura di), *Sofocle. Le tragedie*, Milano 2007

CARAWAN 2007

E. Carawan, *The Trial of the Arginousai Generals and the dawn of 'Judicial Review'*, in *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 10, 2007, pp. 19-56

CASERTANO 2020

G. Casertano, *Platone e il mare*, in *Archai*, 29, 2020, pp. 1-30

CASSANO 2007²

F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari 2007²

CÀSSOLA 1975

F. Càssola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975

CASSON 1971

L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Baltimore 1971

CASTIGLIONI 2021

B. Castiglioni (a cura di), *Euripide. Elena*, Milano 2021

CATTANEO 2018

C. Cattaneo, *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Milano 2018

CAVALLI 1998

M. Cavalli (a cura di), *Apollodoro. Biblioteca*, Milano 1998

CAVAZZUTI 2004

L. Cavazzuti, *La pirateria nella navigazione antica*, in M. Giacobelli (a cura di), *Lezioni Fabio Facenna: conferenze di archeologia subacquea (III-V ciclo)*, Bari 2004, pp. 45-58

CENTANNI 2007

M. Centanni (a cura di), *Eschilo. Le tragedie*, Milano 2007

CEVA 1996

M. Ceva (a cura di), *Senofonte. Elleniche*, Milano 1996

CHANTRAINE 2009³

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 2009³

CHRISTENSEN 2019

J.P. Christensen, *Revising Athena's rage: Cassandra and the Homeric appropriation of nostos*, in *Yearbook of Ancient Greek Epic*, 3, 2019, pp. 88-116

CIANI 1994

M. G. Ciani (a cura di), *Omero. Odissea*, commento di E. Avezzù, Venezia 1994

CICCOLELLA 2012²

F. Ciccolella (a cura di), *Achille Tazio. Leucippe e Clitofonte*, Alessandria 2012²

CLOCHÉ 1919

P. Cloché, *L'affaire des Arginuses (406 avant J.-C.)*, in *Revue Historique*, 130, 1, 1919, pp. 5-68

CODINO 1965

F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino 1965

COLONNA-BEVILACQUA 2006

A. Colonna - F. Bevilacqua (a cura di), *Erodoto. Le storie*, Torino 2006

CONACHER 1998

D. J. Conacher, *Euripides and the Sophists: some dramatic treatments of philosophical ideas*, London 1998

CONCA-MARZI-ZANETTO 2005

F. Conca – M. Marzi – G. Zanetto (a cura di), *Antologia Palatina*, vol. I (libri I-VII), Torino 2005

CORCELLA 1993

A. Corcella (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro IV (La Scizia e la Libia)*, testo critico di S.M. Medaglia, trad. A. Fraschetti, Milano 1993

CORDIANO-ZORAT 2004

G. Cordiano – M. Zorat (a cura di), *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica*, vol. I, Milano 2004

CORREA 2018

S. Correa, «*Naufragium antequam nauem ascenderem feci*»: naufragio, escritura y autoejemplaridad en las *Epistulae Morales de Séneca*, in *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 38.1, 2018, pp. 41-57

CORTELAZZO-ZOLLI 1999

M. Cortelazzo – P. Zolli, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Bologna 1999

CORVISIER 1999

J.N. Corvisier, *Le naufrage au temps d'Ulysse*, in C. Buchet – C. Thomasset (ed.), *Le naufrage. Actes du colloque tenu à l'Institut Catholique de Paris (28-30 janvier 1998)*, Paris 1999, pp. 17-32

CORVISIER 2022²

J.N. Corvisier, *Les Grecs et la mer*, Paris 2022²

COUILLOUD 1974

M.-T. Couilloud, *Les Monuments Funéraires De Rhénée*, in *Exploration archéologique de Délos faite par l'école Française d'Athènes*, XXX, Paris 1974

COZZO 1985

A. Cozzo, *Lavoro ed arricchimento negli Erga di Esiodo*, in *Studi Storici. Rivista Trimestrale dell'Istituto Gramsci*, XXVI, 1985, pp. 373-388

COZZO 1988

A. Cozzo, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma 1988

COZZO 2014

A. Cozzo, *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Trapani 2014

COZZO 2018

A. Cozzo, *Arruolare la natura in Erodoto*, in *Ὅμηρος: Ricerche di Storia Antica*, n.s. 10, 2018, pp. 218-232

COZZO 2020

A. Cozzo, *Phos in Omero: «uomo», oppure la più antica nozione greca di «persona»?* , in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S.124, 2020, pp. 19-27

CRISMANI 1997

D. Crismani, *Allegria di naufragi: i viaggi incantati del romanzo antico*, in S. Sconocchia – L. Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del Greco e del Latino II. Atti del II Seminario internazionale*

sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina (Trieste, 4-5 ottobre 1993), Bologna 1997, pp. 35-48

CROPP 2013

M. J. Cropp (ed.), *Euripides. Electra*, Oxford 2013

CURNIS 2003

M. Curnis, *Un topos quasi immancabile: la tempesta marina tra teatro e romanzo*, in M.G. Guglielmo – E. Bona (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria 2003, pp. 259-273

D'AMORE 2017

L. D'Amore, *Lesteia e nauagia: le paure dell'uomo greco sui mari*, in L. Chioffi – M. Kajava – S. Örmä (a cura di), *Il Mediterraneo e la Storia II*, Roma 2017, pp. 193-211

DAVERIO ROCCHI 2002

G. Daverio Rocchi (a cura di), *Senofonte. Elleniche*, Milano 2002

DAVIES 2014

M. Davies, *Badmouthing punished: the death of Locrian Ajax at Odyssey 4.499-511*, in M. Christopoulos – M. Païzi-Apostolopoulou (ed.), *Crime and punishment in Homeric and archaic epic. Proceedings of the 12th International Symposium on the Odyssey, Ithaca, September 3-7, 2013*, Ithaki 2014, pp. 223-234

DECLEVA CAIZZI 1986

F. Decleva Caizzi, *Il nuovo papiro di Antifonte*, in F. Adorno – F. Decleva Caizzi – F. Lasserre – F. Vendruscolo, *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze 1986, pp. 61-69

DEGANI 1970-1972

E. Degani, *Note al primo Epodo di Strasburgo*, in *Museum criticum*, V-VII, 1970-1972, pp. 63-80

DEGANI 1987

E. Degani, *Civiltà dei Greci*, vol. 2, Firenze 1987

DEJARDIN 2017

I. Dejardin, *Iphigénie en Tauride ou l'avènement du droit logique*, in P. Voisin – M. de Béchillon (ed.), *Lois des dieux, lois des hommes*, Paris 2017, pp. 235-248

