

GenerAzioni

Giorgio Belli dell'Isca

DERIVA, SOCCORSO, ABBANDONO

Essere naufraghi nella Grecia antica

Prefazione di Alessandra Sciorba



GENERAZIONI



**PALERMO
UNIVERSITY
PRESS**

GenerAzioni

Letteratura e altri saperi - 7

Giorgio Belli dell'Isca

Deriva, soccorso, abbandono. Essere naufraghi nella Grecia antica

Direttrici/Editors: Ambra Carta e Rosa Rita Marchese

Comitato scientifico: Giancarlo Alfano (Università di Napoli Federico II); Luisa Amenta (Università di Palermo); Alessandro Barchiesi (New York University); Alfredo Casamento (Università di Palermo); Matteo Di Gesù (Università di Palermo); Elisabetta Di Stefano (Università di Palermo); Sabrina Ferrara (Université de Tours); Dan Hanchey (Baylor University); Donatella La Monaca (Università di Palermo); Matteo Meschiari (Università di Palermo); Giusto Picone (Università di Palermo); Leonardo Samonà (Università di Palermo); Alden Smith (Baylor University); Natascia Tonelli (Università di Siena); Emanuele Zinato (Università di Padova)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-801-4

ISBN (online): 978-88-5509-804-5

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco.

Volume pubblicato con il contributo del Dottorato in Studi Umanistici del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università degli Studi di Palermo.

© Copyright 2025 New Digital Frontiers srl
Piazza Marina 29/34 – 90133 Palermo
www.unipapress.com

Indice

Prefazione

<i>Misconoscere la condizione umana e bandire l'humanum officium: il naufragio come cifra del nostro tempo</i>	11
ALESSANDRA SCIURBA	

Premessa	21
----------	----

Capitolo I

Morire in mare. Uomini e nomi del naufragio

1. Δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν. <i>La navigazione nell'antichità e la prospettiva esiodea</i>	33
2. <i>Il commercio marittimo e il marinaio-mercante, naufrago potenziale o effettivo</i>	45
3. <i>Naufraghi di guerra</i>	56
4. <i>Il lessico del naufragio in greco antico</i>	68
4.1 <i>La radice *nauagh-</i>	68
4.2 <i>Come venivano nominati i naufraghi in età arcaica?</i>	73
4.2.1 ἀλάομαι	75
4.2.2 πλάζω	82
4.2.3 ῥαίω e νήχω	85

Capitolo II

Narrazioni di naufragi e rappresentazioni di naufraghi

1. <i>Per un profilo del naufrago</i>	93
2. <i>Vedere i naufraghi. La muta eloquenza dei corpi</i>	94
3. <i>Il naufrago in scena. L'effetto prismatico dell'Elena e l'attraversamento dell'Odissea</i>	103

4. <i>La psicologia e le emozioni del naufrago</i>	117
5. <i>Corpi e tombe di naufraghi</i>	124
6. <i>Corpi e tombe di naufraghe</i>	136

Capitolo III

Il naufrago tra punizione divina e accoglienza condizionata

1. <i>Riaccompagnare a casa.</i> <i>La generosità illegittima dei Feaci e l'ira del dio</i>	143
2. <i>Il naufragio come punizione divina</i>	146
a) <i>L'Odissea e il movente religioso</i>	146
b) <i>Un caso esemplare: il naufragio di Aiace di Oileo</i>	156
c) <i>Un'evoluzione del paradigma: Aiace di Oileo nelle Troiane di Euripide</i>	162
d) <i>Il naufrago e il peso della responsabilità: il mito di Aiace di Oileo in epoca postclassica</i>	168
3. <i>L'accoglienza condizionata del naufrago</i>	179
a) <i>Il ruolo dei Dioscuri e l'omissione di soccorso</i>	180
b) <i>Naufragio e contaminazione</i>	190
c) <i>La salvezza di Odisseo naufrago</i>	199

Capitolo IV

Il naufrago tra persecuzione e accoglienza filantropica

1. <i>Una realtà polarizzata?</i>	203
2. <i>La persecuzione dei naufraghi</i>	204
2.1 <i>I mostri odissiaci e l'utopia dell'accoglienza</i>	204
2.2 <i>I naufraghi fuori dalla Grecia: i costumi dei barbari</i>	206
a) <i>Il sacrificio dei naufraghi in Tauride</i>	206
b) <i>Altri barbari ostili ai naufraghi</i>	213
2.3 <i>Solo i barbari avversano i naufraghi?</i>	216
2.4 <i>Maledizione e malaugurio del naufragio</i>	218
a) <i>L'Epodo di Strasburgo</i>	218
b) <i>Le maledizioni delle Supplici</i>	222
c) <i>L'etica del malaugurio</i>	225

3. <i>Aiutare e accogliere i naufraghi senza condizioni</i>	227
3.1 <i>L'Odissea, ancora archetipo?</i>	227
3.2 <i>La cesura euripidea e i prodromi di un nuovo paradigma</i>	234
3.3 <i>La linea stoica e la filantropia in circostanze di naufragio</i>	242
3.4 <i>L'Euboico di Dione di Prusa e la perfetta accoglienza del naufrago</i>	256

Conclusioni

Punire i naufraghi e chi (non) li aiuta: una questione contemporanea

1. <i>Soccorrere i naufraghi e abbandonare i morti.</i> <i>Criminalizzare e disumanizzare l'umano</i>	271
2. <i>Leggi a tutela dei naufraghi? Questioni giuridiche</i>	279
3. <i>(Non) recuperare i naufraghi. Il caso politico delle Arginuse</i>	283
4. <i>Lasciar morire i naufraghi. Epilogo della compassione</i>	299

Bibliografia	305
--------------	-----

Indice degli autori antichi e dei passi citati	351
--	-----

Elenco delle illustrazioni	359
----------------------------	-----

Ai miei alunni, di ieri e di domani

Ad Alaa Faraj

«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

Prefazione

Misconoscere la condizione umana e bandire *l'humanum officium*: il naufragio come cifra del nostro tempo

ALESSANDRA SCIURBA

Soltanto i barbari non sono curiosi di sapere da dove vengono, in che modo sono arrivati dove ora si trovano, qual è la loro destinazione apparente, se davvero vogliono andarci e se sì, perché sì, e se no, perché no.

(BERLIN 1994)

Nel momento storico che stiamo vivendo è particolarmente significativo tornare a interrogare la complessa nozione di dignità umana, coi diritti e gli obblighi che da essa sono derivati, e la necessità, o almeno la possibilità reale, di porla a fondamento dei principi che regolano la convivenza civile.

Il libro di Giorgio Belli dell'Isca che avete tra le mani –, muovendo da un'accuratissima ricerca sulla percezione, la rappresentazione e la narrazione dei naufragi nel mondo greco, lungo un climax che, dall'età arcaica all'ellenismo, pur con alcune discontinuità e movimenti altalenanti, porta all'affermazione sempre più incondizionata dell'obbligo del soccorso –, aiuta a farlo almeno per due ragioni.

La prima è legata proprio alle profonde implicazioni della figura della persona naufraga che, al pari di quella richiedente asilo, è il pa-

radigma stesso della posizione di vulnerabilità in cui ogni essere umano può trovarsi nel corso della sua esistenza¹. Private di ogni tutela, liminari rispetto alle regole ordinarie, queste figure evocano, interrogano e aprono una dimensione ancestrale, al contempo antecedente e originaria, ai patti della convivenza normata. Una dimensione in cui storicamente si à ancora la pensabilità, così come la fragilità, dei diritti denominati umani.

Hannah Arendt, nella sua instancabile ricerca delle radici e della sostanza del male, scriveva che le persone trattate come «schiuma della terra»², che si trovano «alla mercé della tolleranza altrui»³, sono quelle espulse dall'umanità stessa:

quel che oggi è chiamato 'diritto dell'uomo' sarebbe stato considerato una caratteristica generale della condizione umana, che nessun tiranno poteva conculcare. La sua perdita comporta la perdita della pertinenza e della realtà del discorso, in altre parole del linguaggio, nel senso datogli da Aristotele quando definiva l'uomo come un essere dotato del potere di pensare e parlare [...]. Ad essa si accompagna la perdita di ogni relazione umana, di una comunità pubblicamente garantita, della capacità di azione politica. Con queste due perdite vengono meno alcune delle caratteristiche essenziali della condizione umana (ARENDT 2004, p. 411).

Una condizione umana che da sola dovrebbe essere ragione di protezione dell'esule, del naufrago, di chiunque non abbia alcun nome, alcuna famiglia, alcuna risorsa economica e sociale da opporre all'arbitrio altrui; un arbitrio che dovrebbe arrestarsi innanzi alla nuda vita, proprio per il suo riconoscimento in quanto tale. Da qui, ad esempio, l'obbligo antico di concedere l'acqua all'*hostis in exilium*, ri-

¹ Rispetto alla vulnerabilità ontologica degli esseri umani, cfr. BUTLER 2014, p. 54. Sulla definizione di vulnerabilità posizionale o relazionale, cfr. MCKENZIE, ROGERS, DODDS 2014, e in Italia, tra gli altri, PASTORE 2021.

² ARENDT 2004, p. 372.

³ Ivi, p. 374.

spetto al quale Maurizio Bettini parla di regole «sacre, derivanti all'uomo da un ordine superiore, e non da un vincolo di comunità o di cittadinanza»⁴; un obbligo tanto inderogabile, da rappresentare uno degli «incunabuli classici»⁵ della nozione dei diritti umani universali.

Ma, appunto, una condizione umana che può andare perduta, perché a non poter essere dato per scontato è proprio il suo riconoscimento, dal quale soltanto può scaturire l'*humanum officium*, “i doveri degli esseri umani verso gli esseri umani”, così definito da Seneca e richiamato, insieme ai *communia* di Cicerone, nell'ultimo capitolo di questo volume.

La Storia, infatti, ci insegna che, ancora usando le parole di Arendt, «un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»⁶, fino al punto che «la mera esistenza, vale a dire tutto ciò che si è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell'amicizia e della simpatia, o con la incalcolabile grazia dell'amore [...]»⁷.

Da qui la fragilità estrema degli obblighi derivanti dalla posizione di vulnerabilità, altrettanto estrema, di chi è ridotto a “nuda vita”. Amicizia, simpatia, amore: sono sentimenti non adatti a fondare legami sociali, rappresentando, anzi, «la negazione della società» e non il suo inizio, poiché «la società dell'amore è una società a due, società di solitudini, refrattaria all'universalità»⁸. L'amore, come l'amicizia, come la simpatia, non può rivolgersi a un “tu” che “sta di fronte”, come un “terzo” sconosciuto e non scelto col quale esiste però una relazione tra eguali; non ha a che fare con quel principio del rispetto che comporta la necessità di riequilibrare le differenze immanenti e

⁴ Cfr. BETTINI 2015, p. 18.

⁵ Ivi, p. 22

⁶ ARENDT 2004, p. 416.

⁷ Ivi, pp. 416-417.

⁸ LÉVINAS 2010, pp. 65 e 66.

potenziali, e può infatti essere revocato in maniera subitanea una volta che l'animo ha mutato orientamento.

L'accoglienza da offrire a chi sopravvive a un naufragio e si trova nella solitudine, nella nudità, nella estraneità al luogo che ha raggiunto, e prima ancora il soccorso da portare a chi rischia di naufragare e scomparire senza lasciare alcuna traccia, ci chiedono quindi qualcosa che va oltre l'amore. Sono atti che la parte migliore della nostra civiltà giuridica, che è poi sempre lo specchio dell'evoluzione o dell'involuzione sociale, ha pertanto definito come doveri che riflettono diritti, e prima ancora, nel mondo della Grecia antica che Belli dell'Isca indaga così profondamente, come obblighi religiosi la cui violazione comportava terribili vendette e punizioni divine.

La Storia e le storie del mondo, da quando ne abbiamo traccia, sono costantemente attraversate dal movimento ciclico del riconoscimento o del misconoscimento di questi atti come obblighi, al di là delle ragioni poste al loro fondamento, e anche al di là del fatto che alla percezione e alla narrazione che si è affermata nei momenti del riconoscimento abbia poi effettivamente fatto seguito una tutela concreta, piena e diffusa della dignità umana che dovrebbe rilucere in tutta la sua essenza proprio nelle vite "nude" e "terze".

E si rivela qui la seconda ragione per cui questo libro è un contributo più che mai importante nel momento storico presente che è segnato, certamente, dal prevalere delle dinamiche del misconoscimento di ogni *humanum officium*: stermini genocidari come quello in corso in Palestina, i cui responsabili non vengono perseguiti, ma accolti con tutti gli onori; segregazioni, respingimenti e deportazioni di persone in catene a favore di telecamera, pubblicizzati coi loghi governativi di istituzioni formalmente democratiche; relazioni politiche segnate soltanto dalla violenza e dal calcolo economico, che usano persone fragilizzate come oggetto di propaganda o merce di scambio. E, a fronte di tutto questo, una società civile ipnotizzata e rassegnata, chiusa in un disperato e impaurito individualismo, quando non connivente, così ridotta anche dall'abitudine alle immagini dei corpi naufraghi, raccontati come sacrificio necessario da immolare all'altrettanto necessaria difesa dei confini da tutto ciò che viene rappresentato come alterità.

Il desiderio o, meglio, il bisogno, da parte dell'autore di questo volume, di portare a termine la prima trattazione sistematica sulla percezione e la rappresentazione delle persone naufraghe e dei naufragi nella Grecia antica è la reazione dell'umanista allo sgomento di fronte ai naufragi della contemporaneità: quelli terribilmente materiali in cui ben più di 30.000 persone in migrazione sono state inghiottite nel solo Mediterraneo centrale negli ultimi 10 anni; quello simbolico dell'umanità stessa che in essi si riflette.

Nonostante, come ricostruisce Belli dell'Isca, «i greci non smisero mai di diffidare dei marinai»⁹, impiegarono secoli per sviluppare un lessico compiuto del naufragio, e considerarono a lungo il naufragare come punizione divina dell'arroganza e dell'empietà, ciò che si afferma, brano dopo brano, eccezion fatta per le figure dei predoni, dei pirati, dei mercanti speculatori, ma alla fine persino rispetto a quelle, è il legame tra mare e sofferenza, tra naufragio e dolore; è la compassione per la paura di morire insepolti e di non avere restituito nemmeno il proprio nome, e per la solitudine e l'abbandono di chi, lontano dai propri affetti, resta «naufrago anche da morto»¹⁰. E, da qui, si delinea la reazione obbligata del soccorso e della cura, tanto più se a naufragare è uno straniero, a cui non resta null'altro che la protezione degli dèi. «Sono naufrago e straniero: la mia è una condizione inviolabile», afferma Menelao nell'*Elena* di Euripide, autore che più di ogni altro nella sua epoca ha dato voce alla dignità della vita nuda, usando il trattamento ad essa riservato come metro per misurare gli esseri umani, al di là di ogni loro appartenenza contingente, fino a rimettere costantemente in discussione, come riporta ancora Belli dell'Isca¹¹, la divisione manichea tra greco e barbaro.

E allora tutto appare oggi capovolto, e leggendo le pagine di questo libro con occhi rivolti al nostro passato per guardare fino in fondo

⁹ Cfr. *infra*, cap. I, § 2, p. 51.

¹⁰ Cfr. *infra*, cap. II, § 4, p. 118.

¹¹ Cfr. *infra*, cap. IV, § 3.2, p. 241.

il nostro presente, cresce la sensazione di stordimento, di perdita di ogni riferimento cardinale.

Dove potrà arrivare una società abituata, addestrata quasi, a restare spettatrice inerte mentre qualcuno annega o che, peggio, arriva fino a incitare all'annegamento, a rinnovare l'antica maledizione del naufragio non contro qualcuno ritenuto colpevole di qualcosa, ma contro vite inermi che, come ha scritto Judith Butler¹², non vengono riconosciute nemmeno degne di lutto?

A quali valori può fare ricorso una società che accetta la criminalizzazione del gesto primigenio di tendere la mano e portare chi è in pericolo, finalmente, al sicuro, e in cui i processi non vedono mai imputati, come nel "caso politico delle Arginuse", che dà il titolo a uno degli ultimi paragrafi di questo libro, strateghi colpevoli di empietà per omissione di soccorso, ma dove le indagini vengono aperte solo a carico di persone che operano per salvare e proteggere, come nella vicenda raccontata nell'*Euboico* di Dione di Prusa e riportata anch'essa in questo volume?

Ma se il filantropo euboico, a fronte delle sue opere di accoglienza e cura dei naufraghi, era stato (ingiustamente) accusato di trarre profitto dalle disgrazie altrui, nel mondo contemporaneo non serve nemmeno più formulare un'accusa del genere. È sufficiente, come accade con le organizzazioni della società civile che fanno ricerca e soccorso nel Mediterraneo, avere "favorito" l'ingresso di persone senza più casa e senza risorse verso un porto sicuro, non lasciandole a morire nel mare; è questo ad essere considerato reato, mentre gli stessi governi, intenti in quella che potremmo definire una criminalizzazione del senechiano *humanum officium*, finanziano torturatori e carcerieri, al di là del Mediterraneo, come accade con la Libia e la Tunisia, per trattene quelle vite lontane dai nostri occhi.

Abbiamo incarnato i mostri mitologici che divoravano i naviganti, scrive nelle sue conclusioni Belli dell'Isca: siamo l'ombra di Scilla e

¹² BUTLER 2014, p. 54.

Cariddi «che abbiamo a lungo alimentato nelle nostre coscienze»¹³. E, diventando questo, ci siamo arresi alla guerra come ordinaria modalità di gestione delle relazioni umane, guardando alle sue vittime come a effetti collaterali calcolati e accettabili. Abbiamo riattualizzato le “linee di amicizia”, inaugurate nel XVI e XVII secolo a separare la vecchia Europa e il resto del mondo, al di là delle quali non esiste alcun regime di diritto e di diritti e in cui si afferma il libero e spietato uso della violenza¹⁴: le abbiamo esternalizzate sul suolo delle nostre vecchie colonie e normalizzate anche all’interno dei territori degli stati sovrani, ristabilendo la moderna divisione tra chi deve vivere e chi può essere lasciato morire¹⁵. Abbiamo erto ovunque muri, barriere, fortificazioni, distruggendo ponti e ostacolando in mare le navi che facevano da ponte – quei battelli senza i quali, come diceva Michel Foucault, «i sogni inaridiscono»¹⁶ –, per lasciare spazio solo a natanti militari incaricati di catturare e riportare all’esilio. Abbiamo rinchiuso il sacro nelle piccole e fanatiche sette identitarie funzionali al potere, e ci siamo disfatti della traduzione del sacro nei diritti fondamentali degli esseri umani come limite che al potere poteva essere imposto.

Questo libro ci mostra che non è sempre stato così, che siamo stati e potremmo essere migliori; che si tratta di scelte, che in quanto scelte potrebbero essere invertite; che la Storia, la nostra Storia, tanto nella sua parte esemplare che in quella deteriore, potrebbe ancora insegnare.

Non è probabilmente questo un tempo in cui il genere umano è disposto a imparare qualcosa e, se sopravviveremo, si tratterà ancora una volta, e forse come non mai, di ricominciare dalle macerie. Ci sono fasi storiche che non si invertono, una volta avviate, fin quando non si è toccato il fondo, perché il «legno storto dell’umanità», ciclicamente, curva verso «forze irrazionali» che «vengono anteposte a quel che è razionale, perché ciò che non può essere criticato, ciò con-

¹³ Cfr. *infra*, Conclusioni, § 1, p. 277.

¹⁴ SCHMITT 1991, pp. 92-93.

¹⁵ Cfr. FOUCAULT 1998.

¹⁶ FOUCAULT 1994.

tro cui non è ammesso appello, risulta più suggestivo di ciò che la ragione è in grado di analizzare»¹⁷, anche se questo significa avviarsi verso qualcosa di molto simile al suicidio. In questi momenti, non resiste nemmeno quella “empatia egoistica” capace di scorgere nella violenza istituzionale che si abbatte sugli altri la più grave fonte di insicurezza per sé stessi; quella consapevolezza che porterebbe a dire: potrei ritrovarmi, un giorno, a naufragare da esule anche io, e potrebbe non essere rimasto più nessuno a prestare soccorso e cura; una volta messo al bando ogni *humanum officium*, anche la mia dignità non sarà più riconosciuta come un limite a ciò che può accadermi.

In periodi come questo, lo stesso esercizio del senso critico diventa una coraggiosa forma di resistenza, di non allineamento, tanto più se finalizzato a deporre, cercando di proteggerli da ogni intemperia, piccoli semi che germineranno in futuro, raccontando in qualche modo, in qualche dove, che questa resistenza c'è stata.

Il libro di Giorgio Belli dell'Isca è uno di questi semi.

¹⁷ BERLIN 1994, pp. 272-273.

Riferimenti bibliografici

ARENDT 2004

Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo* (1948), Einaudi, Torino 2004.

BERLIN 1994

Berlin Isaiah, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee* (1959), Adelphi, Milano 1994.

BETTINI 2015

Bettini Maurizio, *Ovidio straniero a Tomi*, in M. Bettini, A. Barbero (a cura di), *Straniero. L'invasore, l'esule, l'altro*, EncycloMedia Publishers, Milano 2015.

BUTLER 2014

Butler Judith, *Fuori da sé. Sui limiti dell'autonomia sessuale*, in ID., *Fare e disfare il genere* (2004), Mimesis, Sesto San Giovanni 2014.

FOUCAULT 1994

Foucault Michel, *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano 1994.

FOUCAULT 1998

Foucault Michel, *Corso del 17 Marzo 1976*, in ID., *Bisogna difendere la società* (1997), Feltrinelli, Milano 1998.

LÉVINAS 2010

Lévinas Emanuel, *L'io e la totalità*, in F. Riva (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 2010.

McKENZIE, ROGERS, DODDS 2014

McKenzie Catriona, Rogers Wendy, Dodds Susan (a cura di), *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Alessandra Sciorba

PASTORE 2021

Pastore Baldassare, *Semantica della vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, Giappicchelli, Torino 2021.

SCHMITT 1991

Schmitt Carl, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"* (1974), Adelphi, Milano 1991.

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 un tormento crescente, acuito dall'indifferenza delle istituzioni italiane ed europee prima, e dalla 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, a Palermo, Maurizio Bettini presentava in anteprima una parte del fondamentale volume che avrebbe visto la luce nel 2019: *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*¹. Avevo preso ad assegnare il romanzo di Enia e a uti-

¹ L'occasione (18 e 19 ottobre 2018) era stata il convegno-seminario di aggiornamento e formazione *Xenia. Quando l'ospite era sacro*, promosso dalla casa editrice Palumbo e dal CIDI di Palermo. Le 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 – furono seguite da quattro Laboratori: «Il

lizzarlo come strumento di lavoro multifunzionale insieme a tanti altri, fino al 2020/2021, allorché decisi di dar vita a un esperimento, rivelatosi, col senno di poi, freudiano: in una quarta ginnasio del Liceo T. 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 intra-

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. 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,

prendere così un lavoro scientifico che ad oggi sembra ancora mancante nel settore disciplinare di riferimento.

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 Rhodes, 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. (CORVISIER 1999, p. 17)

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 vel-

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 traghettamento, 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 JUNDZILL 1992.

leitaria ingenuità o persino presunzione, si prospettersano 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 coinvolti⁴. Nonostante il silenzio pressoché totale riscontrato in alcuni ambiti e generi letterari⁵, 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 classico⁶, a cui si aggiungono le numerose iniziative convegnistiche, talvolta con il coinvolgimento di centri, associazioni ed enti di ricerca e di promozione sociale e civile⁷. Correlato a questi temi è il già citato libro di BETTINI (2019), che approfondisce la sostanziale differenza tra noi e gli antichi in ordine alla questione dei diritti e dei doveri, prendendo le mosse da una comparazione, proposta nei capitoli iniziali, tra il naufragio raccontato da Virgilio nel I libro dell'*Eneide* e i naufragi contemporanei del Mediterraneo.

⁴ Lo stesso CORVISIER (1999, p. 32) riconosce implicitamente che il territorio del naufrago è di fatto inesplorato.

⁵ In particolare la commedia e il corpus filosofico di Platone e Aristotele.

⁶ Si rimanda alla n. 114 del cap. I.

⁷ Fra tutti va segnalato almeno il Centro d'Ateneo Migrare dell'Università di Palermo.

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 aggiornamento⁸. 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 tempo⁹, 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 naufragio¹⁰, seppur in misura preponderante nella letteratura latina, probabilmente perché nel mondo greco la loro presenza si riscontra essenzialmente a partire dall'età ellenistica¹¹, 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 degli utilizzi peculiari che contribuiscono a illuminare alcuni aspetti tematici oggetto d'indagine.

Infine, per quanto concerne l'ambito prettamente giuridico, si è tenuto conto dei preziosi contributi ad opera di storici del diritto che, spesso andando a fondo in maniera quasi viscerale, hanno indagato la

⁸ Per una sintesi bibliografica sul mare e sulla navigazione nell'antichità, rimandiamo alla n. 3 del cap. I, a cui si aggiungano, riguardo al confluyente tema della tempesta, almeno LÉTOUBLON (1993), CURNIS (2003), DUNSCH (2013) e ANGELINI (2016).

⁹ Si rimanda alla n. 85 del cap. II.

¹⁰ Segnaliamo qui i più significativi: GENTILI (1984b), BLUMENBERG (1985), GARBARINO (1997), LENTINI (2001), DRAGO (2010), BERNO (2015), CORREA (2018), IERANÒ (2019), VISONÀ (2022).

¹¹ 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 n. 88 al cap. I e la n. 89 al cap. III), mentre, ancor prima, in merito ai noti frammenti alcaici contenenti le allegorie della nave, LENTINI (2001, p. 167) ipotizza nel fr. 73 Voigt «una metaforizzazione dell'esilio come naufragio».

legislazione marittima e le complesse fattispecie giurisprudenziali pertinenti al mondo della navigazione in epoca romana¹².

In questo panorama di studi, il presente lavoro intende dunque inserirsi come trattazione sistematica sulla percezione e la condizione dei naufraghi, nonché 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 naufrago¹³: «un reietto da immolare agli dei marini o da assoggettare a schiavitù, oppure uno straniero verso il quale esercitare il dovere di ospitalità»¹⁴. Si intende superare questo modello esegetico binario e offrire un'analisi critica che metta a fuoco la 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 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.

¹² 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.

¹³ Si vedano ROUGÉ (1966, pp. 1468 e 1472); MANFREDINI (1984, p. 2224); PURPURA (1995, p. 465); D'AMORE (2017, p. 202, n. 34).

¹⁴ D'AMORE (2017, p. 202, n. 34).

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 ἀλάομαι, πλάζω, ὀαίω 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-concettuali¹⁵. Nella seconda metà del capitolo l'osservazione si incentra

¹⁵ Non si può che dissentire con ciò che afferma CORVISIER (1999, p. 29) in merito al genere tragico: «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».

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.

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 lavoro¹⁶ – con la proposizione dell'*exemplum* di Ioneo.

¹⁶ 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*.

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*¹⁷, delle occorrenze dei termini derivati dalla radice **nauagh-* mi ha permesso di leggere e di esaminare tutti i *loci* letterari interessati. Disposte tali 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 dell'indagine: inizialmente si 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

¹⁷ *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), University of California, Irvine (<https://stephanus.tlg.uci.edu/>).

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).

indotto giocoforza a ridimensionare il perimetro della materia da trattare. 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.

L'osservazione del mondo del naufrago, 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 concepito questo studio 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

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).

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 annunci di naufragi e di morti nel Mediterraneo; mentre 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 (1985); mentre scrivevo di corpi di naufraghi di duemila anni fa gettati sulla riva o mangiati dai pesci o in stato di avanzata decomposizione, quasi in presa diretta mi imbattevo in notizie di drammatici naufragi²¹; mentre continuo a scrivere, anche adesso, l'attualità mi restituisce una straniante sensazione di acronia.

Questo lavoro 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.

Questo libro è la rielaborazione della mia tesi di dottorato di ricerca in "Studi Umanistici" (XXXVII ciclo). Desidero anzitutto ringraziare le mie tutor, prof.ssa R. Rita Marchese e prof.ssa Francesca P. Barone, per avermi sapientemente guidato e, in modi diversi, accompagnato e sostenuto nel trovare liberamente la strada e i metodi della ricerca a me più congeniali; ringrazio anche la coordinatrice del dottorato prof.ssa Marina C. Castiglione per la costante e affettuosa presenza nel corso dei tre anni di studio. Un ringraziamento particolare va ancora alla prof.ssa R. Rita Marchese e alla prof.ssa

²¹ Ad esempio, proprio mentre stavo elaborando la sezione sui corpi e le tombe dei naufraghi, usciva online 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» (<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/>).

Ambra Carta per aver accolto il mio lavoro nella collana "GenerAzioni Letteratura e altri saperi" della Palermo University Press, e inoltre all'amica, studiosa e attivista prof.ssa Alessandra Sciarba per la preziosa e sentita prefazione a questo volume. Sono profondamente grato al prof. Salvatore Nicosia, straordinario maestro mio e di intere generazioni di studenti e di insegnanti, per la generosa disponibilità con cui ha letto i capitoli della tesi che via via andavo scrivendo senza farmi mai mancare fertili occasioni di confronto. Grazie anche al prof. Claude Calame per il sensibile ascolto e il vivo interesse verso la mia ricerca sui naufraghi e per i significativi spunti di riflessione. Grazie alla prof.ssa Sara Galeotti ho compreso poi l'infinita complessità del mondo giuridico romano inerente ai naufragi e acquisito la consapevolezza che di quasi tutto si era già occupata lei con studi e risultati ragguardevoli. Senza il suggerimento del papiro PSI Laur. Inv. 22013 (e del relativo studio) ricevuto dal prof. Luciano Canfora in un brevissimo nostro dialogo presso il teatro Cicero di Cefalù, la trattazione sulle Arginuse non sarebbe stata probabilmente così risolutiva. Devo molto all'inestimabile maestro, amico e collega Roberto Picone e alle carissime insostituibili amiche e colleghe Diana Lucidi e Simonetta Sabbadini per la meticolosa lettura del mio lavoro, i plurimi confronti, i suggerimenti, la vicinanza, la comprensione, l'empatia, la stima nei miei riguardi. Ringrazio inoltre Rocco Selvaggi e Giada Di Giuseppe per la miriade di articoli e di libri che sono sempre riusciti a reperirmi ogni volta che li ho tempestati con la richiesta di studi e contributi da conoscere. Per concludere, grazie ai tanti che hanno sentito il piacere e trovato il tempo di ascoltare i contenuti, le criticità e gli sviluppi di questa appassionante ricerca. Sono troppi perché io possa qui nominarli tutti.

Grazie infine a Roberto, che non mi ha mai fatto pesare le difficoltà dell'avermi vicino durante la travagliata scrittura di questo lavoro e che ha compreso da subito l'importanza e la necessità di un tema e di un percorso di studio e di crescita per me così essenziali.

Il ringraziamento più sentito è in realtà per tutti gli operatori del mare che, a qualsiasi livello, continuano ad adoperarsi con coraggio e abnegazione per salvare le vite di esseri umani. Questa ricerca è dedicata anche a loro.

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

Capitolo I

Morire in mare. Uomini e nomi del naufragio

1. *Δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν. 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.

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).

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

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 cfr. ROUGÉ (1975), in particolare pp. 17-30; ampio e articolato il più recente lavoro di CORVISIER (2022), 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 recente pubblicazione (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 in particolare 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). Cfr. inoltre HUXLEY (1952), BLUMENBERG (1985, cap. I. *La navigazione come violazione dei confini*) e VALVERDE SÁNCHEZ (2015).

⁵ ὥς ἡδὺν τὴν θάλατταν ἀπὸ «τῆς» γῆς ὁρᾶν / ὦ μῆτέρ' ἐστί μὴ πλεόντα μηδαμῶ.

dell'*Antologia Palatina* ci hanno lasciato in tal senso 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

È questo il fr. 45 PCG, non si sa da quale dramma, del poeta comico Archippo.