DE JONG 2001

I. De Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001

DEL CORNO 1978

D. Del Corno, *Le avventure del falso mendico (Odissea XIV, 192-359)*, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 20, 1978, pp. 835-845

DEL CORNO 1985

D. Del Corno (a cura di), *Euripide. Medea – Ippolito*, trad. R. Cantarella, introduzione, note e commento M. Cavalli, Milano 1985

DEL CORNO 2002⁵

D. Del Corno (a cura di), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano 2002⁵

DELLA TERZA 1993

D. Della Terza, *Navis fragium: la catastrofe come prolessi o conclusione epifanica dell'evento narrato*, in L. Sannia Nowé – M. Viridis (a cura di), *Naufragi*, Atti del Convegno di Studi (Cagliari 8-9-10 aprile 1992), Roma 1993, pp. 213-229

DE MARTINO 2011⁴

E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 2011⁴

DE MARTINO-VOX 1996

F. De Martino – O. Vox, *Lirica greca, tomo II: Lirica ionica*, Bari 1996

DEMETRIOU 2012

D. Demetriou, *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean. The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*, Cambridge 2012, pp. 1-14

DERIU 2020

M. Deriu, *Nēsoi. L'immaginario insulare nell'Odissea*, Venezia 2020

DE SALVO 1992

L. De Salvo, *Responsabilità dell'armatore. Casi di naufragio e di getto*, in L. De Salvo, *Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano. I 'corpora naviculariorum'*, Messina 1992, pp. 343-352

DESIDERI 1978

P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978

DESIDERI 2000

P. Desideri, *City and Country in Dio*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, pp. 93-107

DE SOUZA 1999

P. De Souza, *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1999

DETTORI 1997

E. Dettori, *Ναυαγ-/ναυηγ-, una iscrizione e alcune forme di ἄγνυμι*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione Filologico-Letteraria*, 19, 1997, pp. 279-317

DE VITTOR 2021

F. De Vittor, *Questioni di interpretazione e applicazione delle Convenzioni internazionali sulla sicurezza in mare: il fermo amministrativo della nave Sea-Watch 4 al vaglio della giustizia amministrativa siciliana*, in A. Sciurba – M. Starita (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminalizzazione del soccorso in mare*, Palermo 2021, pp. 103-115

DI BENEDETTO 1992²

V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1992²

DI BENEDETTO 2002

V. Di Benedetto, *Conoscere o regnare?*, in *Prometheus*, XXVIII, 3, 2002, pp. 193-218

DI BENEDETTO 2010

V. Di Benedetto (a cura di), *Omero. Odissea*, Milano 2010

DI BENEDETTO-CERBO 1998

V. Di Benedetto – E. Cerbo (a cura di), *Euripide. Troiane*, Milano 1998

DI CINTIO 2020

L. Di Cintio, *Il naufragio e la Lex Raetica Curiensis. Un caso particolare di epitome*, in *KOINΩNIA*, 44/I, 2020, pp. 465-491

DI NINO 2010

M.M. Di Nino, *La lingua dei nauagika*, in M.M. Di Nino, *I fiori campestri di Posidippo*, Göttingen 2010, pp. 77-186

D'IPPOLITO 1977

G. D'Ippolito, *Lettura di Omero. Il canto quinto dell'«Odissea»*, Palermo 1977

DI ROCCO 2006

E. Di Rocco, *Apostoli e pellegrini attraverso il mare*, in *La letteratura del mare*, Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Roma 2006, pp. 51-74

DI STEFANO MANZELLA 1997

I. Di Stefano Manzella, *«Avidum mare nautis»: antiche epigrafi sul naufragio*, in P.A. Gianfrotta (a cura di), *Archeologia subacquea, Studi, ricerche e documenti, vol. II*, Roma 1997, pp. 215-230

DI STEFANO MANZELLA 1999

I. Di Stefano Manzella, «*Avidum mare nautis*». *Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, tome 111, n. 1, 1999, pp. 79-106

DODDS 2003

E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Milano 2003

DONINI 2005²

G. Donini (a cura di), *Tucidide. Le Storie*, 2 voll., Torino 2005²

DRAGO 2010

A.T. Drago, *Il mare d'amore: storia di un topos nella letteratura greca*, in S. Amendola – P. Volpe (a cura di), *Il mare e il mito*, Positano Myth Festival, Atti dell'incontro di studi, Li Galli, 5 e 6 settembre 2009, Napoli 2010, pp. 111-126

DUNN 2017

F.M. Dunn, *Euripides and his Intellectual Context*, in L. K. McClure (ed.), *A companion to Euripides*, Chichester 2017, pp. 447-467

DUNSCH 2013

B. Dunsch, '*Describe nunc tempestatem*'. *Sea Storm and Shipwreck Type Scenes in Ancient Literature*, in C. Thompson (ed.), *Shipwreck in Art and Literature. Images and Interpretation from Antiquity to Present Day*, London 2013, pp. 42-59

DURBEC 2009

Y. Durbec, *Ajax et le naufrage de la flotte grecque : L'Alexandra de Lycophron*, v. 365-416, in *La Parola del Passato*, 64.365, 2009, pp. 128-136

ENIA 2017

D. Enia, *Appunti per un naufragio*, Palermo 2017

ERCOLANI 2010

A. Ercolani (a cura di), *Esiode. Opere e giorni*, Roma 2010

ERCOLES 2009

M. Ercoles, *L' inno a Poseidone attribuito ad Arione (PMG 939)*, in *Paideia*, 64, 2009, pp. 303-368

ERMETI 1976

A.L. Ermeti, *La nave geometrica di Pithecusa*, in *Archeologia Classica*, XXVIII, 1976, pp. 206-215

ERNOUT-MEILLET 2001⁴

A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001⁴

FABBRI 1995

S. Fabbri (a cura di), *Euripide. Supplici – Elettra*, Milano 1995

FENIK 1974

B. Fenik, *Studies in the Odyssey*, Wiesbaden 1974

FERNANDELLI 1996

M. Fernandelli, *Il prologo divino dell'Eneide (il prologo delle Troiane di Euripide e Aen. I, 34-52)*, in *Lexis*, 14, 1996, pp. 99-115

FERRARI 1989

F. Ferrari (a cura di), *Teognide. Elegie*, Milano 1989

FERRARI 1995

F. Ferrari (a cura di), *Senofonte. Ciropedia*, Milano 1995

FERRARI 2000⁵

F. Ferrari (a cura di), *Euripide. Ifigenia in Tauride-Ifigenia in Aulide*, Milano 2000⁵

FINLEY 1981

M. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981

FISHER 1992

N.R.E. Fisher, *Hybris, A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster 1992