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 deplo-rabile sorte', e i verbi utilizzati per immortalare sulla pietra questa terribile fine hanno quasi sempre un sapore fortemente icastico e violento: ὄλλυμι, 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 (2022, p. 311 ss.) 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: νηλὴς Αἶδεω πορθμὲ κελαινοτάτου.

⁸ Ivi, 650, 3-4: εἰν ἀλὶ δ' οὐ πῶς / εὐμαρὲς εἰς πολὺν ἀνδρὸς ἰδεῖν κεφαλὴν.

⁹ Ivi, 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 / πίσις, ὃς οὐδ' ἰδίης φείσατο συντροφίης;). D'altronde «il mare è mare dovunque» (A.P. VII 639, 1: Πᾶσα θάλασσα θάλασσα).

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 significativi. All'inizio il poeta mette subito in guardia dal navigare non appena giunga «la pioggia d'autunno»:

Εἰ δέ σε ναυτιλῆς δυσπεμφέλου ἡμερος αἰρεῖ·
εὖτ' ἂν Πληιάδες σθένος ὄβριμον Ὠρίωνος
φεύγουσαι πίπτωσιν ἐς ἡερωιδέα πόντον,
δὴ τότε παντοίων ἀνέμων θυίουσιν ἀῆται·
καὶ τότε μηκέτι νῆα ἔχειν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
γῆν δ' ἐργάζεσθαι μεμνημένος ὥς σε κελεύω·

[...]

αὐτὸς δ' ὥραϊον μίμνειν πλόον εἰς ὃ κεν ἔλθῃ·

[...]

Ἦματα πεντήκοντα μετὰ τροπὰς ἡελίοιο,
ἐς τέλος ἐλθόντος θέρεος, καματώδεος ὥρης,
ὥραϊος πέλεται θνητοῖς πλόος· οὔτε κε νῆα
καυάξαις οὔτ' ἄνδρας ἀποφθείσειε θάλασσα,

¹⁰ Per l'analisi della 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).

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' αὖραι καὶ πόντος ἀπήμων·
 εὐκηλος τότε νῆα θοὴν ἀνέμοισι πιθήσας
 ἐλκόμεν ἐς πόντον φόρτον τ' ἐς πάντα τίθεσθαι·
 σπεύδειν δ' ὅτι 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 ὄμβρῳ
 πολλῶ ὀπωρινῶ, χαλεπὸν δέ τε πόντον ἔθηκεν.
 (Esiodo, *Erga*, 618-623, 630, 663-677)¹²

Ma se desiderio ti prende di navigazione tempestosa,
 attento al tempo in cui le Pleiadi in fuga dalla forza tremenda
 di Orione¹³ 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.

¹² L'edizione critica degli *Erga* seguita qui e più avanti è quella di SOLMSEN (1970), mentre la traduzione italiana è di ROMANI (1997).

¹³ 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 (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. it. D'AMORE (2017, pp. 199-200).

[...]

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 distruggerai¹⁴, 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.

La navigazione, considerata in assoluto pericolosa¹⁵, 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 religiosa¹⁶. 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

¹⁴ 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 ἄγνυμι, anche con il verbo unito alla preposizione κατά (in questo passo l'ottativo aoristo si presenta nella forma eolica καυάξαις) e completato nella sua valenza transitiva dall'oggetto diretto νῆα. Approfondiremo la questione terminologica più avanti.

¹⁵ Cfr. CORVISIER (2022, pp. 94-108: *Les dangers de la navigation*).

¹⁶ Di queste ci occuperemo specificamente nel terzo capitolo.

«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 studiosi¹⁷, 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 (631-638, 641-649):

καὶ τότε νῆα θοὴν ἄλαδ' ἐλκόμεν, ἐν δέ τε φόρτον
ἄρμενον ἐντύνασθαι, ἵν' οἴκαδε κέρδος ἄρηαι,
ὥς περ ἐμός τε πατήρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση,
πλωίζεσκέ' 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.

[...]

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

¹⁷ 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 ss.); ERCOLANI (2010, pp. 379-380).

Allora una nave veloce spingi sul mare e mettimi
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
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 materia¹⁸ al fratello per illustrargli le norme della navigazione, mettono al centro il tema del commercio via mare (ἐμπορίη¹⁹) e del guadagno (κέρδος²⁰), una questione di estremo interesse per l'indagine sul naufrago. Seguendo Alfonso Mele²¹, possiamo agevolmente ricostruire un quadro di massima delle

¹⁸ In merito cfr. ROSEN (1990, pp. 101-102).

¹⁹ Il termine, attestato per la prima volta in Esiodo, non compare in Omero. Nell'*Odisea* «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).

²⁰ Sull'argomento cfr. l'approfondito studio di COZZO (1988), in particolare pp. 25-32.

²¹ 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

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,

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, ἔμποριον, 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 πενίη 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;» (οἳ μὲν ἐπὶ πρῆξιν καὶ χρήματα νηϊ μελαίνῃ / ἐς Πύλον ἡμαθόεντα Πυλογενέας τ' ἀνθρώπους / ἔπλεον). Per gli *Inni omerici* l'edizione critica e la traduzione italiana qui e più avanti seguite sono a cura di CÀSSOLA (1975).

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”²²) e delineate nello studio di MELE (1979).

Ancorché Esiodo non ignori l'esistenza di «un'attività di alto livello economico e sociale»²³ 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»²⁴.

Ciò che a mio avviso risulta tuttavia centrale nella riflessione esiodica, al di là della logica del commercio²⁵ e della trasmissione tecnica sulla ναυτιλία²⁶, 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 no-

²² Cfr. n. precedente.

²³ *Ibidem*.

²⁴ 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).

²⁵ Cfr. 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».

²⁶ In merito al significato di ναυτιλία, anche in rapporto all'*Odissea*, dove il sostantivo occorre una sola volta rivelando «an esthetic dimension to sailing», cfr. ROSEN (1990, pp. 103-104).

tato 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 (ἄεσιφρονα) 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 Chantraine²⁷. 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 (678-688, 694):

ἄλλος δ' εἰαρινὸς πέλεται πλόος ἀνθρώποισιν·
 ἦμος δὴ τὸ πρῶτον, ὅσον τ' ἐπιβᾶσα κορώνη
 ἶχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανήη
 ἐν κράδῃ ἀκροτάτῃ, τότε δ' ἄμβατός ἐστι θάλασσα·
 εἰαρινὸς δ' οὗτος πέλεται πλόος· οὐ μιν ἔγωγε
 αἶνιμ', οὐ γὰρ ἐμῶ θυμῷ κεχαρισμένος ἐστίν·
 ἀρπακτός· χαλεπῶς κε φύγοις κακόν· ἀλλὰ νυ καὶ τὰ
 ἀνθρώποι ῥέζουσιν ἀιδρεῖησι νόοιο·
 χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.
 δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν· ἀλλὰ σ' ἄνωγα
 φράζεσθαι τάδε πάντα μετὰ φρεσὶν ὡς ἀγορεύω.

[...]

μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

Di nuovo, a primavera, è il tempo di navigare per gli uomini:

²⁷ CHANTRAINE (2009, 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 ἄεσιφρων: «“à l'esprit égaré”, parfois employé comme épithète de θυμός [...]».

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 ignoranza²⁸:
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 Ascra, 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»²⁹), suggel-

²⁸ Mia è la traduzione di ἀἰδομένησι νόοιο (685) con «a causa della loro ignoranza» in luogo di «nella loro mente insensata» proposto da Romani. Il termine ἀἰδομένη, costituito da α privativo e ἰδομένη, la condizione di chi non è ἰδούς – per CHANTRAINE (2009, s.v. οἶδω) ἄἰδούς 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.

²⁹ BLUMENBERG (1985, p. 29) vi riscontra un tono di biasimo: «Precisamente con

lato, il tutto, da una chiusa delfica³⁰ che incornicia la riflessione etico-didascalica sotto il segno del supremo valore della μετρίτης: anche in mare, se non si osserva il giusto mezzo, si è destinati alla terribile morte fra le onde (δαινὸν 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 mondo³¹. Inizieremo dunque dall'ἔμπορος e dalla sua considerazione sociale in epoca postesiodea: osservarne più da vicino il profilo ci consentirà di comprenderne meglio l'eventualità, per noi essenziale, del naufragio.

Émile 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

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, n. al v. 686).

³⁰ Cfr. ERCOLANI (2010, p. 386, n. al v. 694).

³¹ Una monografia completa sui «*maritime traders*» nell'antichità è quella di REED (2003), in particolare i capitoli 3-6.

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: *emporeúomai* '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. (BENVENISTE 2001, pp. 105-106)

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'. (BENVENISTE 2001, p. 109)

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, 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 mare³² 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 accidenti? 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

³² «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 2022, p. 391).

mancono quando si è oppressi dalla miseria³³. 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,
φειδωλήν 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 esiodeo³⁴ e un simile contesto pare essere confermato dal ricorrere del tema della miseria in entrambi³⁵. Anche Solone rappresenta il marinaio come un commerciante desideroso di guadagno³⁶, ma aggiunge qualcosa che

³³ 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. it. Fantuzzi in NOUSSIA (2001).

³⁴ Già il v. 44 (ἐν νηυσὶν χρήζων οἴκαδε κέρδος) ricalca il lessico e la sintassi esiodei: οἴκαδε κέρδος... ἐν νηυσί... κεχρημένος (vv. 632 e 634).

³⁵ πενήν al v. 638 degli *Erga*, πενίης al v. 41 dell'elegia. Cfr. NOUSSIA (2001, p. 209): «Quanto al significato di πενήν, 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».

³⁶ 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,

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 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)»³⁷. 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»³⁸. 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 dèi 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' ὡς διαλλαγὰς
ἔχοιμεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ. (Euripide, *Supplici*, 209-210)³⁹

veniamo a sapere che «un tale, mentre navigava per ragioni di studio, fece naufrago» (*aliquis dum navigat studii causa, naufragium fecit*).

³⁷ IERANÒ (2019, p. 17).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Il testo critico di tutte le opere di Euripide seguito qui e più avanti è sempre quello di DIGGLE (1981-1984). La traduzione italiana delle *Supplici* riprodotta è di FABBRI (1995).

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»⁴⁰.

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:

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 ἕνεκα πλέουσιν, πλουτεῖν· πλούτου γὰρ ἕνεκα πλέουσιν. (Platone, *Gorgia*, 467d)⁴¹

⁴⁰ 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».

⁴¹ Il testo critico seguito è quello di BURNET (1968); trad. it. REALE (1998).

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 individualismo⁴². 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 μάλλον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν. (Antifane, Fr. 290 PCG)

meglio essere poveri sulla terra che navigare per arricchirsi.

Sostanzialmente i Greci non smisero mai di diffidare dei marinai⁴³ e ne è prova un passo dei *Deipnosophisti* (VI 65) di Ateneo in cui, attra-

⁴² 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».

⁴³ 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

verso 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 κλονέμενοι
καὶ κύμασιν πολλοῖσι πορφυρῆς ἄλός
θνήσκουσιν, εὖτ' ἂν μὴ δυνήσωνται ζοεῖν· (Fr. 1 West, 15-17)⁴⁴

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

nuove classi, "la gente nova e i sùbiti 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 cfr. BOURRIOT (1972), soprattutto p. 38; sulla nozione di "etica marinara" si veda 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 (2022, pp. 306-310).

⁴⁴ Trad. it. DE MARTINO – VOX (1996).

[...]; non c'è nessuno dei mortali che non creda che l'anno nuovo stringerà amicizia con Ricchezza ed i suoi beni»⁴⁵. 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 morte⁴⁶. 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 πενίης⁴⁷)»⁴⁸; e similmente Pindaro nella prima *Istmica*: «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)⁴⁹».

Tra le altre rappresentazioni del commercio e dei rischi di naufragio per il mercante marittimo⁵⁰, un paio delle numerose testimonianze

⁴⁵ vv. 6-7 e 9-10 (ἐλπὶς δὲ πάντας κἀπιπειθείη τρέφει / ἄπρηκτον ὀρμαίνοντας· [...] νέωτα δ' οὐδεὶς ὅστις οὐ δοκεῖ βροτῶν / Πλούτῳ τε καὶ γαστροῖσιν ἰξέσθαι φίλος).

⁴⁶ 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».

⁴⁷ L'ambito tematico-lessicale, come si può rilevare, è comune a quello già esaminato in Esiodo e Solone.

⁴⁸ Teognide, *Elegie*, 179-180. L'edizione critica e la traduzione italiana seguite qui e più avanti sono rispettivamente quelle di YOUNG (1971) e FERRARI (1989).

⁴⁹ Pindaro, *Istmiche*, I, 47-49. L'edizione critica e la traduzione italiana qui seguite sono a cura di PRIVITERA (2001), il quale alla n. 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 (ναυαγίας, v. 36). Per la controversa interpretazione del passo e del verso cfr. il commento di PRIVITERA (2001, p. 147).

⁵⁰ 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

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 πνεῖοντες ἀῆται,
ἀλλ' ἀκόρητος ἔρως φοιτάδος ἐμπορίας.
εἴη μοι γαίης ὀλίγος βίος· ἐκ δὲ θαλάσσης
ἄλλοισιν μελέτω κέρδος ἀελλομάχων. (A.P. VII 586)⁵¹

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; ricavino 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

schiaive 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 μελάθορισιν)? / L'insaziata speranza (ἐλπὶς 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». La traduzione italiana dell'*Ifigenia in Tauride* qui e più avanti proposta è quella di FERRARI (2000). Per un commento si veda KEARNS (2023, pp. 167-168).

⁵¹ 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). Il testo critico seguito è di POUILLOUX – ROESCH – MARCILLET JAUBERT (1987).

(ὀλίγος βίος)⁵², 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 pescatore⁵³ che ha perso la vita proprio fra quelle onde da cui la cercava – è il caso di dirlo – per sbarcare il lunario:

Καὶ νέκυν ἀπρήντος ἀνιήσει με θάλασσα,
Λῦσιν ἐρημαίῃ κρυπτὸν ὑπὸ σπιλάδι,
στορνὲς αἰεὶ φωνεῦσα παρ' οὔατι καὶ παρὰ κωφὸν
σῆμα. τί μ', ὠνθρωποι, τῇδε παρῳκίσατε,
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. (A.P. VII 287)

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 porzioni, 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». Moreno Campetella, che ha approfondito lo stu-

⁵² Cfr. anche A.P. VII 532.

⁵³ Sul tema si vedano anche gli epigrammi A.P. VII 400, 505, 637 e 652. Sulla figura del pescatore cfr. CORVISIER (2022, pp. 300-304).

dio 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»⁵⁴. L'esiguo profitto del nostro sfortunato pescatore, commisurato alla piccolezza del suo mezzo nautico, induce il lettore a un moto 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»⁵⁵.

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»⁵⁶.

3. Naufraghi di guerra

Dopo esserci focalizzati sul profilo del mercante, la figura più presente nelle fonti in nostro possesso⁵⁷ fra quante erano abituate a muo-

⁵⁴ CAMPETELLA (1995, p. 77). Cfr. anche GULLO (2023, p. 822).

⁵⁵ 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).

⁵⁶ ROUGÉ (1975, p. 212).

⁵⁷ Fra le tante già esaminate si vedano inoltre l'epigramma A.P. VII 272 (vv. 2-3) di Callimaco, l'iscrizione GVI 1242 PEEK e, infine, *Odissea* VIII, 159-164 in cui il feace Eurialo schernisce Odisseo: «Straniero, nemmeno io ti assomiglio a uno esposto / di gare, quali ce ne sono tante fra gli uomini, ma ad uno / che va vagando

versi oltre la terraferma, proveremo ad accostarci ad altre categorie umane che, per il fatto stesso di mettersi in mare⁵⁸, correvano i rischi del naufragio. Tra le prime a fare la loro comparsa già nei poemi omerici troviamo quella dei pirati o predoni⁵⁹. In un celebre e formulare

con una nave dai molti remi, / al comando di naviganti che fanno commercio (ἀρχὸς ναυτῶν, οἳ τε πρηκτῆρες ἔασιν): 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 critica di riferimento seguita qui e più avanti per l'*Odissea* è quella di VON DER MÜHLL (1962), mentre la traduzione italiana è di Di Benedetto e Fabrini in DI BENEDETTO (2010). Per un'analisi di questi versi omerici si vedano HAINSWORTH (1982, pp. 259-260, n. 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.

⁵⁸ Si veda il significativo profilo tracciato da BOURRIOT (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'économique. 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».

⁵⁹ «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 (2017, p. 34) afferma che nel periodo dello

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;
ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μασιδίως ἀλάλησθε
οἷά τε ληϊστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλόωνται
ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες;
(*Odissea* III, 71-74)⁶⁰

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

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 (2022, 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*.

⁶⁰ 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).

rischioso. Lo ribadisce lo stesso Nestore a Telemaco poco dopo: «quanto soffrimmo vagando (πλαζόμενοι) sul mare caliginoso / con le navi a far prede (κατὰ ληϊδ')»⁶¹. 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»⁶². Quali che fossero le spinte a solcare le acque, sul mare si soffriva⁶³, e i pirati frequentemente erano causa più che vittime di naufragi⁶⁴.

Se inizialmente la navigazione era in prevalenza 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

⁶¹ *Odissea* III, 105-106.

⁶² ἀλεγεινά τε κύματα; questa *iunctura* ricorre anche in *Odissea* VIII, 183; XIII, 91 e 264, nonché in *Iliade* XXIV, 8.

⁶³ Esemplificativo un altro passo dell'*Odissea*. Ulisse, travestito da mendicante, mentre dialoga con Eumeo dinanzi alla reggia di Itaca, gli dice (XVII, 284-285): «molti mali ho sofferto fra le onde e in guerra» (κακὰ πολλὰ πέπονθα / κύμασι καὶ πολέμῳ). Subito dopo (286-289) lo stesso esprime delle considerazioni che ci riconducono ad almeno un paio delle questioni finora poste: γαστέρα δ' οὐ πως ἔστιν ἀποκρύψαι μεμαυῖαν, / οὐλομένην, ἣ πολλὰ κὰκ' ἀνθρώποισι δίδωσι / τῆς ἔνεκεν καὶ νῆες ἐϋζυγοὶ 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»).

⁶⁴ Si veda a tal proposito l'epigramma *A.P.* VII 654 di Leonida di Taranto. Per la pirateria a Creta si rimanda a BRULÉ (1978).

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 ormai costruito il suo potere intorno alla flotta navale⁶⁵. 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 battaglie⁶⁶. Cosa ci dicono Erodoto e Tucidide di

⁶⁵ Cfr. 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 τὸδε, ὅτι ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει, καὶ οἱ κυβερνῆται καὶ οἱ κελευσταὶ καὶ οἱ πεντηκόνταρχοι καὶ οἱ πρῶραται καὶ οἱ ναυπηγοί, — οὗτοί εἰσιν οἱ τὴν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ ὀπλίται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί). L'edizione critica e la traduzione italiana qui riportate sono a cura di SERRA (2018).

⁶⁶ «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 2022, 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'*An-thologie 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 MONTEVECCHI (1989, p. 27): «Considerando attentamente i racconti di naufragi che troviamo nella storiografia antica, ci si convince che per la maggior

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 naufraghi⁶⁷. 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 πρώρας 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 ναυμαχίη καρτερή, ἐκ δὲ τῆς ναυμαχίης ὄμβρος τε λάβρος καὶ ῥεύματα ἰσχυρὰ ἐς θάλασσαν ὀρμημένα βρονταὶ τε σκληραί. Καὶ τούτοις μὲν τοιαύτη <ή> νύξ ἐγίνετο, τοῖσι δὲ ταχθεῖσι αὐτῶν περιπλῶειν

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, n. 128.

⁶⁷ Un caso a parte, per il quale rinviemo alla sezione finale di questo lavoro (cfr. *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.

Εὐβοίαν ἢ αὐτὴ περ ἐοῦσα νῦξ πολλὸν ἦν ἔτι ἀγριωτέρη, τοσοῦτῳ ὅσῳ ἐν πελάγεϊ φερομένοισι ἐπέπιπτε, καὶ τὸ τέλος σφί ἐγένετο ἄχαρι· ὥς γάρ 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 ἐξισωθεῖη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῷ πλέον εἴη. (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 cadere⁶⁸ 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 diretto 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.

⁶⁸ Mia è la resa di ἀπάρασσον con «per l'urto facevano cadere» in luogo di «intralciavano» proposto da Bevilacqua (in COLONNA – BEVILACQUA 2006) di cui si segue qui e più avanti la traduzione e che rende la *varia lectio* ἐτάρασσον presente nell'edizione oxoniense di C. Hude (*Herodoti Historiae*, Oxford University Press, 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).

Erodoto 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 fraccassarsi contro gli scogli». Ma ciò che merita particolare attenzione e che distanzia nettamente la prospettiva storiografica erodotea da quella di Tucidide 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»⁶⁹, il cui intento è quello di rimettere in pari le forze mostrando così di favorire lo schieramento greco⁷⁰.

Il modello di riferimento seguito da Erodoto per la rappresentazione della catastrofe è la tragedia di Eschilo, in particolare i *Persiani*⁷¹

⁶⁹ 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 abbattè 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».

⁷⁰ Cfr. anche MASARACCHIA (1999, pp. 163-164, n. a 13, 7-9).

⁷¹ In merito cfr. PARKER (2007) e KAUKHČIŠVILI (1981).

e nello specifico un passaggio della *rhesis* in cui il messaggero racconta alla regina Atossa la disfatta di Salamina (419-421):

θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν
ναυαγίων πλήθουσα καὶ φόνου βροτῶν·
ἄκται δὲ νεκρῶν χοιράδες τ' ἐπλήθυνον⁷².

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 la prosecuzione del racconto, se è possibile ancora più crudo e feroce nel rappresentare il trattamento dei naufraghi persiani ad opera dei Greci (424-428):

τοὶ δ' ὥστε θύννους ἢ τιν' ἰχθύων βόλον
ἀγαῖσι κωπῶν θραύμασιν τ' ἐρειπίων
ἔπαιον ἐρράχιζον, οἰμωγὴ δ' ὁμοῦ
κωκύμασιν κατεῖχε πελαγίαν ἅλα,
ἕως κελαινὸν νυκτὸς ὅμμ' ἀφείλετο.

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

⁷² L'edizione critica seguita per i *Persiani* è quella di WEST (1990); trad. it. CENTANNI (2007). Per un commento alla tragedia cfr. BELLONI (1988).

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 poesia, soprattutto nella tragedia⁷³, 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 più⁷⁴, come abbiamo anche avuto modo di constatare, il

⁷³ Se Aristotele sottolinea per primo le differenze tra storia e poesia (*Poetica*, 1451a-1451b), sarà Polibio a porre in evidenza un distinguo tra storia e tragedia (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. it. Mari in MUSTI (2017).

⁷⁴ 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, οἳ μὴ ἐν χειρῶν νόμῳ ἀπολλύμενοι ἐς τὴν Σαλαμῖνα δένεον· 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

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 ναύγια indicante i relitti delle imbarcazioni. Quando l'autore menziona il soprag-

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, 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 ἐκπηδᾶν 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).

giungere di tempeste⁷⁵ non fa riferimento a naufragi, mentre al termine dei combattimenti navali impiega sempre una *iunctura* fissa e quasi formulare, costituita dalla coppia di sostantivi ναύγια καὶ νεκρούς⁷⁶ (anche in ordine inverso) fra loro coordinati e variabile soltanto sotto il profilo morfosintattico⁷⁷. 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 morti⁷⁸ che spesso la corrente e il vento avevano disperso. Poteva anche accadere che questi fossero

⁷⁵ Cfr. ad es. II 25, III 69, IV 3 e 120.

⁷⁶ Cfr. n. successiva.

⁷⁷ Elenco di seguito alcuni dei luoghi in cui ricorrono i due termini ravvicinati: πρὸς τὰ ναύγια καὶ τοὺς νεκρούς τοὺς σφετέρους ἐτράποντο (I, 50, 3); διὰ τῶν νεκρῶν καὶ ναυαγίων προσκομισθεῖσαι κατέπλεον (I, 51, 4); οἱ δὲ Κερκυραῖοι τὰ τε ναύγια καὶ νεκρούς ἀνείλοντο (I, 54, 1); ναύγια πλεῖστα καὶ νεκρούς προσκομίσασθαι, [...] ἀνελόμενοι τὰ κατὰ σφᾶς αὐτοὺς ναύγια καὶ νεκρούς (I, 54, 2); τοὺς νεκρούς καὶ τὰ ναύγια ὅσα πρὸς τῇ ἑαυτῶν ἦν ἀνείλοντο (II, 92, 4); νεκρούς ἀπέδωσαν καὶ ναυαγίων ἐκράτησαν (IV, 14, 5); τὰ τε ναύγια καὶ τοὺς νεκρούς ἀνείλοντο (VII, 72, 1); τὰ ναύγια προσαγαγόμενοι καὶ νεκρούς τοῖς ἐναντίοις ὑποσπόνδους ἀποδόντες ἀπέστειλαν (VIII, 106, 4). L'edizione critica e la traduzione qui seguite sono rispettivamente di JONES – POWELL (1967-1970) e di DONINI (2005). 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».

⁷⁸ I 50, 3; I 54, 1 e 2; II 92, 4; VII 72, 1. Interessante a tal proposito, subito dopo l'azione compiuta dai Siracusani vincitori, la rappresentazione degli Ateniesi sconfitti (VII 72, 2): «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 πέρι ἧ ναυαγίων οὐδὲ ἐπενόουν αἰτῆσαι ἀναίρεσιν).

restituiti agli avversari in seguito ad una tregua⁷⁹, mentre i nemici catturati in mare (e non solo) venivano fatti prigionieri o per lo più uccisi⁸⁰ 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.

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-⁸¹, costituita dal sostantivo ναῦς ("nave") e dal verbo ἄγνυμι ("rompo", "spez-zo")⁸², proprio come in latino (*nauphragh-: *navis* e *frango*). La ricerca di tutte le occorrenze⁸³ rivela, tuttavia, che i termini di questa famiglia sono attestati di fatto a partire dal V sec. a.C.⁸⁴ Come mai i lemmi

⁷⁹ Cfr. ad es. II 92, 4; IV 14, 5; VIII 106, 4.

⁸⁰ Cfr. ad es. II 92, 2; VII 23, 4.

⁸¹ 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.

⁸² Ci risultano pochissime attestazioni afferenti alla simile radice *nauphthor- (ναῦς, "nave" e *phthor-, grado forte della radice connessa a φθείρω, "distruggere") con i termini ναυφθόρος-ον (due soltanto le occorrenze, entrambe nell'*Elena* di Euripide, ai vv. 1382 e 1539) e ναυφθορία (cinque complessivamente e quasi tutte tarde).

⁸³ Tramite TLG e PHI.

⁸⁴ 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», ossia

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'altro⁸⁵. 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 pervenuti⁸⁶.

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 persiane⁸⁷ 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 straordi-

l'epigrafe SEG XLII 710 (PLEKET – STROUD – STRUBBE 1995). 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.

⁸⁵ Cfr. *supra* n. 14.

⁸⁶ Il termine latino *naufragus*, calco di ναυαγός secondo ERNOUT-MEILLET (2001), 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.

⁸⁷ Cfr. *supra* n. 84.

nario 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 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) che abbiamo poc'anzi esaminato costituisce di fatto la prima testimonianza lessicale e 'storico-letteraria' della famiglia di **nauagh* offertaci dalle fonti⁸⁸.

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, il quale, interrogato su Menelao, racconta di un'esiziale tempesta che ha colpito la flotta achea dopo la partenza da Troia (650-670):

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
ῥῶχοντ' ἄφαντοι, ποιμένος κακοῦ στρόβῳ.
ἐπεὶ δ' ἀνῆλθε λαμπρὸν ἡλίου φάος,
ὀρῶμεν ἀνθοῦν πέλαγος Αἰγαῖον νεκροῖς

⁸⁸ In Eschilo risulta un'altra sola attestazione, nel fr. 180 Nauck attribuito a un dramma satiresco, di uso totalmente metaforico.

ἀνδρῶν Ἀχαιῶν ναυτικοῖς τ' ἐρειπίοις.
ἡμᾶς γε μὲν δὴ ναῦν τ' ἀκήρατον σκάφος
ἦτοι τις ἐξέκλεψεν ἢ ἔξητήσατο
θεός τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἶακος θιγῶν.
Τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν θέλουσ' ἐφέζετο,
ὥς μήτ' ἐν ὄρμῳ κύματος ζάλην ἔχειν
μήτ' ἐξοκεῖλαι πρὸς κραταίλεων χθόνα.
ἔπειτα δ' Αἰδὴν πόντιον πεφευγότες
λευκὸν κατ' ἡμᾶρ, οὐ πεποιθότες τύχῃ,
ἐβουκολοῦμεν φροντίσιν νέον πάθος
στρατοῦ καμόντος καὶ κακῶς σποδουμένου.⁸⁹

Strinsero infatti alleanza giurata il fuoco e il mare, che pure prima erano nemici acerrimi, e mostrano 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 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'*Agemennone*; le corrispondenze fra i due passi

⁸⁹ Il testo critico seguito è quello di PAGE (1972); trad. it. Medda in MEDDA – BATTEZZATO – PATTONI (2000).

risultano molte e vistose: *θάλασσα/πέλαγος*; οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν/ὄρωμεν; *ναυαγίων/ναυτικοῖς ἐρειπίοις*; *πλήθουσα/ἀνθοῦν*; *βροτῶν/ἀνδρῶν*; *νεκρῶν/νεκροῖς*⁹⁰. 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.

⁹⁰ Secondo STIEBER (2016), che ha esaminato l'immagine di *Agamenon* 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'*Agamemnone* 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 συμπτύπτοντων καὶ φίλων καὶ πολεμίων ναυαγίων (trad. it. MEDDA 1991: «Il mare era pieno di morti, dappertutto si scontravano rottami di navi nostre e nemiche»).

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 riprodurne 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 sia diretta sia indiretta⁹¹, 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 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 naufragio⁹². Ci sembra dunque significativo prendere

⁹¹ 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. L'apporto di tale trasmissione risulterà rilevante quando ci occuperemo della produzione degli autori stoici.

⁹² 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, come anticipato nella *Premessa*, 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

le mosse da una ricognizione comparativa condotta su autorevoli traduzioni italiane del testo omerico.

Nell'edizione a cura di Vincenzo Di Benedetto⁹³ 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 Rosa Calzecchi Onesti⁹⁴, 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, ἀλώμενος (VI 206, VII 239, VIII 28) e πλαγχθέντα (VI 278), per la resa dei quali viene impiegato dalla studiosa il lemma "naufrago". Aurelio Privitera⁹⁵ connette al campo lessicale specifico esclusivamente due occorrenze di ῥαίω (V 221 e VI 326), mentre Maria Grazia Ciani⁹⁶, sulla duplice scelta di Di Benedetto-Fabrini (VI 326; XXIII 233), fa convergere per così dire⁹⁷ anche

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 agguingerei 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».

⁹³ DI BENEDETTO (2010). La traduzione, lo ricordiamo, è di Di Benedetto e Fabrini.

⁹⁴ CALZECCHI ONESTI (1963).

⁹⁵ PRIVITERA (1981-1986).

⁹⁶ CIANI (1994).

⁹⁷ In realtà la sua traduzione è precedente di diversi anni ma, avendo scelto di

πλαγχθέντα (VI 278), tenendo invece fuori tutte e tre le attestazioni di ἀλώμενος marcate da Calzecchi Onesti. Daniele Ventre, infine, nella sua recente edizione⁹⁸, in modo ancor più restrittivo, riconduce alla radice *naufraq-* il solo νηχομένοισι (XXIII 233).

Nell'intento di approfondire le plausibili determinazioni linguistiche dell'idea di 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 arcaica⁹⁹ tutte le occorrenze dei quattro verbi emersi dalla comparazione contrastiva tra testo e traduzione, avviando l'analisi a partire dai termini più attestati, ovvero ἀλάομαι e πλάζω.

4.2.1. ἀλάομαι

La famiglia di ἀλάομαι, molto presente nei poemi omerici, soprattutto nell'*Odissea*, poco in Esiodo e pochissimo nella poesia lirica, rimanda prioritariamente alla nozione di "errare", "vagare"¹⁰⁰. Se i suoi derivati, ἄλη e ἀλήτης (e da questo ἀλητεύω), di cui abbiamo numerose occorrenze, sembrano rimanere costantemente legati all'idea etimologica di un errare, vagabondare senza meta¹⁰¹, 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

adottare quella di Di Benedetto e Fabrini, ho usato questa come punto di partenza e dunque termine di paragone con le altre.