FLORES 2008

M. Flores, *Storia dei diritti umani*, Bologna 2008, pp. 13-27

FO 2012

A. Fo (a cura di), *P. Virgilio Marone. Eneide*, note di F. Giannotti, Torino 2012

FOLEY 1978

H.P. Foley, "Reverse similes" and sex roles in the *Odyssey*, in *Arethusa*, XI, 1978, pp. 7-26

FORSDYKE 2021

S. Forsdyke, *Slaves and slavery in ancient Greece*, Cambridge 2021

FOWLER 1979

R.L. Fowler, *Reconstructing the Cologne Alcaeus*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, XXXIII, 1979, pp. 17-28

FRANCESCHINI 2018

A. Franceschini, *Nomi senza corpi e corpi senza nome. Epitafi per i naufraghi nel Mediterraneo*, in A. Camerotto – F. Pontani (a cura di), *XENIA. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, Milano-Udine, 2018, pp. 83-100

FRANCO 2003

C. Franco, *Cannibalismo per interposti animali*, in C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003, pp. 116-122

FRIEDRICH 1987

R. Friedrich, *Thrinakia and Zeus' ways to men in the Odyssey*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XXVIII, 1987, pp. 375-400

FRISK 1960-1972

H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960-1972

FUQUA 1991

C. Fuqua, *Proper behavior in the Odyssey*, in *Illinois Classical Studies*, XVI, 1991, pp. 49-58

FUSILLO 1997

M. Fusillo (a cura di), *Euripide. Elena*, Milano 1997

GALEOTTI 2020a

S. Galeotti, «*Exitio est avidum mare nautis*»: la «*miserrima naufragorum fortuna*» nell'antico Mediterraneo, in *JUS*, VI 4, 2020, pp. 87-141

GALEOTTI 2020b

S. Galeotti, *MARE MONSTRUM MARE NOSTRUM. Note in tema di pericula maris e trasporto marittimo nella riflessione della giurisprudenza romana (I secolo a.C. - III secolo d.C.)*, Napoli 2020

GALLAVOTTI 1970

C. Gallavotti, *Aiace e Pittaco nel carme di Alceo*, in *Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei classici greci e latini*, XVIII, 1970, pp. 3-29

GARBARINO 1997

G. Garbarino, *Naufragi e filosofi (a proposito dell'epistola 87 a Lucilio)*, in *Paideia*, 52, 1997, pp. 147-156

GARZYA 1989

A. Garzya (a cura di), *Sinesio di Cirene. Opere*, Torino 1989

GAUTHIER 1973

P. Gauthier, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, in *Ancient Society*, 4, 1973, pp. 1-21

GENTILI 1984a

B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1984

GENTILI 1984b

B. Gentili, *Pragmatica dell'allegoria della nave*, in B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1984, pp. 257-283

GEORGOUDI 1988a

S. Georgoudi, *La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione di Archeologia e Storia Antica*, 10, 1988, pp. 53-61

GEORGOUDI 1988b

S. Georgoudi, *Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques: les rites annuels*, in P. Gignoux (ed.), *La commémoration*, Louvain-Paris 1988, pp. 73-89

GERNET 1983

L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano 1983

GIAMMELLARO 2019

P. Giammellaro, *Il mendicante nella Grecia antica. Teoria e modelli*, Brescia 2019

GIGANTE LANZARA 2000

V. Gigante Lanzara (a cura di), *Licofrone. Alessandra*, Milano 2000

GIORDANO 1999a

M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico – Sezione filologico-letteraria, Quaderni 3*, 1999

GIORDANO 1999b

M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa 1999

GIRARD 1980

R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. Milano 1980

GIUSTA 1964-1967

M. Giusta, *I dossografi di etica*, voll. I-II, Torino 1964-1967

GOULD 1973

J.P. Gould, *Hiketeia*, in *The Journal of Hellenic Studies*, XCIII, 1973, pp. 74-103

GRASSI 2001

E. Grassi, *Il caso Cassandra*, in Schol(i)a: rivista quadrimestrale di letteratura greca e latina, 3.1, 2001, pp. 9-38

GREGORY 1999

J. Gregory, *Euripides: Hecuba. Introduction, Text, and Commentary*, Atlanta 1999

GRIESSMAIR 1966

E. Griessmair, *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck 1966

GRIFFIN 2013

M.T. Griffin, *Seneca on society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford 2013

GRILLI 1978

A. Grilli, *Il naufragio di Epicuro*, in Rivista critica di storia della filosofia, XXXIII, 1, 1978, pp. 116-118

GUARDUCCI 2005²

M. Guarducci, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma 2005²

GUIDORIZZI 2009

G. Guidorizzi (a cura di), *Lirici Greci. Saffo, Alceo, Anacreonte, Ibico*, Milano 2009

GULLO 2023

A. Gullo (a cura di), *Antologia Palatina. Epigrammi funerari (libro VII)*, Pisa 2023

HAINSWORTH 1982

J.B. Hainsworth (a cura di), *Omero. Odissea*, vol. II (libri V-VIII), trad. G.A. Privitera, Milano 1982

HALL 1987

E.M. Hall, *The Geography of Euripides' Iphigeneia among the Taurians*, in The American Journal of Philology, Vol. 108, No. 3, 1987, pp. 427-433

HAVELOCK 2003²

E.A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it. Roma-Bari 2003²

HEINZE 1996

R. Heinze, *La tecnica epica di Virgilio*, trad. it. Bologna 1996

HEIRMAN 2012

J. Heirman, *Space in archaic Greek lyric: city, countryside and sea*, Amsterdam 2012

HIGHET 1973

G. Highet, *The huntsman and the castaway*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XIV, 1973, pp. 35-40

HOEKSTRA 1984

A. Hoekstra, *Omero. Odissea*, vol. IV (libri XIII-XVI), trad. G.A. Privitera, Milano 1984

HOLST-WARHAFT 1992

G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London-New York 1992

HUGHES 1991

D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York 1991

HUNT 2001

P. Hunt, *The slaves and the generals of Arginusae*, in *The American Journal of Philology*, Vol. 122, No. 3, 2001, pp. 359-380

HUNTER-LAEMMLE 2020

R. Hunter – R. Laemmle (ed.), *Euripides. Cyclops*, Cambridge 2020

HURWIT 2011

J.M. Hurwit, *The shipwreck of Odysseus: strong and weak imagery in Late Geometric art*, in *American Journal of Archaeology*, Vol. 115, n. 1, 2011, pp. 1-18

HUXLEY 1952

H.H. Huxley, *Storm and Shipwreck in Roman Literature*, in *Greece and Rome: Journal of the Classical Association*, XXI, 1952, pp. 117-124