⁹⁸ VENTRE (2023).

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. ἀλάομαι).

¹⁰¹ Sul tema cfr. MONTIGLIO (2005), soprattutto cap. I (pp. 7-23), ove tuttavia si accenna appena al vagabondare sul mare.

predicativa e in dipendenza per lo più dal verbo ἴκω 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 tempesta¹⁰²: 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-Leucotea¹⁰³ che si accorge di lui:

ἦ ῥ' Ὀδυσῆ' ἐλέησεν ἀλώμενον, ἄλγε' ἔχοντα· (*Odissea* V, 336)

Costei ebbe pietà di Odisseo che vagava naufrago in preda all'angoscia¹⁰⁴.

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 così in una lettera a Calipso (II 35):

¹⁰² Cfr. *Odissea* V, 291 ss.

¹⁰³ 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).

¹⁰⁴ Mantengo l'efficace traduzione della clausola ἄλγε' ἔχοντα con «in preda all'angoscia» proposta da CALZECCHI ONESTI (1963) e fatta propria da CIANI (1994).

Ἴσθι με, ὥς τὰ πρῶτα ἐξέπλευσα παρὰ σοῦ τὴν σχεδίαν
κατασκευασάμενος, ναυαγία χρησάμενον μόλις ὑπὸ Λευκοθέας
διασωθῆναι εἰς τὴν τῶν Φαιάκων χώραν...¹⁰⁵

Sappi che non appena, preparata la zattera, lasciasti 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 **nauaggh-*, 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 (V, 375-378):

ἴδε δὲ κρείων ἐνοσίχθων,
κινήσας δὲ κάρη προτὶ ὄν μυθήσατο θυμόν·
"οὐτῶ νῦν κακὰ πολλὰ παθὼν ἀλόω κατὰ πόντον,
εἰς ὃ κεν ἀνθρώποισι διοτρεφέεσσι μιγῆης.

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

¹⁰⁵ Il testo critico delle opere di Luciano qui e più avanti seguito è quello di MACLEOD (1972-1987), mentre la traduzione italiana è di LONGO (1986). In merito alla funzione narrativa del motivo del naufragio in *Storia vera* si veda ANDREANI (1998).

finalmente sull'isola dei Feaci, presso la foce di un fiume, a cui si rivolge supplice¹⁰⁶ con una preghiera (V, 447-449):

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

Anche per gli dèi immortali è degno di rispetto chiunque
tra gli uomini giunga¹⁰⁷ 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 accreditate traduzioni riportano¹⁰⁸. 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"¹⁰⁹ fra le onde, in quella precisa condizione che non pare potersi dire in modo più pertinente, nella lingua italiana, che con il termine naufrago.

¹⁰⁶ Sul senso e le sfumature della supplica si veda GIORDANO (1999a), in particolare pp. 205-207 (*La 'preghiera' al fiume dell'ἀλώμενος-ἰκέτης Odisseo*). Si segnala inoltre lo studio di GOULD (1973).

¹⁰⁷ Per il senso e la resa di ἵκω o ἰκάνω cfr. GIORDANO (1999a, p. 194 ss.).

¹⁰⁸ Si vedano in particolare quelle già menzionate di Ciani, Privitera e Di Benedetto – Fabrini, nonché quella di D'IPPOLITO (1977).

¹⁰⁹ Cfr. *Odissea* 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 e Fabrini.

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 metrica¹¹⁰. In sua presenza, Nausicaa e la regina Arete considerano Odisseo un "naufrago": sia la prima, vedendolo «sfigurato dalla salsedine»¹¹¹, sia la seconda, impiegando la determinazione di luogo ἐπὶ πόντον¹¹², non hanno dubbi sulla misera condizione dell'eroe¹¹³.

ἀλλ' ὅδε τις δύστηνος ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκάνει
τὸν νῦν χρὴ κομέειν· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες

¹¹⁰ 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 Alcinoο: ξείνος ὅδ', οὐκ οἶδ' ὅς τις, ἀλώμενος ἰκετ' ἐμὸν δῶ, / ἥ ἐ 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 qui è mia.

¹¹¹ κεκακωμένος ἄλμη (Odissea VI, 137). Traduzione di Di Benedetto – Fabrini.

¹¹² Il participio ἀλώμενος con la stessa determinazione di luogo si trova anche in XIII, 418-419. Cfr. inoltre XVIII, 401-402.

¹¹³ «Del resto in Omero la condizione del naufrago non dispone di terminologie specifiche; in particolare non è parola epica quel ναυαγός 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 Alcinoο 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 ad ἀλώμενος, si trova un breve riferimento in un articolo di CORVISIER (1999, p. 20) senza tuttavia 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 *nauagia*, 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 ναυαγία è poco usato in età classica (11 attestazioni in tutto).

Ξεῖνοί τε πτωχοί τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε.
(*Odissea* VI, 206-208)

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' ικέσθαι”
(*Odissea* VII, 237-239)

“Straniero, questo innanzitutto ti voglio chiedere io stessa:
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 straniero¹¹⁴: Ἰάλωμενος 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 inviolabili¹¹⁵. In presenza di un vocabolario aspecifico e di un

¹¹⁴ Ricchissima la bibliografia sul tema dello straniero nell'antichità. Si segnalano in particolare: GAUTHIER (1973), BETTINI (1992), BEARZOT (2012), COZZO (2014), LENTANO (2021).

¹¹⁵ 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 cfr. 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 partico-

frequente ricorso a espressioni perifrastiche¹¹⁶ per descrivere il fenomeno, il soggetto del naufrago sembra qui legato e quasi riassorbito entro la categoria dello straniero. Mostreremo, 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 tra le due figure, anche a livello lessicale.

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 παθών, «soffrendo molte pene» (V 377)

πολλὰ μολήσας, «dopo aver molto sofferto» (V 449)

δύστηνος ἀλώμενος, «infelice naufrago» (VI 206)¹¹⁷

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

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

lare p. 13 dove lo studioso chiosa in questo modo *Odissea* 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».

¹¹⁶ 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...»).

¹¹⁷ Ho trovato significativa conferma nel *Lexikon des frühgriechischen Epos*, fondato da SNELL (1979-2008, s.v. ἀλάομαι): «Le verbe ἀλάομαι est souvent mis en rapport avec l'idée de 'subir des malheurs' (ἄλγεα πάσχων, κακὰ παθών, etc.)».

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 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»¹¹⁸.

4.2.2. πλάζω

Il verbo πλάζω, per quanto concerne il periodo arcaico, rivela delle tangenze con il campo semantico del naufragio a partire dalla sua diatesi media, il cui senso proprio è quello di “essere portato fuori dal retto corso”, “essere sviato”¹¹⁹ e da qui il significato di “errare”, “andare vagando”¹²⁰; in quest'ultima accezione risulta affine ad ἀλάομαι¹²¹. Proveremo a osservare da vicino qualche passo per mostrare la contiguità di questa forma verbale con l'ambito del naufragio, 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 (V, 388-389):

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

¹¹⁸ ὄφρα τί που καὶ τῇδε πάθω κακόν (*Odissea* VI, 173). Trad. it. Di Benedetto – Fabrini.

¹¹⁹ Cfr. LIDDELL – SCOTT (1940) e MONTANARI (2004), s.v. πλάζω.

¹²⁰ Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. πλάζω): «à l'actif “égarer, écarter du chemin” au sens propre et figuré; de même au passif “errer, être égaré, écarté de son chemin, trompé”».

¹²¹ SCHMIDT (1967-1969, pp. 547-562) inserisce i due verbi all'interno della medesima famiglia lessicale ritenendoli in qualche modo sinonimi.

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 “fu sballottato naufrago da onde impetuose”, tuttavia sembra qui 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 sparlare alle spalle»¹²² vendendoli arrivare insieme alla reggia di Scheria (VI, 275-279):

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

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

¹²² *Odissea* VI, 273-274.

di ἀλάομαι già esaminati. Atena, prese le sembianze dell'araldo di Alcinoο, si rivolge agli uomini di Scheria (VIII, 11-14):

“δεῦτ' ἄγε, Φαιήκων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες,
εἰς ἀγορὴν ἰέναι, ὅφρα ξείνοιο πύθῃσθε,
ὃς νέον Ἀλκινόοιο δαΐφρονος ἵκετο δῶμα
πόντον ἐπιπλαγῇς, δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος.”

“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 ἵκετο, ci rimanda subito a *Odissea* 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»)¹²³

¹²³ 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 ἐνὶ/ 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: οἳ μ' εἰς Πέλοπος γᾶν / ἐπὶ Ταυναρίαν ἀκτὰν ἐπορεύσατε / **πλαζόμενον** Σικελῶι ἐνὶ πόντῳ, / κυρτοῖσι νώτοις φορεῦντες, / ἄλοκα Νηρεΐας πλακὸς / τέμνοντες, ἀστιβῆ πόρον, / φῶτες δόλιοι μ' ὥς ἀφ' ἀλιπλοῦ 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»). Il testo critico seguito è quello di PAGE (1967); per un'analisi approfondita del componimento si veda ERCOLES (2009). La seconda testimonianza è invece l'epigram-

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 di incerta etimologia¹²⁴ e dalle attestazioni sparute, limitate quasi del tutto alla poesia, significa “ridurre in pezzi”, “fracassare”, con particolare riferimento ad un naufragio, e da qui “far naufragare”, al medio “fare naufragio”¹²⁵. Diversamente da ἀλάομαι e πλάζω, ῥαίω viene dunque ricondotto a questo mondo già dai principali dizionari, *in primis* dallo stesso Chantraine¹²⁶. Ciononostante, anche per questo verbo valgono i termini della questione già affrontata per gli altri lemmi: non tutte le occorrenze rimandano alla dimensione del naufragio¹²⁷ e spesso il valore semantico rimane ancorato a quello etimologico.

ma A.P. VII 510 di Simonide: Σῶμα μὲν ἄλλοδαπὴ κεύθει κόνις, ἐν δέ σε πόντῳ, / Κλείσθενες, Εὐξείνῳ μοῖρ' ἔκιχεν θανάτου / **πλαζόμενον**· γλυκεροῦ δὲ μελίφρονος οἴκαδε νόστου / ἤμπλακες οὐδ' ἔκευ Χιον ἐπ' ἀμφιούτην («Il corpo lo copre polvere straniera; sul Ponto Eusino, Clistene, ti colse naufrago fatto di morte. Fosti privato del dolce soave ritorno a casa e non giungesti a Chio bagnata dal mare»).

¹²⁴ L'oscura etimologia della parola, che secondo Chantraine fa pensare a παίω o πταίω, per FRISK (1960-1972, s.v. ῥαίω) potrebbe forse risolversi congetturando un incrocio fra ῥήγνυμι e παίω. Nonostante l'innegabile affinità tra ῥήγνυμι e ἄγνυμι (entrambi significanti “rompere”, “spezzare”) e dunque la tentazione di collegare il primo e così anche ῥαίω ad ἄγνυμι – 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 ῥήγνυμι évoquent celle de la ‘fente’, de l'éclat» (CHANTRAINE 2009, s.v. ῥήγνυμι).

¹²⁵ Cfr. LIDDELL – SCOTT (1940) e MONTANARI (2004, s.v. ῥαίω).

¹²⁶ «Dit notamment pour un naufrage (Hom., poètes)» (CHANTRAINE 2009, s.v. ῥαίω).

¹²⁷ Per ῥαίω in Omero, a dire il vero, soltanto due a mio avviso rimangono estranee: *Iliade* XVI, 339 e *Odissea* IX, 459.

Delle attestazioni di ῥαίω 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 Odisseo¹²⁸. 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 (V, 221-224):

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

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 dolore¹²⁹, 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 più avanti oggetto di precipuo approfondimento. Tornando al verbo specifico impiegato, ῥαίω 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

¹²⁸ Su tre di queste attestazioni, che ricorrono in un contesto formulare, avremo modo di riflettere più avanti (Cfr. cap. III, § 1): *Odissea* VIII, 567-569 (=XIII, 175-177); XIII, 149-152. Il terzo di questi passi diverge di poco rispetto ai primi due, fra loro identici.

¹²⁹ Cfr. in particolare V 377 (κακὰ πολλὰ παθὼν) e 449 (πολλὰ μόγησας).

libro Ulisse, giunto in un bosco sacro ad Atena, rivolge una preghiera alla dea prima di entrare nel palazzo di Alcino (324-327):

“κλῦθί μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη·
νῦν δὴ πέρ μευ ἄκουσον, ἐπεὶ πάρος οὐ ποτ’ ἄκουσας
ῥαιομένου, ὅτε μ’ ἔρραιε κλυτὸς ἐννοσίγαιος.
δός μ’ ἐς Φαίηκας φίλον ἔλθεῖν ἢ δ’ ἐλεεινόν.”

“Ascoltami, figlia di Zeus egìoco, 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 intervento¹³⁰ 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 Posidone¹³¹ e fino a quando Ulisse non sarà sbarcato a Itaca¹³². 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 deri-

¹³⁰ Cfr. *Odissea* V, 382-387. «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)» (HAINSWORTH 1982, p. 213).

¹³¹ Cfr. *Odissea* VI, 328 ss.

¹³² Ivi, XIII, 287 ss.

vato da νέω con l'aggiunta del suffisso -χω indicante probabilmente il risultato dell'azione¹³³. Delle nove attestazioni odissiache ben sei descrivono l'azione o il tentativo di nuotare da parte di Ulisse naufrago nel mare¹³⁴ 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 (XXIII, 233-240):

ὥς δ' ὅτ' ἂν ἀσπάσιος γῇ νηχομένοισι φανήη,
ὦν τε Ποσειδάων εὐεργέα νῆ' ἐνὶ πόντῳ
ῥαίση, ἐπειγομένην ἀνέμῳ καὶ κύματι πηγῶ·
παῦροι δ' ἐξέφυγον πολιῆς ἀλὸς ἡπειρόνδε
νηχόμενοι, πολλή δὲ περὶ χροῖ τέτροφεν ἄλμη,
ἀσπάσιοι δ' ἐπέβαν γαίης, κακότητα φυγόντες·
ὥς ἄρα τῇ ἀσπαστὸς ἔην πόσις εἰσοροῶση,
δειρῆς δ' οὐ πῶ πάμπαν ἀφίετο πῆχεε λευκῷ.

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 braccia¹³⁵.

Questo passo consente non solo di avviarcì alla conclusione del lungo discorso sulle nominazioni del naufragio in età arcaica e segnata-

¹³³ Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. νέω).

¹³⁴ Si veda in particolare *Odissea* VII, 276.

¹³⁵ Trad. it. Di Benedetto – Fabrini.

mente 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 ῥαίω 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 νηχομένοισι, non semplici nuotatori, come invece al v. 237, ma certamente qualcosa di più: «nuotanti naufraghi» secondo la traduzione, forse fin troppo didascalica, di VENTRE (2023). 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 libro¹³⁶ mediante un raffinato procedimento di inversione¹³⁷, assume i contorni

¹³⁶ *Odissea* V, 394-399: ὥς δ' ὅτ' ἂν ἀσπᾶσιος βίσιος παίδεσσι φανήη / πατρός, ὅς ἐν νούσῳ κείται κρατέῳ ἄλγεα πάσχων, / δηρὸν τηκόμενος, στυγερός δέ οἱ ἔχραε δαίμων, / ἀσπᾶσιον δ' ἄρα τὸν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν, / ὥς Ὀδυσῆ' ἀσπαστὸν εἰείσατο γαῖα καὶ ὕλη, / νήχε δ' ἐπειγόμενος ποσὶν ἠπείρου 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. it. Di Benedetto – Fabrini.

¹³⁷ «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: cfr. XIII 235 κύματι πηγῶ ~ V 387 κύματι πηγῶ /, XXIII 235 ἐπειγόμενῃν ~ V 399 ἐπειγόμενος, XXIII 238 ἐπέβαν γαίης ~ V 399

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 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: vocaboli¹³⁸, espressioni, perifrasi, procedimenti retorici,

ἡπέιρου 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).

¹³⁸ Persino un verbo come φέγω può concorrere a connotare efficacemente il racconto di un'esperienza di naufragio. 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 κύμα): / sulla chiglia mandò a sbattere l'albero, e su di esso / era finito

situazioni, narrazioni, tutti elementi che costituiscono un insieme diversificato sul quale continueremo a indagare.

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 a 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 naufragio 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. Cfr. *infra* cap. IV, § 3.1.

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'infero 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;

¹ Cfr. JANNI (1996, p. 27): «Le nostre fonti sulla nautica degli antichi non sono

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, infatti, se ne registrano circa un paio. Iniziamo 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 ritrae il mesto simposio di una ristretta comunità sconvolta per il naufragio di

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.

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.



Figure 1, 2: *Oinochoe* di Monaco, vista frontale e dettaglio.

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



Figura 3: *Oinochoe* di Monaco, ricostruzione lineare del tema decorativo.

Nella sezione centrale del collo di questa *oinochoe* – una brocca di terracotta con manico utilizzata per mescere 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 crestati⁴: 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

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. *ivi*, 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».

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

⁶ Cfr. *infra* n. 9.

⁷ Cfr. cap. I, n. 138.

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 ss.), 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, p. 4) vi è anche quella secondo cui «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».

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 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

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 ναυάγιον), scagliati dal vento di Dioniso sulle rive dell'insensatezza». Trad. it. CANFORA *et al.* (2001).

¹³ Sul rapporto tra mare e vino cfr. LISSARRAGUE (1989).

dionisiaca in grado di far naufragare chi eccede la misura stabilita¹⁴.

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 fornita da Ateneo (*Deipnosophisti* II, 37b-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. it. CANFORA *et al.* (2001).

È di grande interesse, infine, un passo del *Pedagogo* (II 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

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 οἶνοψ, “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.

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 West) viene intonata

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 (Οῤῥᾶτε τοῦ ναυαγίου τὸν κίνδυνον; Περικλύζεται μὲν ἡ καρδία πολυποσία, τὸ δὲ πλῆθος τῆς οἶνοφλυγίας θαλάττης εἵκασεν ἀπειλῇ, ἐν ἣ βεβυθισμένον τὸ σῶμα ὥσπερ ναῦς δέδυκεν εἰς βυθὸν ἀκοσμίας ταῖς τοῦ οἴνου τρικυμίαις ἐπικεχωσμένον, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος, περιφέρεται τῷ κλύδωνι ὑπερεχούσης τῆς μέθης, ἐνθαλαττεύων τε ἱλιγγιᾷ τῷ ζόφῳ τῆς καταγίδος, τοῦ τῆς ἀληθείας ἀστοχήσας λιμένος, ἕως ἂν περιπεσὼν ὑφάλοις πέτραις αὐτὸς αὐτὸν ἐξοκείλας εἰς ἥδονας διαφθείρῃ)». L'edizione critica qui riprodotta è di HARL-MARROU-MATRAY-MONDÉSERT (1960-1970); trad. it. 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.

¹⁶ A favorire la nota denominazione di “elegia del naufragio” dovette concorrere certamente un significativo cenno dell'autore del trattato *Sul sublime* che

una *consolatio*¹⁷ per la morte in mare di alcuni valorosi concittadini¹⁸:

κῆδεα μὲν στονόεντα Περίκλεες 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,
ἐξαῦτις δ' ἐτέρους ἐπαμείψεται. 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 cordoglio¹⁹.

menziona Archiloco in riferimento proprio all'occasione di un naufragio (X 7): 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. it. DE MARTINO – VOX (1996). Per un commento recente all'opera di Archiloco si veda SWIFT (2019), in particolare pp. 222-225. L'articolata analisi del componimento

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, 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

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 cfr. DE MARTINO (2011), soprattutto il cap. 5 (*Il lamento funebre antico*), pp. 178-213; inoltre ALEXIOU (2002) e HOLST-WAHRHAFT (1992). Di grande interesse, infine, lo studio di NICOSIA (2013).

²¹ Cfr. NICOSIA (2013), in particolare pp. 343-346.

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, n. 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

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 con-

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, pp. 1-146).

²⁴ Cfr. *supra* n. 9.

tributo 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. Analizzando i passaggi dell'opera 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 ἀλῶμαι χρόνον ὅσον περ Ἰλίου
πύργους ἔπερσα, κὰς πάτραν χρῆζων μολεῖν
οὐκ ἀξιοῦμαι τοῦδε πρὸς θεῶν τυχεῖν.
(Euripide, *Elena*, 398-403)²⁷

²⁵ Cfr. *Premessa*, n. 15.

²⁶ Si veda in merito lo studio specifico di MUREDDU (2003).

²⁷ Il testo critico e la traduzione qui e più avanti seguiti sono di CASTIGLIONI (2021). Oltre a questa recente edizione della Fondazione Lorenzo Valla, si segnalano quelle di BURIAN (2007) e ALLAN (2008).

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 insepolti 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 ἀλώμαι*, lega il proprio «vagare sulle onde del mare grigio-azzurro» al sentimento dell'infelicità e si presenta come un novello Ulisse (408-412):

καὶ νῦν τάλας ναυαγὸς ἀπολέσας φίλους
ἔξέπεσον ἐς γῆν τήνδε· ναῦς δὲ πρὸς πέτρας

²⁸ Cfr. *Odissea* I, 13-15: ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες, ὅσοι φύγον αἰπὺν ὄλεθρον, / οἴκοι ἔσαν, πόλεμόν τε πεφευγότες ἢ δὲ θάλασσαν· / τὸν δ' οἶον, νόστου κεχρημένον 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 CASTIGLIONI (2021, pp. 194-195) accenna anche ad un'altra ipotesi esegetica di questo passo, ritenendola tuttavia lei stessa meno convincente.

πολλοὺς ἀριθμοὺς ἄγνυται ναυαγίων.
τρόπῃς δ' ἐλείφθη ποικίλων ἄρμωσμάτων,
ἐφ' ἧς ἐσώθην μόλις ἀνελπίστῳ τύχῃ...³⁰

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 fortunatamente 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 (415-424):

ὄχλον γὰρ ἐσπεσεῖν ἡσυχυνόμην
ὥσθ' ἱστορεῖσαι, τὰς ἐμὰς δυσχλαινίας
κρύπτων ὑπ' αἰδοῦς τῆς τύχης. ὅταν δ' ἀνῆρ

³⁰ È probabile che Luciano conoscesse questo passo per l'eco che possiamo avvertirne in *Storia Vera* II 35 (cfr. cap. I, pp. 76-77).

³¹ Cfr. *Odissea* 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 Cfr. *supra* n. 23.

πράξει κακῶς ὑψηλός, εἰς ἀθηθίαν
πίπτει κακίῳ τοῦ πάλαι δυσδαίμονος.
χρεία δὲ τείρει μ'· οὔτε γὰρ σῖτος πάρα
οὔτ' ἀμφὶ χρωτ' ἐσθῆτες· αὐτὰ δ' εἰκάσαι
πάρεστι ναὸς ἐκβόλοις ἀμπίσχομαι.
πέπλους δὲ τοὺς πρὶν λαμπρά τ' ἀμφιβλήματα
χλιδάς τε πόντος ἤρπασ'.

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 sorte³⁵. Ma ora la necessità mi opprime. Non ho cibo, né vesti con cui coprimi. 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»³⁶. Nello stato in cui si trova, Menelao viene attirato dal ricco

³⁵ 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.

³⁶ 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 di Menelao rievocano inoltre gli stracci che

palazzo reale – dato già presente nell'*Odissea*³⁷ – 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 parole³⁸, 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: «Darei 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 portinaia³⁹, tuttavia rivendica uno *status* che per i Greci del tempo doveva ancora valere (449):

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»).

³⁷ Cfr. *Odissea* IV 43-47 e VII 81-135.

³⁸ 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 possessi e quella, complementare, dei bisogni: è così che nasce la distanza sociale esprimibile come disprezzo, e lo ξένος diventa πτωχός».

³⁹ «Nell'incontro tra i due personaggi, che si collocano agli estremi di un'ideale scala umana e sociale (da una parte la πύλωρος, 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).

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'altra⁴⁰: 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+συλλάω)⁴¹, 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 dopo⁴², è una delle numerose spie rivelatrici dello sperimentalismo innovatore del tragediografo⁴³.

Tornando alla sticomitia 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

⁴⁰ Cfr. *infra* n. 120.

⁴¹ Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. συλλάω), e inoltre GIORDANO (1999a, pp. 179-182).

⁴² Una sola occorrenza in Flavio Giuseppe, una in Cassio Dione e poi diverse in Nonno di Panopoli, Giovanni Crisostomo e altri.

⁴³ Cfr. *infra* nn. 51 e 57.

vivere («Ah! Dov'è finito il mio esercito?», v. 453); la donna può così avere gioco facile nel demolirlo (454-458):

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

Με. ὦ δαῖμον, ὥς ἀνάξϊ ἡτιμώμεθα.

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

Με. πρὸς τὰς πάροιθεν συμφορὰς εὐδαίμονας.

Γρ. οὐκουν ἀπελθὼν δάκρυα σοῖς δώσεις φίλοις;

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 *nēkyia*⁴⁴. 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 (greco⁴⁵) 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 odissiaca⁴⁶ – da parte di

⁴⁴ Cfr. CASTIGLIONI (2021, p. 199, n. ai vv. 439-440).

⁴⁵ Cfr. Euripide, *Elena*, 155-157, in cui la protagonista dice a Teucro: «... uccide tutti i Greci che incontra (κτείνει γὰρ Ἑλλήν' 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).

⁴⁶ Cfr. *Odissea* IX, 369-370. Cfr. anche Euripide, *Ciclope*, 342-344.

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 odissiaco⁴⁷, rivela tutta la sua indisposizione a rinnovare il proprio dolore (765-771):

ἦ πόλλ' ἀνήρου μ' ἐνὶ λόγῳ μιᾷ θ' ὁδῶ.
τί σοι λέγοιμ' ἂν τὰς ἐν Αἰγαίῳ φθοράς
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.

Mi chiedi troppo in una volta sola. Come potrei dirti dei naufragi nell'Egeo, dei fuochi accesi da Nauplio in Eubea⁴⁸, 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*:

⁴⁷ Cfr. *Odissea* XXIII, 301 ss.

⁴⁸ 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 giuntaci estremamente frammentaria.

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» (VII, 241-243)⁴⁹. 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»⁵⁰. 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 (ἀλγοῖην-πάσχων-ἔκαμνον-λυπηθεῖμεν).

⁴⁹ Il v. 241 verrà poi ripreso da Virgilio (*Eneide* II, 3) nel suo celeberrimo *Infandum, regina, iubes renovare dolorem*. Cfr. anche *Odissea* 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».

⁵⁰ CASTIGLIONI (2021, p. 234).

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 onde del mare (πόσον χρόνον / πόντου 'πὶ νότοις ἄλιον ἐφθείρου⁵¹ πλάνον)?». La spartana si rende

⁵¹ 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 2009), 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 2004). 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, -ον, 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

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 ἐναλίους)»⁵².

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 insepolto (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 ἐστὶ νόμος, ὃς ἂν πόντῳ θάνῃ..., 1241)⁵³ che Menelao, travestito da naufrago, illustra det-

questione, tuttavia questi dati ulteriori ci sembrano confermare quel processo di rinnovamento e di sperimentazione, anche linguistica, che il tragediografo non smise mai di promuovere e portare avanti.

⁵² Euripide, *Elena*, 1065-1066.

⁵³ 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 elle-

tagliatamente 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 monarca⁵⁴, 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 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»⁵⁵, ma liberarsi, una volta purificato e rivestito, del suo *status* di naufrago: deposta la vergognosa condizione così insistentemente rimarcata in tutto il dramma⁵⁶, 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 ἦκετε σκάφος⁵⁷)? Ma avanti, venite

nico, 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».

⁵⁴ Ivi, 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».

⁵⁵ Ivi, p. 295.

⁵⁶ Cfr. MUREDDU (2003), in particolare pp. 192-194.

⁵⁷ 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) e dallo Pseudo-Apollodoro (*Biblioteca, Epitomi*, 6, 7a, 9), mentre con ναῦς al posto di σκάφος

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 Montale⁵⁸ – *mutatis mutandis* potremmo definire di “attraversamento”⁵⁹. 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 problematiz-

troverà impiego presso gli storici di età ellenistico-imperiale (Polibio, Diodoro Siculo, Appiano).

⁵⁸ 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 1951, 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.

⁵⁹ 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».

zazione 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 ellenistica⁶⁰ – 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»⁶¹.

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»⁶². 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,

⁶⁰ In proposito si veda lo studio capitale di ROSSI (1971a).

⁶¹ Da *Carnevale di Gerti* (in E. Montale, *Le occasioni*, 1939).

⁶² PADUANO (1993, p. 55).

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*⁶³: 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»⁶⁴:

Ἠπείρω μ' ἀποδοῦσα νέκυν, τρηχεῖα θάλασσα,
σύρεις καὶ τέφρης λοιπὸν ἔτι σκύβαλον.
κὴν Αἴδη ναυηγὸς ἐγὼ μόνος οὐδ' ἐπὶ χέρσου
εἰρήνην ἔξω φρικαλέης σπιλάδος.
ἦ τύμβευέ μ' ἐλοῦσα καθ' ὕδατος ἢ παραδοῦσα
γαίῃ τὸν κείνης μηκέτι κλέπτει νέκυν. (A.P. VII 382)⁶⁵

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")

⁶³ È questo un vero e proprio *topos* delle iscrizioni funerarie del VII libro.

⁶⁴ GULLO (2023, p. 1007).

⁶⁵ Si vedano inoltre gli epigrammi A.P. VII 278 e 393.

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 envahit le mourant de façon totale, elle est la solitude par excellence, la solitude majeure»⁶⁶. 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:



Figura 4: Stele sepolcrale
di Demokleides.

⁶⁶ GEORGOUDI (1988a, pp. 53-54).

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 naufrago⁶⁷: «isolando la figura all'estremità superiore destra di un'altra 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»⁶⁸.

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 naufragio 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 letteraria di intrattenimento, che ha al centro le rocambolesche vicende di amore e di avventura di una coppia di innamorati, Michele 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»⁶⁹. 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'amore⁷⁰, come rivela Clitofonte a Leucippe nell'opera di Achille

⁶⁷ GUARDUCCI (2005, p. 398).

⁶⁸ Ivi, pp. 398-399.

⁶⁹ CURNIS (2003, p. 268). Cfr. inoltre GRISOLIA (2024): «Il naufragio, nell'intreccio, ha funzione dilatoria, nel mentre che aumenta la *suspence*».

⁷⁰ Cfr. LÉTOUBLON (1993, pp. 175-180).

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»⁷¹. 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 minutamente⁷² – 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» (III 3, 1). 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 (III 3, 5):

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

non vigeva più alcuna norma di amicizia o di rispetto, ma ognuno guardava solo alla propria sicurezza e non teneva conto dell'indul-

⁷¹ Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, IV 1, 2-3. Il testo critico qui e più avanti seguito è di GARNAUD (1991), mentre la traduzione italiana è di Onofrio Vox in VOX-MONTELEONE-ANNIBALDIS (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».

⁷² Si avverte l'eco del V libro dell'*Odissea*. Cfr. LÉTOUBLON (1993, p. 176) e JANNI (1996, p. 81).

genza 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 (III 4, 3-6):

Τὸ δὲ σκάφος ἐκυβίστα περὶ τοῖς κύμασιν ὀρχούμενον, λανθάνει δὴ προσενεχθὲν ὑφάλῳ πέτρᾳ καὶ ῥήγνυται πᾶν. Ἀπωσθείσης δὲ τῆς νηὸς ὁ ἰσὺς ἐπὶ θάτερα πεσὼν τὸ μὲν τι κατέκλασε, τὸ δέ τι κατέδυσεν αὐτῆς. Ὅποσοι μὲν οὖν παραχρημα τῆς ἄλμης πιόντες κατεσχέθησαν, οὗτοι μετριωτέραν ὥς ἐν κακοῖς ἔσχον τὴν συμφορὰν, 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.

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 morti⁷³.