IERANÒ 2019

G. Ieranò, *Il mare d'amore. Eros, tempeste e naufragi nella Grecia antica*, Bari 2019

INWOOD 2005

B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005

JANNI 1993

P. Janni, *Marinai e guerrieri, da Omero all'età ellenistica* in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, pp. 79-89

JANNI 1994

P. Janni, *Sull'etica marinara degli antichi*, in *Storia poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, pp. 285-298

JANNI 1996

P. Janni, *Il mare degli antichi*, Bari 1996

JOURDAN 2020

C.A. Jourdan, *Entre monstros e naufrágios: o imaginário Grego sobre a morte no mar*, São Paulo 2020

JUNDZIŁŁ 1992

J. Jundziłł, *The ways of salvage from the shipwrecks in the Roman times*, in *Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas*, XVIII, 1993 pp. 81-88

KAMEN 2023

D. Kamen, *Greek slavery*, Berlin-Boston 2023

KANNICHT 1969

R. Kannicht, *Euripides Helena. II: Kommentar*, Heidelberg 1969

KASPRZYK-VENDRIES 2012

D. Kasprzyk – C. Vendries (ed.), *Spectacles et désordre à Alexandrie. Dion de Pruse, Discours aux Alexandrins*, Rennes 2012

KAUKHČIŠVILI 1981

T. Kaukhčišvili, *Aischylos' Perser und Herodot*, in E. Günther Schmidt (ed.), *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung*, Berlin 1981, pp. 193-200

KEARNS 2023

E. Kearns (ed.), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford 2023

KOVACS 2018

D. Kovacs (ed.), *Euripides. Troades*, Oxford 2018

LABRIOLA-MARTINO-ORSI 1988

I. Labriola – P. Martino – D.P. Orsi (a cura di), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica (libri XI-XV)*, Palermo 1988

LANZA 1993

D. Lanza, *Pius Ulixes*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, vol. I, Roma 1993, pp. 9-18

LELLI 2019

E. Lelli (a cura di), *Epitaffi greci. La Spoon River ellenica di W. Peek*, trad. F. Mosino, prefazione di G. Guidorizzi, Milano 2019

LELLI-PISANI 2017

E. Lelli – G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Firenze-Milano 2017

LENTANO 2021

M. Lentano, *Straniero*, Roma 2021

LENTINI 2001

G. Lentini, *La nave e gli ἑταῖροι: in margine ad Alceo fr. 6, 73, 208a V*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 46, 2001, pp. 159-170

LESKY 1947

A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien 1947

LÉTOUBLON 1993

F. Létoublon, *Les perils de la mer: tempêtes et pirates*, in F. Létoublon, *Les lieux communs du roman. Steréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Leiden 1993, pp. 175-180

LEVI 2007³

P. Levi, *I sommersi e i salvati*, prefazione di T. Todorov, postfazione di W. Barberis, Torino 2007³

LI CAUSI 2012

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2012

LI CAUSI 2022

P. Li Causi, *In principio erano i mostri. Storie di entità orrifiche e minacciose nel mito dei Greci e dei Romani*, Roma 2022

LIDDELL-SCOTT 1940

H.G. Liddell – R. Scott – A.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, London 1940

LINARDI 2021

G. Linardi, *Puniti per le omissioni altrui. La criminalizzazione del soccorso in mare dalla prospettiva delle navi umanitarie bloccate in porto*, in A. Sciurba – M. Starita (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminalizzazione del soccorso in mare*, Palermo 2021, pp. 17-39

LINDENLAUF 2003

A. Lindenlauf, *The sea as a place of No Return in Ancient Greece*, in *World Archaeology*, 35, n. 3, 2003, pp. 416-433

LISSARRAGUE 1989

F. Lissarrague, *Il mare colore del vino*, in F. Lissarrague, *L'immaginario del simposio greco*, Roma-Bari 1989, pp. 129-146

LLOYD-JONES 1968

H. Lloyd-Jones, *The Cologne Fragment of Alcaeus*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, IX, 1968, pp. 125-139

LONEY 2019

A.C. Loney, *The Ethics of Revenge and the Meanings of the Odyssey*, Oxford 2019

LONGO 1976-1986

V. Longo (a cura di), *Luciano. Dialoghi*, vol. I-II, Torino 1976-1986

LORAUX 1981

N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981

MA 2000

J. Ma, *Public Speech and Community in the Euboicus*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, pp. 108-124

MACDONALD 1999

D.R. MacDonald, *The shipwrecks of Odysseus and Paul*, in *New Testament Studies*, 45.1, 1999, pp. 88-107

MANFREDINI 1984

A.D. Manfredini, *Una questione in materia di naufragio*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, 5, Napoli, 1984, pp. 2209-2225

MANNOCCHI 2023

F. Mannocchi, *Le madri di Tunisi che ora piangono quei figli perduti nel Mediterraneo*, in *La Stampa*, 10/01/2023 (<https://ristretti.org/migranti-le-madri-di-tunisi-che-ora-piangono-quei-figli-perduti-nel-mediterraneo>)

MANZONE 2021

M. Manzone, *Le conseguenze sulle navi commerciali coinvolte in operazioni di soccorso in mare: ripartizione dei costi e dei rischi*, in A. Sciurba – M. Starita (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminalizzazione del soccorso in mare*, Palermo 2021, pp. 119-131

MARCHESE 2019

R.R. Marchese, *Non nuocere, aiutare, non offendere. Rileggere il De officiis di Cicerone nel conflitto tra prossimi e lontani*, in *ClassicoContemporaneo*, 5, 2019, pp. 52-71

MARCHESE 2021

R.R. Marchese, *Per amore e per interesse. Moventi e modelli dell'azione benefica nella riflessione antica*, in *Classico Contemporaneo*, 7, 2021, pp. 51-81

MARCOTTE 2006

D. Marcotte, *Peripli nell'antichità: la sintassi greca del mare*, in *La letteratura del mare*, Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Roma 2006, pp. 37-50

MARZI 1991

M. Marzi (a cura di), *Isocrate. Opere*, vol. I, Torino 1991

MASARACCHIA 1999⁴

A. Masaracchia (a cura di), *Erodoto. La battaglia di Salamina. Libro VIII delle Storie*, Milano 1999⁴

MAZZOLDI 1997

S. Mazzoldi, *Cassandra, Aiace e lo ξόανov di Atena*, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N.S.55, 1997, pp. 7-22

MCCLURE 2017

L.K. McClure (ed.), *A companion to Euripides*, Chichester 2017

MEDAS 2022

S. Medas, *Nautica antica. Itinerari nel mondo della navigazione, tra storia, archeologia ed etnografia*, Roma-Bristol 2022