Questo passo non segna soltanto la confluenza letteraria di immagini e motivi tradizionali, come rivela ad esempio l'allusione all'episodio odisiaco dei Lestrigoni⁷⁴, 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-φόβω-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 sbattè 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 (μετρωτέραν... τὴν συμφορὰν), 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

⁷³ Si preferisce proporre qui la recente e icastica traduzione di questo passo da parte di PULIGA (2023, p. 87).

⁷⁴ L'immagine dei naufraghi «infilzati come pesci» riprende chiaramente *Odissea* X, 124 (ἰχθῦς δ' ὥς πείροντες).

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 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, richieste⁷⁵ o offerte⁷⁶ insieme ad altro

⁷⁵ Cfr. ad es. VI, 178.

⁷⁶ Cfr. il già visto VII, 234-238 e XXIII, 341.

come la possibilità di una scorta⁷⁷ 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 naufrago⁷⁸. 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)⁷⁹. 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 συγχεῦναι), anche se è molto forte» (VIII, 138-139). Il naufrago in Omero, infine, ci appare anche «sfinito dal gelo e dalla fatica» (XIV, 318)⁸⁰. 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 ammalati 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 (ἄνδρῶν) che vi fosse giunta, / ma tavole di navi e insieme corpi di uomini (σώματα φῶτων) trascinano via / le ondate del

⁷⁷ Cfr. ad es. VII, 151 e VIII, 30.

⁷⁸ Si vedano in particolare i riferimenti in V, 388-457.

⁷⁹ Cfr. inoltre VI, 221-226 e XXIII 237.

⁸⁰ Nel VII libro dell'*Antologia Palatina* sarà definito "gelido" il cadavere del naufrago: si vedano, ad esempio, gli epigrammi 404, 2 e 496, 5.

mare (κύμαθ' ἄλως φορέουσι) e i vortici di fuoco funesto» (XII, 66-68)⁸¹.

Benché non possa considerarsi propriamente naufrago il Polidoro dell'*Ecuba* euripidea, bensì vittima di un καταποντισμός⁸² (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 (28-30):

κεῖμαι δ' ἐπ' ἄκταις, ἄλλοτ' ἐν πόντου σάλωι,
πολλοῖς διαύλοις κυμάτων φορούμενος⁸³,
ἄκλαυτος ἄταφος⁸⁴

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,

⁸¹ Questa immagine potrebbe aver costituito un modello per Eschilo nella sua rappresentazione del naufragio di Salamina all'interno dei *Persiani* (cfr. cap. I, p. 64) ed entrambi doveva probabilmente averli presenti, insieme a Lisia (cfr. cap. I, n. 90), anche Achille Tazio (cfr. *Leucippe e Clitofonte*, III, 5, 5: μεστή δὲ ἦν ἡ θάλασσα νεκρῶν σωμάτων, «il mare era pieno di cadaveri»). Per un approfondimento sul senso e il valore del termine φώς in Omero si veda COZZO (2020), in particolare p. 23, n. 6.

⁸² Cfr. Euripide, *Ecuba*, 26-27 e 781.

⁸³ Ricorda l'uso epico di φέρω alla diatesi media che abbiamo già riscontrato in alcuni passi dell'*Odissea*, tra i quali XII 447 (cfr. cap. I, n. 138).

⁸⁴ Trad. it. BATTEZZATO (2010). Per un commento alla tragedia e a questi versi in particolare cfr. anche BATTEZZATO (2018, p. 75). La *iunctura* ἄκλαυτος ἄταφος qui usata da Euripide si inserisce in una tradizione che diverrà un *topos*: la troviamo già nei poemi omerici (*Odissea* XI, 54 e 72 e *Iliade* XXII, 386) e, passando per la tragedia (cfr. anche Sofocle, *Antigone*, 29), troverà il suo terreno più fertile negli epigrammi funerari (cfr. ad es. *A.P.* VII 247, 1). Infine, nel suo commento all'*Ecuba*, GREGORY (1999, p. 46) sottolinea che l'espressione ἄκλαυτος 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)».

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 battigia. Il gusto macabro dell'immagine dei naufraghi decomposti sull'isola delle Sirene doveva essere noto a Filippo di Tessalonica (*A.P.* VII 383):

Ἡόνιον τόδε σῶμα βροτοῦ παντλήμονος ἄθρει
σπαρτόν, ἀλιγρογέων ἐκχύμενον σκοπέλων·
τῇ μὲν ἐρημοκόμης κεῖται καὶ χῆρος ὀδόντων
κόρη, τῇ δὲ χειρῶν πενταφυεῖς ὄνυχες
πλευρά τε σαρκολιπῇ, ταρσοὶ δ' ἐτέρωθεν ἄμμοιροι
νεύρων καὶ κώλων ἐκλυτος ἀρμονίῃ.
οὗτος ὁ πουλυμερὴς εἷς ἦν ποτε. φεῦ μακαριστοί,
ὅσσοι ἀπ' ὠδίνων οὐκ ἶδον ἡέλιον.

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 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 indagine⁸⁵, 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

⁸⁵ 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.

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»⁸⁶. 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 casa⁸⁷: «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»⁸⁸. 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 funerario⁸⁹. Agli

⁸⁶ Euripide, *Elena*, 1209.

⁸⁷ «La fine per naufragio è inonorata da esequie e quindi ingloriosa» (D'IPPOLITO 1977, pp. 188-189).

⁸⁸ *Odissea* XXIV, 290-296 *passim* (δύσμορον ὃν που τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης / ἦέ που ἐν πόντῳ φάγον ἰχθύες [...]) / οὐδέ ἐ μήτηρ / κλαῦσε περιστείλασα πατὴρ θ', οἳ μιν τεκόμεσθαι / οὐδ' ἄλοχος [...] / κώκυς ἐν λεχέεσσιν ἐὼν πόσιν, ὡς ἐπέφκει, / ὀφθαλμοὺς καθελοῦσα· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων).

⁸⁹ Si veda in particolare l'epigramma A.P. VII 273 di Leonida in cui si ritrovano alcuni dei temi fondamentali fin qui esaminati: Εὐρου με τρηχεῖα καὶ αἰπῆρσσα καταγίς / καὶ νύξ καὶ δνοφερῆς κύματα πανδυσίης / ἔβλαψ' Ὠρίωνος· ἀπώλισθον δὲ βίοιο / Κάλλαισχος, Λιβυκοῦ μέσσα θέων πελάγευς. / καὶ γὰρ μὲν πόντῳ διενύμενος 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

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»⁹⁰. Da qui, non potendo il mare assolvere la funzione di tomba, nasceva l'usanza del cenotafio⁹¹. D'altro canto, il mare stesso viene talvolta rappresentato come elemento naturale indisposto a trattenere i corpi umani: questi vengono espulsi dall'acqua, quasi sputati sulle rive, insieme ai relitti, come per un'ontologica necessità di periodica purificazione⁹². Euripide scriveva che «il mare spurga tutte le umane brutture»⁹³.

Il cadavere di un naufrago – lo abbiamo visto – poteva essere sospinto e arrivare più o meno integro sulle coste, oppure già malcon-

mi copre, mente»). Cfr. anche la successiva imitazione del medesimo epigramma da parte di Marco Argentario (A.P. VII 395).

⁹⁰ PULIGA (2003, p. 75).

⁹¹ Sull'argomento specifico si veda RICCI (2006), soprattutto pp. 31-63 e 101-106. Tra i cenotafi si segnala in particolare quello celebre 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 (IG IX 1, 867; edizione DITTENBERGER 1897), un carme sepolcrale in esametri per onorare pubblicamente la nobile figura del naufrago. Per un'analisi efficace cfr. NICOSIA (1992, p. 47).

⁹² 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 κάθαρόν τινα τῆς θαλάττης ταύτην φασί, καθ' ἣν καὶ τὰ νεκρὰ σώματα καὶ τὰ ναυάγια εἰς γῆν ἐκκυμαίνεταί).] Il testo critico seguito è di RADT (2002). Cfr. inoltre Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* II, 220 e Seneca, *Naturales Quaestiones* III 26, 7-8, in particolare: *Mare vero cadavera stramentaque 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).

⁹³ Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1193.

cio, 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»⁹⁴) e nel contempo, tra le iscrizioni di «quel dilatato cimitero di epitafi poetici che è il VII libro dell'*Antologia Palatina*»⁹⁵, affiora l'epigramma 276 attribuito a Egesippo:

Ἐξ ἀλὸς ἡμίβρωτον ἀννέγκαντο σαγηνεῖς
ἄνδρα, πολύκλαυτον ναυτιλίας σκύβαλον·
κέρδεα δ' οὐκ ἐδίωξαν, ἀ μὴ θέμις, ἀλλὰ σὺν αὐτοῖς
ἰχθύσι τῇδ' ὀλίγη θῆκαν ὑπὸ ψαμάθῳ.
ὦ χθών, τὸν ναυηγὸν ἔχεις ὅλον· ἀντί δὲ λαιπῆς
σαρκὸς τοὺς σαρκῶν γευσασμένους ἐπέχεις.

Semidivorato, i pescatori tirarono su dal mare un uomo, miserevole relitto di naufragio. Ma non perseguirono empì 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 isolato⁹⁶, 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

⁹⁴ Cfr. inoltre *Odissea* XIV, 135-136.

⁹⁵ NICOSIA (1992, p. 11).

⁹⁶ 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).

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»⁹⁷. Ciò che tuttavia prevale nei versi di Egesippo è proprio la contrapposizione tra il sacrilegio della necrofagia ittica⁹⁸ e il gesto misericordioso compiuto dai pescatori, da non considerarsi eccezionale⁹⁹.

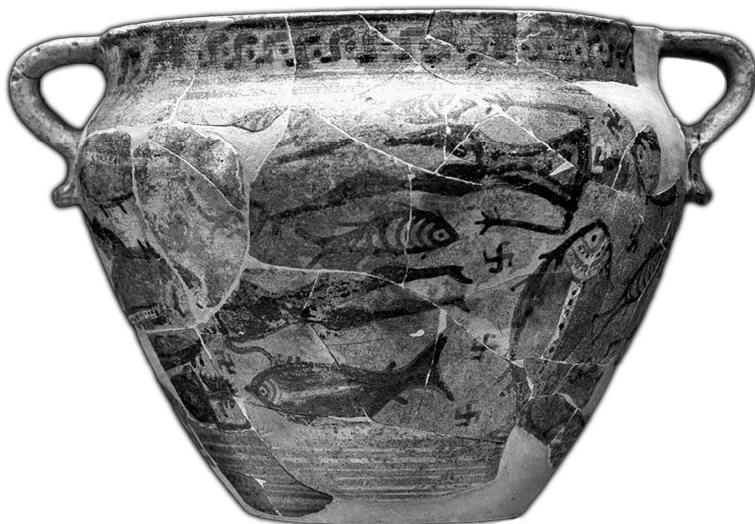
La paura di rimanere insepolti diventando pasto dei pesci – lo abbiamo visto poc'anzi – aveva fatto la sua comparsa all'inizio dell'età arcaica già con l'epica omerica, e appena qualche decennio più tardi trova un'importante rappresentazione iconografica, che ha non pochi elementi in comune con l'*oinochoe* di Monaco, nel celebre *Cratere del Naufragio*¹⁰⁰:

⁹⁷ CONCA – MARZI – ZANETTO (2005, p. 714).

⁹⁸ 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).

⁹⁹ Basta, ad esempio, leggere l'epigramma immediatamente successivo (A.P. VII 277) di Callimaco: Τίς, ξένος ὦ ναυηγέ; Λεόντιχος ἐνθάδε νεκρὸν / εὔρεν ἐπ' αἰγιαλοῦ, χῶσε δὲ τῷδε τάφῳ / δακρύσας ἐπικηρον ἐὼν βίον· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς / ἥσυχος, αἰθυίη 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»).

¹⁰⁰ 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.



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

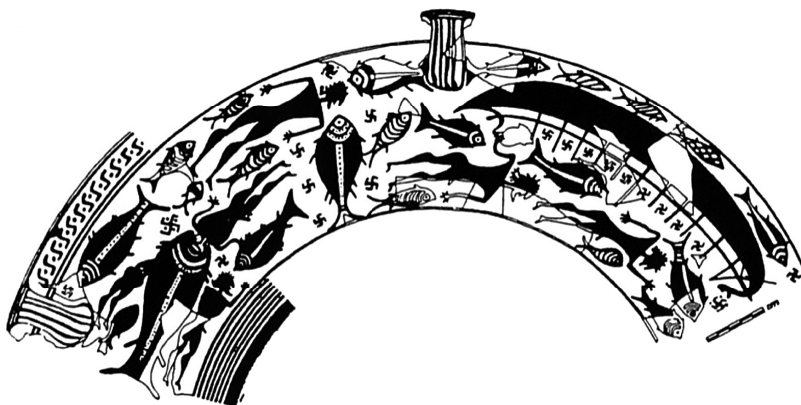


Figure 5, 6: "Cratere del Naufragio", vista frontale e ricostruzione lineare.

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)¹⁰¹. Difficile dire o ipotizzare di più sulla rappresentazione di questi naufraghi¹⁰². 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»¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. ERMETI (1976, p. 208).

¹⁰² ROMERO RECIO (2000, p. 16) congettura che il *Cratere del Naufragio* di Pithecula 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.

¹⁰³ Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III, 5, 4: πολλοὺς ἤδη τῷ φόβῳ θανάτους ὑπεμείναμεν· εἰ δὲ ἡμᾶς ἀποκτεῖναι θέλεις, μὴ διαστήσης ἡμῶν τὴν τελευτήν.

Alcuni testi letterari ci consentono infine di soffermare lo sguardo su un particolare fisico, quello dei capelli, che nella rappresentazione del naufragio 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»¹⁰⁴.

Tra i diversi autori greci e romani¹⁰⁵ 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, apparendomi come il *deus ex machina* della tragedia»¹⁰⁶. Ermotimo, mediante una

ἐν ἡμᾶς κῦμα καλυψάτω. εἰ δὲ καὶ θηρίων ἡμᾶς βορὰν πέπτωται γενέσθαι, εἷς ἡμᾶς ἰχθὺς ἀναλωσάτω, μία γαστήρ χωρησάτω, ἵνα καὶ ἐν ἰχθύσι κοινῇ ταφῶμεν.

¹⁰⁴ SCAROLA (1986, p. 44).

¹⁰⁵ 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. it. DEL CORNO 1975). Cfr. inoltre ROMERO RECIO (2000, pp. 111-112).

¹⁰⁶ Luciano, *Ermotimo*, 86, 22-25 (με παραφερόμενον ὑπὸ θολεροῦ τινος χειμάρρου καὶ τραχέος, ἐπιδιδόντα ἑμαυτὸν καὶ κατὰ ῥοὺν συρρέοντα τῷ ὕδατι, ἀνέσπασας ἐπιστάς, τὸ τῶν τραγῳδῶν τοῦτο, θεὸς ἐκ μηχανῆς ἐπιφανείς.). Trad. it. LONGO (1976).

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»¹⁰⁷.

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»¹⁰⁸. Al di

¹⁰⁷ Ivi, 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 ἀχλὺν ἀποσεισάμενος τῶν ὁμμάτων.).

¹⁰⁸ *Intorno ai dotti che convivono per mercede*, 1: οὐδὲ ἀμελῶς ἐπήκουον αὐτῶν καθάπερ ναυαγίαν τινὰ καὶ σωτηρίαν αὐτῶν παράλογον διηγουμένων, οἷοί εἰσιν οἱ πρὸς τοῖς ἱεροῖς ἐξυρημένοι τὰς κεφαλὰς συνάμα πολλοὶ τὰς τρικυμίας καὶ ζάλας καὶ ἀκρωτήρια καὶ ἐκβολὰς καὶ ἰστοῦ κλάσεις καὶ πηδαλίων ἀποκαυλίσεις διεξιόντες, ἐπὶ πᾶσι δὲ τοὺς Διοσκούρους ἐπιφαινομένους, - οἰκεῖοι γὰρ τῆς τοιαύτης τραγωδίας οὗτοί γε - ἢ τιν' ἄλλον ἐκ μηχανῆς θεὸν ἐπὶ τῷ καρχησίῳ καθεζόμενον ἢ πρὸς τοῖς πηδαλίοις ἐστώτα καὶ πρὸς τινὰ ἥονα μαλακὴν ἀπευθύνοντα τὴν ναῦν, οἱ προσενεχθεῖσα ἔμελλεν αὐτὴ μὲν ἡρέμα καὶ κατὰ σχολὴν διαλυθῆσεσθαι, αὐτοὶ δὲ ἀσφαλῶς ἀποβῆσεσθαι χάριτι καὶ εὐμενείᾳ τοῦ θεοῦ.