MEDDA 1991

E. Medda (a cura di), *Lisia. Orazioni (I-XV)*, Milano 1991

MEDDA-BATTEZZATO-PATTONI 2000⁶

E. Medda – L. Battezzato – M.P. Pattoni (a cura di), *Eschilo. Oresteia*, introduzione di V. Di Benedetto, Milano 2000⁶

MELE 1979

A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979

MERKELBACH 1967

R. Merkelbach, *Ein Alkaios-Papyrus*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1, 1967, pp. 81-95

MEROLA 2017

G.D. Merola, *La tutela del naufrago nell'impero romano*, in L. Chioffi – M. Kajava – S. Örmä (a cura di), *Il Mediterraneo e la Storia II*, Roma 2017, pp. 179-191

MILAZZO 1980

A.M. Milazzo, *Variazioni e tecnica allusiva nelle citazioni omeriche di Dione Crisostomo, Or. 7*, in *Orpheus*, N.S. I, 1980, pp. 459-475

MIRTO 2019

G. Mirto, *La sepoltura delle vittime delle frontiere in Italia*, in *Lares*, Gennaio-Aprile 2019, Vol. 85, pp. 49-84

MIRTO 2007

M.S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007

MONTALE 1996

E. Montale, *Gozzano dopo trent'anni* (1951), in G. Zampa (a cura di), *Eugenio Montale. Il secondo mestiere. Prose 1920-1979*, Milano 1996, pp. 1270-1280

MONTANARI 2004²

F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004²

MONTEVECCHI 1989

F. Montevecchi, *A proposito di alcune burrasche e disastri navali avvenuti in Mediterraneo nell'antichità*, in M. Sordi (a cura di), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Contributi dell'Istituto di Storia antica, XV, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989, pp. 22- 34

MONTIGLIO 2005

S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago 2005

MUREDDU 2003

P. Mureddu, *Gli stracci di Menelao. Polemica ed autoironia nell'Elena di Euripide*, in *Philologus. Zeitschrift für Antike Literatur und Ihre Rezeption*, 147 (2), 2003, pp. 191-204

MUSTI-BESCHI 1982

D. Musti – L. Beschi (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Milano 1982

MUSTI 2017⁵

D. Musti (a cura di), *Polibio. Storie (Volume primo, libri I-II)*, trad. M. Mari, Milano 2017⁵

NAPOLITANO 2003

M. Napolitano (a cura di), *Euripide. Ciclope*, introduzione di L. E. Rossi, Venezia 2003

NARDUCCI 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989

NAZZARO 2006

A.V. Nazzaro, *Il mare nella letteratura patristica*, in *La letteratura del mare*, Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Roma 2006, pp. 93-112

NICOLAI 2016

R. Nicolai, *La tragedia e i confini del mondo. Limiti geografici e limiti linguistici*, in F.J. Gonzàles Ponce – F.J. Gòmez Espelosin – A.L. Chàvez Reino (a cura di), *La letra y la carta. Descripción verbal y representación gràfica en los disenos terrestres grecolatinos. Estudios en honor de Pietro Janni*, Sevilla 2016, pp. 51-68

NICOLAI 2020

R. Nicolai, *Euripide nella preistoria: «Ifigenia in Tauride» e «Ciclope»*, in *Geographia Antiqua*, 29, 2020, pp. 21-41

NICOLOSI 2007

A. Nicolosi, *Ipponatte*, Epodi di Strasburgo. *Archiloco*, Epodi di Colonia (con un'appendice su P. OXY. LXIX 4708), Bologna 2007, pp. 1-93

NICOSIA 1992

S. Nicosia, *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia antica*, Palermo 1992

NICOSIA 2003

S. Nicosia, *L'identità di Ulisse*, in S. Nicosia (a cura di), *Ulisse nel tempo: la metafora infinita*, Venezia 2003, pp. 9-21

NICOSIA 2013

S. Nicosia, *Vietato piangere. La repressione del lutto nella Grecia antica e nella Sicilia moderna*, in S. Nicosia, *Ephemeris. Scritti efimeri*, Soveria Mannelli 2013, pp. 339-351

NIPPEL 1996

W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. I: Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 165-196

NOUSSIA 2001

M. Noussia (a cura di), *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, trad. M. Fantuzzi, Milano 2001

NUCCI 2013

M. Nucci, *Le lacrime degli eroi*, Torino 2013

NUZZO 2011

G. Nuzzo, *La cetra e il canto*, Palermo 2011

OLLER GUZMÁN 2008

M. Oller Guzmán, *Ifigenia ξενokτόνος*, in *Revista del Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana*, 30.1-2, 2008, pp. 223-240

O'SULLIVAN 2017

P. O'Sullivan, *Cyclops*, in L.K. McClure (ed.), *A companion to Euripides*, Chichester 2017, pp. 315-333

PADUANO 1982

G. Paduano (a cura di), *Sofocle. Tragedie e frammenti*, vol. II, Torino 1982

PADUANO 1986

G. Paduano, *Il nostro Euripide, l'umano*, Firenze 1986

PADUANO 1993

G. Paduano, *Naufragi epici, risucchi tragici*, in L. Sannia Nowé – M. Virdis (a cura di), *Naufragi*, Atti del Convegno di Studi (Cagliari 8-9-10 aprile 1992), Roma 1993, pp. 47-57

PADUANO-FUSILLO 1998

G. Paduano – M. Fusillo (a cura di), *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, trad. G. Paduano, Milano 1998

PADUANO 2005

G. Paduano, *La perdita dell'emozione epica. Lettura parallela del libro IX dell'Odissea e del Ciclope di Euripide*, in G. Paduano (a cura di), *Euripide. Il Ciclope*, Milano 2005, pp. 5-37

PADUANO 2007²

G. Paduano (a cura di), *Omero. Iliade*, Milano 2007²

PADUANO 2007

G. Paduano (a cura di), *Ovidio. Le metamorfosi*, introduzione di A. Perutelli, Milano 2007

PAPADOPOULOS 2021

I. Papadopoulos, *Dio Chrysostom's Euboicus as a rejection of Greco-Roman urban civilization*, in *Electryone*, 8.1, 2021, pp. 19-27

PARATORE 1978

E. Paratore (a cura di), *Virgilio. Eneide*, vol. I (libri I-II), Milano 1978

PARDINI 1995

A. Pardini, *Aiace, Cassandra e la corresponsabilità dei Greci (tra l'Ιλίου πέρσις, Euripide ed Alceo)*, in *Bollettino dei Classici*, Ser. 3a, 16, 1995, pp. 103-117

PARKER 1992

A.J. Parker, *Ancient Shipwrecks of the Mediterranean and the Roman Provinces*, Oxford 1992, pp. 1-30

PARKER 1996

R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1996

PARKER 2007

V. Parker, *Herodotus' use of Aeschylus' Persae as a source for the battle of Salamis*, in *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 82, 2007, pp. 2-29

PARKER 2016

L.P.E. Parker (ed.), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford 2016

PEPE 2008

L. Pepe, *Una vendetta 'sessuata': le Troiane euripidee tra mito, realtà politica e prassi giuridica*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 4a ser., VI 1, 2008, pp. 19-59

PERROTTA-GENTILI 1965²

G. Perrotta – B. Gentili, *Polimnia. Poesia greca arcaica*, Messina-Firenze 1965²

PETRUZZELLIS 1965

N. Petruzzellis, *Euripide e la sofistica*, in *Dioniso*, XXXIX, 1965, pp. 356-379

PICONE-BELTRAMI-RICOTTILLI 2009

G. Picone – L. Beltrami – L. Ricottilli, *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo 2009

PICONE-MARCHESE 2012

G. Picone – R.R. Marchese (a cura di), *Cicerone, De officiis. Quel che è giusto fare*, Torino 2012

PINTAUDI-CANFORA 2010

R. Pintaudi – L. Canfora, *PSI Laur. inv. 22013: retorica o romanzo?*, in G. Bastianini – A. Casanova (a cura di), *I papiri del romanzo antico. Atti del convegno internazionale di studi* (Firenze, 11-12 giugno 2009), Firenze 2010, pp. 81-93

POHLENZ 1967

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, voll. I-II, trad. it. Firenze 1967

POHLENZ 1970

M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, trad. it. Brescia 1970

PÒRTULAS AMBRÓS 2009

J. Pòrtulas Ambrós, *Le ragioni delle Danaidi*, in F. De Martino – C. Morenilla (ed.), *Teatro y sociedad en la antigüedad clásica, El teatro clásico en el marco de la cultura griega y su pervivencia en la cultura occidental. 12: Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica: legitimación e institucionalización política de la violencia*, Bari 2009, pp. 271-304

PRIVITERA 1981-1986

G.A. Privitera (ed.), *Omero. Odissea*, voll. I-VI, Milano 1981-1986

PRIVITERA 2001⁴

G.A. Privitera (ed.), *Pindaro. Le Istmiche*, Milano 2001⁴

PRIVITERA 2005

G.A. Privitera, *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*, Torino 2005

PULIGA 2023

D. Puliga, *I Greci, i Romani e... il mare*, Roma 2023

PURPURA 1985

G. Purpura, *Il regolamento doganale di Caunus e la lex Rhodia in D. 14, 2, 9*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo*, 38, 1985, pp. 273-331

PURPURA 1995

G. Purpura, *Il naufragio nel diritto romano: problemi giuridici e testimonianze archeologiche*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo*, 43, 1995, pp. 463-476

PURPURA 2002

G. Purpura, *Ius naufragii, sylai e lex rhodia. Genesi delle consuetudini marittime mediterranee*, *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo*, XLVII, 2002, pp. 275-292

RADICE 2002

R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti* (raccolti da H. Von Arnim), presentazione di G. Reale, Milano 2002

RAMIRES 2017

G. Ramires, *Gli occhi di Cassandra: breve storia letteraria di una violenza, tra omissioni, verecondia e stile allusivo*, in *Philologia Antiqua*, 10, 2017, pp. 99-107

REALE 1998

G. Reale (a cura di), *Platone. Gorgia*, Milano 1998

REDFIELD 1983

J.M. Redfield, *The Economic Man*, in C.A. Rubino – C.W. Shelmerdine (ed.), *Approaches to Homer*, Austin 1983, pp. 218-247

REED 2003

M. Reed, *Maritime traders in the ancient Greek world*, Cambridge 2003

RICCI 2006

C. Ricci, *Qui non riposa. Cenotafi antichi e moderni fra memoria e rappresentazione*, Roma 2006

RODIGHIERO 2015

A. Rodighiero, *Poseidone e Atena nel prologo delle «Troiane» di Euripide*, in F. De Martino – C. Morenilla (ed.), *El teatro clásico en el marco de la cultura griega y su pervivencia en la cultura occidental. 18, Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica: en el umbral de la obra: personajes y situaciones en el prólogo*, Bari 2015, pp. 237-261

ROISMAN 1997

J. Roisman, *Contemporary Allusions in Euripides' Trojan Women*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 3a ser., XV 1, 1997, pp. 38-47

ROMANI 1997

S. Romani (a cura di), *Esiòdo. Opere e giorni. Lo scudo di Eracle*, introduzione di G. Guidorizzi, Milano 1997

ROMÈ 1994

A. Romè, *Osservazioni ad Alceo Fr. 34V e H. Hom. XXXIII*, in *Studi Classici e Orientali*, Vol. 42, Pisa, Febbraio 1994, pp. 95-104

ROMERO RECIO 2000

M. Romero Recio, *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, Oxford 2000

RONCALI 1996

R. Roncali (a cura di), *Caritone di Afrodizia. Il romanzo di Calliroe*, Milano 1996

ROSEN 1990

R.M. Rosen, *Poetry and Sailing in Hesiod's «Works and Days»*, in *Classical Antiquity*, IX, 1, Apr. 1990, pp. 99-113

RÖSLER 1988

W. Rösler, *Formes narratives d'un mythe dans la poésie épique, la poésie lyrique et les arts plastiques: Ajax de Locres et les Achéens*, in C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, 201-209

ROSSI 1971a

L.E. Rossi, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, XVIII, 1971, pp. 69-94

ROSSI 1971b

L.E. Rossi, *Il Ciclope di Euripide come κῶμος 'mancato'*, in *Maia*, XXIII, 1971, pp. 10-38

ROUGÉ 1966

J. Rougé, *Le droit de naufrage et ses limitations en Méditerranée avant l'établissement de la domination de Rome*, in R. Chevallier (éd.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol* 3, Paris 1966, pp. 1467-1479

ROUGÉ 1975

J. Rougé, *La marine dans l'antiquité*, Paris 1975

RUSSELLO 1995

N. Russello (a cura di), *Euripide. Alceste – Eraclei*, introduzione di G. Zanetto, Milano 1995

SAÏD 1984

S. Saïd, *Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences?*, in *Ktèma*, IX, 1984, pp. 27-53

SCAFURO 2017

M. Scafuro, *Il tema del naufragio nel contesto culturale greco tardo geometrico*, in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi, Paestum 7-9 settembre 2016, Pandemos, 2017, pp. 1165-1172

SCANNAPIECO 2001

R. Scannapieco, *L'Euboico di Dione di Prusa: coscienza della crisi ed etica della filantropia*, in P. Volpe – F. Ferrari (a cura di), *Ricerche su Dione di Prusa*, Napoli 2001, pp. 99-153

SCAROLA 1986

M. Scarola, *Un naufragio da capelli (Petronio, Sat. 101-115)*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari*, XXIX, 1986, pp. 39-62

SCHIAPPOLI 1938

D. Schiappoli, *Il ius naufragii secondo il diritto della Chiesa*, in *Rivista del diritto della navigazione*, t. IV, I, 1938, pp. 137-157

SCHMIDT 1967-1969

J.H.H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, IV, Editio sterotypa, Amsterdam 1967-1969 [=Leipzig 1876-1886]

SCIURBA 2020

A. Sciurba, *Salvarsi insieme. Storia di una barca a vela sulla rotta dell'umanità*, Milano 2020

SCIURBA 2021

A. Sciurba, *Le parole dell'asilo: un diritto di confine*, Torino 2021

SCIURBA 2022a

A. Sciurba, *Il Mare di mezzo: storie di naviganti, di lotta per il diritto e di luci nel buio della frontiera*, in "Parolechiave" 1/2022, pp. 121-132

SCIURBA 2022b

A. Sciurba, *Disobbedienza civile o lotta per il diritto? Un bilancio di cinque anni di criminalizzazione del soccorso in mare*, in S. Anastasia – T. Pitch (a cura di), *Legalità, giustizia, disuguaglianze. Una crisi contemporanea*, Roma 2022, pp. 87-117

SCIURBA-STARITA 2021

A. Sciurba – M. Starita (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminalizzazione del soccorso in mare*, Palermo 2021

SEGAL 1992

C. Segal, *Divine justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios*, in *American Journal of Philology*, 113.4, 1992, pp. 489-518

SHIELDS 1917

E.L. Shields, *The Cults of Lesbos*, Menasha 1917

SLATER 1976

W.J. Slater, *Symposium at sea*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXX, 1976, pp. 161-170

SNELL 1979-2008

B. Snell, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1979-2008

SOLINAS 1995

F. Solinas (a cura di), *Seneca. Lettere morali a Lucilio*, voll. I-II, prefazione di C. Carena, Milano 1995

SOMMERSTEIN 2019

A.H. Sommerstein (ed.), *Aeschylus. Suppliants*, Cambridge 2019

SORDI 1981

M. Sordi, *Teramene e il processo delle Arginuse*, in *Aevum*, LV, 1981, pp. 3-12

SOSSI 2016

F. Sossi, *Naufragi*, in F. Sossi, *Le parole del delirio. Immagini in migrazione, riflessioni sui frantumi*, Verona 2016, pp. 113-131

STAFFORD-TRÜPER-WOLF 2024

J. Stafford – H. Trüper – B. Wolf (ed.), *Moral Seascapes. On the Ethics and Aesthetics of Maritime Emergency*, Leuven 2024

STEINER 2012

D. Steiner, *Drowning sorrows: Archilochus fr. 13 W. in its performance context*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 52.1, 2012, pp. 21-56

STIEBER 2006

M.C. Stieber, *Beflowered with beauty: the imagery of Ag. 659-60*, in *Scripta Classica Israelica*, 25, 2006, pp. 25-49

STRUFFOLINO 2003

S. Struffolino, *L'evoluzione dell'apostrofe al passante nelle iscrizioni d'età ellenistico-romana*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, LVI, 1, gennaio-aprile 2003, pp. 99-103

STRUFFOLINO 2010

S. Struffolino, *La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca*, in A. Inglese (a cura di), *Epigrammata: iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di Giancarlo Susini*, Tivoli 2010, pp. 345-375

SUSANETTI 2007

D. Susanetti, *Controversie teologiche*, in D. Susanetti, *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia*, Roma 2007, pp. 145-183

SWAIN 2000

S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000

SWIFT 2019

L. Swift, *Archilocus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Oxford 2019

TAMMARO 1988

V. Tammaro, *Spergiuri e naufragi*, in *Giornale filologico ferrarese*, XI, n. 3, 1988, pp. 57-58

TARDITI 1969

G. Tarditi, *L'ἀσέβεια di Aiace e quella di Pittaco*, in *Quaderni urbinati di cultura classica*, VIII, 1969, pp. 86-96

TCHERNIA 1997

A. Tchernia, *Tempêtes et naufrages*, in P. A. Gianfrotta – P. Pomey (éd.), *La navigation dans l'antiquité*, Aix-en-Provence 1997, pp. 36-46

TERZAGHI 1940

N. Terzaghi, *L'odio di Ipponatte e il primo Epodo di Strasburgo*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, XVII, 1940, pp. 217-235

TESSORE 2005

D. Tessore (a cura di), *Clemente Alessandrino. Il pedagogo*, Roma 2005

TRAPP 2000

M. Trapp, *Plato in Dio*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, pp. 213-239

TUCI 2002

P.A. Tuci, *La boulé nel processo agli strateghi della battaglia delle Arginuse: questioni procedurali e tentativi di manipolazione*, in D. Ambaglio (a cura di), *συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, Como 2002, pp. 51-85

VALVERDE SÁNCHEZ 2015

M. Valverde Sánchez, *El mito de la nave Argo y la primera navegación*, in *Revue des Études Anciennes*, 117.1, 2015, pp. 27-54

VAN WEES 1998

H. van Wees, *A brief history of tears: gender differentiation in archaic Greece*, in L. Foxhall – J. Salmon, *When men were men. Masculinity, power and identity in classical antiquity*, London 1998, pp. 10-53

VASSALLO PALEOLOGO 2018

F. Vassallo Paleologo, *Gli obblighi di soccorso in mare nel diritto sovranazionale e nell'ordinamento interno*, in *Questione Giustizia*, Fascicolo 2/2018, pp. 215-224

VEGETTI 2010⁸

M. Vegetti, *L'uomo e gli dei*, in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Bari 2010⁸, pp. 257-287

VENTRE 2023

D. Ventre (a cura di), *Omero. Odissea*, Milano 2023

VERNANT 1987

J.-P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, trad. it. Bologna 1987

VERNANT 2000

J.-P. Vernant, *La bella morte e il cadavere profanato*, in *L'individuo, la morte, l'amore*, trad. it. Milano 2000, pp. 35-73

VETTA 2001

M. Vetta, *Il naufragio di Odisseo*, in M. Vetta, *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 201-205

VEYNE 1989

P. Veyne, *Humanitas: Romani e no*, in A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari 1989, pp. 387-415

VIOLA 1999

F. Viola, *Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica*, in G. Pansini (a cura di), *Studi in memoria di Italo Mancini*, Napoli 1999, pp.621-641

VISIONÀ 2022

L. Visonà, «*Nave senza nocchiere in gran tempesta*»: *le naufrage de l'État selon Plutarque*, in *Ὅρμος*, 14, 2022, pp. 314-325

VOX-MONTELEONE-ANNIBALDIS 1987

O. Vox – C. Monteleone – G. Annibaldis (a cura di), *Storie d'amore antiche. Leucippe e Clitofonte, Dafni e Cloe, Anzia e Abrocome*, introduzione di L. Canfora, Bari 1987

WACHSMUTH 1967

D. Wachsmuth, *Πόμπιμος ὁ δαίμων, Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Berlin 1967

WEST 1978

M.L. West, *Commentary to Hesiod. Works and days*, Oxford 1978, pp. 136-365

WEST 1981

S. West (a cura di), *Omero. Odissea*, vol. I (libri I-IV), trad. G.A. Privitera, Milano 1981

WIEDEMANN 1981

T. Wiedemann, *Greek and Roman slavery*, London 1981

WILLIAMS 2007

B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it. Bologna 2007

YAMAGATA 1993

N. Yamagata, *Homeric morality*, Leiden-New York-Köln 1993

XYPNETOS 1982-1983

N.F. Xypnetos, *The Dioscuri as protectors of the navy*, in Πλάτων: Δελτίον τῆς Ἑταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων, XXXIV-XXXV, 1982-1983, pp. 23-48

ZACCAGNINO 2017

C. Zaccagnino, *Acqua di mare e sale nei riti purificatori greci*, in *Otium. Archeologia e Cultura del Mondo Antico*, Vol. 2, Article 2, 2017, (<https://www.otium.unipg.it/otium/article/view/11>)

ZAMBARBIERI 2002-2004

M. Zambarbieri, *L'Odissea com'è. Lettura critica*, voll. I-II, Milano 2002-2004

ZANETTO 1998

G. Zanetto (a cura di), *Euripide. Ciclope – Reso*, Milano 1998

ZANETTO 2003

G. Zanetto, *Posidippo tra naufragi e misteri*, in G. Bastianini – A. Casanova (a cura di), *Il papiro di Posidippo un anno dopo*, Atti del convegno internazionale di studi (Firenze 13-14 giugno 2002), N. S., 4, Firenze 2003, pp. 99-108

Sitografia

CALAME 2016

C. Calame, *Migrant-es et Frontex: la politique des barbelés aux frontières de l'UE et la mythologie gréco-romaine*, in Le Club de Mediapart, 2016

(<https://blogs.mediapart.fr/claude-calame/blog/040116/migrant-es-et-frontex-la-politique-des-barbeles-aux-frontieres-de-l-ue-et-la-mythologie-greco-rom>)

CATALDI 2016

G. Cataldi, *Diritto del mare*, in Diritto on line, Enciclopedia Treccani, 2016

([https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-del-mare_\(Diritto-on-line\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-del-mare_(Diritto-on-line)/))

CORTELAZZO 2022

M.A. Cortelazzo, *Carico residuale*, in *Le parole della neopolitica*, Magazine “Lingua Italiana”, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2022

(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/Neopolitica87.html)

DE MAURO 2014

Il Nuovo De Mauro, Dizionario della lingua italiana, Internazionale S.p.A., 2014

(<https://dizionario.internazionale.it/parola/naufrago>)

ERCOLES 2024

M. Ercoles, *Il poeta e il mare: canti dal Mediterraneo antico*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024

(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/U_Mare3.html)

GARULLI 2024

V. Garulli, «*Ma misi me per l'alto mare aperto*». *Epitafi per naufraghi nel mondo greco antico*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024
(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/O_Garulli9.html)

GRISOLIA 2024

R. Grisolia, *Il romanzo greco e il mare*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024
(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/L:Grisolia12.html)

LO FARO 2020

R.E. Lo Faro, *La qualificazione giuridica delle persone soccorse in mare*, in *Il mare dei diritti umani. Uno sguardo tecnico-giuridico sulle vicende del Mediterraneo*, Convegno, 4 ottobre 2019, Milano
(<https://www.giustiziainsieme.it/en/diritti-umani/1024-convegno-il-mare-dei-diritti>), 2020

MELONI 2019

G. Meloni, *E ora affondiamo la #SeaWatch!*, in Twitter 26 giugno 2019
(<https://twitter.com/GiorgiaMeloni/status/1143860644938166272>)

MILO 2024

D. Milo, *Il mare e il ritorno del passato: tra ricongiungimento e separazione degli affetti. Riflessioni sulla tragedia euripidea*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024
(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/R_Mare6.html)

MONTANARI 2024

F. Montanari, *Il mare epico e l'epica del mare*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024
(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/Z_Mare1.html)

STAMA 2024

F. Stama, *I pericoli del mare nella visione dei poeti della Commedia di mezzo e della Commedia nuova*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024
(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/Q_Mare7.html)

TADDEI 2024

A. Taddei, «*Come sulla corrente di un fiume*». *Formule di viaggio nell'Odissea*, in “*Mare non solo nostro*”. *Rotte, soglie, sconfinamenti dai classici alla contemporaneità*, Magazine “Lingua Italiana” in Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2024
(https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Mare_nostro/V_Mare2.html)

Giornale di Sicilia, articolo di redazione, 18 aprile 2024: *Messina, trovato cadavere in spiaggia: è il terzo in pochi giorni, si sospetta che le vittime siano i dispersi dell'ultima tragedia del mare* (<https://messina.gds.it/articoli/cronaca/2024/04/18/messina-trovato-cadavere-in-spiaggia-e-il-terzo-in-pochi-giorni-si-sospetta-che-le-vittime-siano-i-dispersi-dellultima-tragedia-del-mare-0ec8561a-afd1-4c75-9621-ea4821300af4/>)

Laboratorio di Antropologia e Odontologia Forense dell'Università degli Studi di Milano (Labanof), *L'antropologia per la dignità e i diritti umani* (<https://www.labanof.unimi.it/umanitario.html>)

Mem.Med – Memoria Mediterranea (<https://www.meltingpot.org/tag/mem-med/>)

Mem.Med, *Quando la memoria è un atto di rivendicazione politica. Un progetto per ricercare e identificare le persone disperse nel Mediterraneo*
<https://www.meltingpot.org/2023/12/mem-med-quando-la-memoria-e-un-atto-di-rivendicazione-politica/>

The Packard Humanities Institute (PHI) (<https://inscriptions.packhum.org/allregions>)

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), University of California, Irvine (<https://stephanus.tlg.uci.edu/>)

Vocabolario Treccani, s.v. *Naufragio* e *naufrago*
(<https://www.treccani.it/vocabolario/naufrago/?search=nàufrago%2F>)
(<https://www.treccani.it/vocabolario/naufragio/?search=naufràgio%2F>)