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 Pontos¹⁰⁹, 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»¹¹⁰ e «padre di tutti quanti»¹¹¹. L'oscillare tra entità e personificazioni maschili e femminili presenti nella mitologia¹¹² 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 ἄλς¹¹³ e con il neutro πέλαγος, solo per menzionare i termini maggiormente impiegati¹¹⁴. 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 uomini e non dalle donne¹¹⁵. Abbiamo già osservato, d'altronde, come le categorie

¹⁰⁹ ἄλμυρὸς Πόντος, il «salso Mare» (*Teogonia*, 107).

¹¹⁰ *Iliade* XIV, 201, trad. it. PADUANO (2007a).

¹¹¹ Ivi, 246.

¹¹² Si pensi anche alle ninfe, come Galatea, e alle divinità marine, come Teti e Anfifrite, e naturalmente a Posidone, il dio che regna sul mare.

¹¹³ In poesia ἄλς si può trovare anche al femminile: si veda ad es. *Odissea* II, 261.

¹¹⁴ Cfr. BEAULIEU (2016, p. 2).

¹¹⁵ Cfr. PULIGA (2023), pp. 93 ss., 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

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 naufragio¹¹⁶, eppure l'indagine lessicografica ha permesso di individuare due eccezioni che documentano in modo

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.

¹¹⁶ Erodoto (IV 110) racconta di una sorta di naufragio, un quasi naufragio per meglio dire, che coinvolse le Amazzoni: queste, dopo essere state sconfitte dai Greci nella battaglia del Termidonte, 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 (ἐφείροντο κατὰ κῦμα καὶ ἄνεμον). Infine giunsero alla palude Meotide [...]».

diverso il caso di una donna naufraga. La prima è un epitafio (A.P. VII 291) per una giovane originaria di Cuma «morta in mare»:

Χαῖταιί σου στάζουσιν ἔθ' ἄλμυρά, δύσμορε κούρη
ναυηγέ, φθιμένης εἰν ἀλί, Λυσιδίκη.
ἦ γὰρ ὀρινομένου πόντου δείσασα θαλάσσης
ὔβριν ὑπὲρ κοίλου δούρατος ἐξέπεςες.
καὶ σὸν μὲν φωνεῖ τάφος οὖνομα καὶ χθόνα Κύμην,
ὅστέα δὲ ψυχρῷ κλύζετ' ἐπ' αἰγιαλῷ,
πικρὸν Ἀριστομάχῳ γενέτη κακόν, ὅς σε κομίζων
ἐς γάμον οὔτε κόρην ἤγαγεν οὔτε νέκυν.

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 acqua»¹¹⁷. 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 nozze¹¹⁸. 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'insapagato desiderio del genitore di condurla in sposa.

¹¹⁷ GULLO (2023, p. 828).

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*.

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 (GVI 1875, 1-5):

χθονίων ἔνερθε δαιμόνων ἀνάκτορες
σεμνή τε Φερσέφασσα, Δήμητρος κόρη,
δέχεσθε τὴν ναυαγὸν ἀθλίαν ξένην,
πατρὸς γεγῶσαν Λυσανίου Θέρμιν ἐμέ,
ἔσθλῃν δ' ἄκοιτιν Σιμάλου ξυνάσπον.

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.¹¹⁹

Nell'*incipit* dell'epigrafe è Termi che parla, rivolgendosi alle divinità inferie per chiedere di essere accolta «come naufraga, infelice, straniera»¹²⁰. Dopo il proprio nome e quello del padre, con un'apposizione definisce se stessa esclusivamente «ottima moglie». A distanza, nel seguito del componimento¹²¹, si apprende che la donna è madre di un

¹¹⁹ Trad. it. Mosino in LELLI (2019).

¹²⁰ 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).

¹²¹ «“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

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 metaforico¹²², mentre un'interpretazione 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 nau-

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).

¹²² Cosa potrebbe intendere l'autore dell'epigrafe se attribuissimo 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 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 irrepreensibile secondo le parole di Simalo, viene da congetturare che l'accoglienza nel regno dei morti, richiesta metaforicamente come fosse avanzata da chi ha fatto naufragio, per di più da "infelice e straniera", possa essere condizionata al suo comportamento.

fraga 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 componimenti.

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'esistere, tutti coloro che la pietà dei sopravvissuti non vuole consegnare alla dimenticanza e all'annientamento totale»¹²³. 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

¹²³ NICOSIA (1992, p. 24).

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»¹²⁴. In questo ampio quadro dell'oblio le donne risultano davvero, e ancor più degli uomini, inabissate nel silenzio e nell'oscurità.

¹²⁴ GEORGOUDI (1988a, p. 58).

Capitolo III

Il naufrago tra punizione divina e accoglienza condizionata

1. *Riaccompagnare 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 σχεδίης πολυδέσμου πῆματα πάσχων
ἦματι εἰκοστῷ Σχερίην ἐρίβωλον ἵκοιτο,
Φαιήκων ἐς γαῖαν, οἳ ἀγχίθιοι γεγάασιν·
οἳ κέν μιν περὶ κῆρι θεὸν ὥς τιμήσουσι,
πέμπουσιν δ' ἐν νηϊ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
χαλκόν τε χρυσόν τε ἄλις ἐσθῆτά τε δόντες,
πόλλ' [...].

su una zattera dalle molte commisure, 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» (V, 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 ἄλός), 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 (VIII, 565-569):

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

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.

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

² 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, ἵν' ἤδη σχῶνται, ἀπολλήξωσι δὲ πομπῆς / ἀνθρώπων, μέγα δέ 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»).

L'esposizione della profezia³ da parte di Alcino 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 impune (ἀπήμενες) 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

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, appaiono di particolare interesse: in *Troiane* 438 Cassandra profetizza «i naufragi nel salso mare» (θαλάσσης θ' ἄλμυρᾶς ναυάγια) 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).

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 impietrata 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: Alcinoò 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.

2. *Il naufrago come punizione divina*

L'episodio e la sorte dei Feaci pongono in evidenza i temi della colpa e della responsabilità connessi al fenomeno del naufrago 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 naufrago 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 naufrago, 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 se-

guenti cercheremo di esaminare l'incidenza e la portata di una morale di tipo religioso alle origini di un naufrago e, conseguentemente, delle eventuali dinamiche di soccorso; ci addenteremo 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 naufrago 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 naufrago («rovina / per la nave e per i compagni»¹⁵): l'ingiunzione ricevuta, ancora di carattere preventivo, ovvero quella di tenersi lontano

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

⁷ Ivi, IV, 181.

⁸ Ivi, V, 340 e 423.

⁹ Ivi, V, 290 e 377.

¹⁰ Ivi, XI, 102.

¹¹ Ivi, XII, 348 e 376 e XIX, 274-275.

¹² Ivi, XIV, 366-367.

¹³ Ivi, XII, 266-276.

¹⁴ Ivi, XI, 108-110.

¹⁵ Ivi, XI, 112-113 (ὄλεθρον / νηῖ τε καὶ ἐτάροισ'). Cfr. anche 114-115.

dall'isola del Sole per evitare «la più tremenda sciagura»¹⁶, non basta tuttavia a convincere Euriloco, che da navigato uomo politico 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.

¹⁶ αἰνότατον κακὸν (XII, 275).

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 (2009, 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, pp. 51 ss.), 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

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 naufrago (XIX, 273-276):

ἀτὰρ ἐρίηρας ἑταίρους
ᾠλεσε καὶ νῆα γλαφυρὴν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
Θρινακίης ἄπο νήσου ἰὼν· ὀδύσαντο γὰρ αὐτῷ
Ζεὺς τε καὶ Ἥλιος· τοῦ γὰρ βόας ἔκταν ἑταῖροι.

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. Dopo un mese di ospitalità, Odisseo chiede di poter riprendere il mare per tornare a

sarebbe stato lui a provocare la morte dei compagni nell'episodio del Ciclope. Successivamente, il termine ἀτασθαλίας 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 νόμον sperimentano il peggio ὑπὲρ νόμον, 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 Trinacria, cui segue l'episodio di naufrago presso Capo Malea, nel quale è il solo a salvarsi».

²² SEGAL (1992, p. 509).

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):

ἄασάν μ' ἔταροι τε κακοὶ πρὸς τοῖσί τε ὕπνος
σχέτλιος. ἀλλ' 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.

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 γεγώνευν / - 'Ζεῦ πάτερ ἦδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἔόντες, / ἦ με μάλ' εἰς ἅπην κοιμήσατε νηλεῖ ὕπνῳ, / οἱ δ' ἔταροι μέγα ἔργον ἐμητίσαντο μένοντες.' («E scoppiato in gemiti agli dèi immortali gridai: / “O Zeus padre e voi altri dèi beati semperiterni, 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

Dopo aver ricevuto ospitalità e aiuto per il rientro in patria, Odisseo viene cacciato malamente e abbandonato dai numi a causa dell'insensatezza (ἀφραδίησιν, v. 27) e della follia (ματία, 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 ζώνωντων
οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν
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

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 per così dire il rifiuto dell'espressione formulare γλυκὺν ὕπνον (338) impiegata prima che il sacrilegio venisse compiuto: adesso che, al risveglio, Ulisse vede realizzato dinanzi a sé il disegno degli dèi, attribuendo loro la matrice della sua stessa rovina, nell'accorato 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 (1992, 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».

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 dèi 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 Giasone²⁸.

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 puni-

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 πίνακάς τε νεῶν καὶ σώματα φωτῶν / κύμαθ' ἄλδος 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 pp. 85 ss.

²⁸ Cfr. XII, 69-72.

zione dell'irresponsabilità morale dei compagni evidenziata dal narratore, il primo rimane il frutto di una primitiva antropomorfa rappresentazione messa in atto da Posidone con spirito di personale e rancorosa vendetta²⁹.

L'interdipendenza tra giustizia e naufrago, 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 αἰτὴν,
βῆμεν δ' ἐν νήεσσι, θεὸς δ' ἐκέδασσεν Ἀχαιοὺς,
καὶ τότε δὴ Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μῆδετο νόστον
Ἀργεῖοισ', ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι
πάντες ἔσαν· τῷ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον
μήνιος ἔξ 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

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).

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,
ἧ σφιν ἐπῶρσ' ἄνεμόν τε κακὸν καὶ κύματα μακρὰ.

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

³⁰ Cfr. SEGAL (1992, p. 491).

³¹ Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. ἀλείτης).

³² *Odissea* IV, 378 e 807.

silenziosa di Telemaco, si dispera perché è convinta che il figlio perirà naufrago e senza κλέος (727-728):

νῦν αὖ παῖδ' ἀγαπητὸν ἀνηρέψαντο θύελλαι
ἀκλέα ἐκ μεγάρων, οὐδ' ὄρμηθέντος 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.

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 sociali³⁸.

³³ 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.

³⁵ *Odissea* IV, 817-821 *passim*. Cfr. inoltre 842-843.

³⁶ *Odissea* IV, 807.

³⁷ FENIK (1974), nelle pagine già citate (cfr. *supra*, n. 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

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 νῦ κεν ἔκφυγε κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνη,
εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἄασθη·
φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης.
τοῦ δὲ Ποσειδάων μεγάλ' ἔκλυεν ἀυδήσαντος·
αὐτίκ' ἔπειτα τρίαينαν ἑλὼν χερσὶ στιβαρῇσιν
ἤλασε Γυραῖν 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 perì.
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.

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).

Lo udì parlare fuori misura Posidone,
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 ondoso 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.

³⁹ Cfr. WEST (1981, pp. 289-290, n. 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 ss.) presuppone senz'altro questa colpa o qualcosa di simile; il poeta conosce l'episodio ma non vuole richiamare l'attenzione su di esso». West sicuramente fa riferimento allo scolio 135b1 a *Odissea*, III, 135 (edizione critica di 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, n. a 499 ss.): «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». Infine, cfr. ancora DI BENEDETTO (2010, p. 315, n. a 500 ss.): «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».

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 nemesi 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 contemporaneo⁴². Il fr. 298 Voigt di Alceo⁴³ prende l'avvio dal tradimento di Pittaco e il mito di Aiace 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 dèi se accetteranno la presenza dell'empio tiranno»⁴⁵. Leggiamo adesso il testo del componimento lirico (fr. 298 Voigt):

⁴⁰ Si vedano, a tal proposito, gli studi specifici di LLOYD-JONES (1968), TARDITI (1969), GALLAVOTTI (1970), FOWLER (1979).

⁴¹ Basti pensare al carme alcaico per Melanippo (fr. 38a Voigt) contenente il mito di Sisifo o alla celeberrima ode saffica nella quale la poetessa utilizza il mito di Elena per rendere facilmente comprensibile a tutti l'irresistibile potenza dell'amore (fr. 16 V., 3-6). Anche la struttura ad anello, come si vedrà, accomuna il fr. 16 Voigt di Saffo e il 298 Voigt di Alceo: cfr. *infra* n. 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 carme 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 (αἰνотάτα).
Con entrambe le mani egli, il Locrese,
empio (ῥβριστ') 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 (δεινόν)
lei lo fissò di sotto i sopraccigli,
livida, e lo scagliò nel cupo mare:
poi levò buio turbine di venti.⁴⁶

⁴⁶ 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).

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 omerico⁵⁰, se non in forma del tutto implicita in quel «sebbene in odio ad Atena» (IV 502)⁵¹. Qui l'eroe, nonostante l'odio della dea, in un primo momento era riuscito ad evitare il naufragio – «e sarebbe sfuggito al destino» (502), viene precisato – perché «lo salvò dal mare» (501) Posidone, ma la «parola superba» (503) e «fuori misura» (505) portò Aiace, «nella mente accecato» (503), 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'epi-

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

⁴⁸ A differenza di LLOYD-JONES (1968) e TARDITI (1969), GALLAVOTTI (1970, pp. 21 ss.) 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.

⁵⁰ Cfr. *supra* n. 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 ἱερόν ἀσεβησάντων ἅπασιν ἐμήνιν).

sodio 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 si vuole 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

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'Ajao, fils d'Oïlée, était à l'origine racontée dans les poèmes du Cycle épique. D'après la *Prise d'Iliou* 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'Ajao 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'Ajao». 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, n. 19).

⁵³ Cfr. cap. IV, n. 65.

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

Athena 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):

- Aθ. [...] κοινώσῃ λόγους
καὶ συνθελήσεις ἂν ἐγὼ προᾶξαι θέλω;
Πο. μάλιστ'· ἀτὰρ δὴ καὶ τὸ σὸν θέλω μαθεῖν·
πότερον Ἀχαιῶν ἤλθες οὐνεκ' ἢ Φρυγῶν;
Αθ. τοὺς μὲν πρὶν ἐχθροὺς Τρῶας εὐφρᾶναι θέλω,
στρατῶν δ' Ἀχαιῶν νόστον ἐμβαλεῖν πικρόν.
Πο. τί δ' ὥδε πηδαῖς ἄλλοτ' εἰς ἄλλους τρόπους
μισεῖς τε λίαν καὶ φιλεῖς ὃν ἂν τύχῃς;
Αθ. οὐκ οἶσθ' ὕβρισθεῖσάν με καὶ ναοὺς ἐμούς;
Πο. οἶδ'· ἡνίκ' Αἴας εἶλκε 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' ἀλμυρὰν ἅλα;

disprezzo di Athena 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).

ΑΘ. ὅταν πρὸς οἴκους ναυστολῶσ' ἀπ' Ἰλίου.
καὶ Ζεὺς μὲν ὄμβρον καὶ χάλαζαν ἄσπετον
πέμψει, δνοφώδη τ' αἰθέρος φύσμηματα·
ἐμοὶ δὲ δώσιν φησὶ πῦρ κεραύνιον,
βάλλειν Ἀχαιοὺς ναῦς τε πιμπράναι πυρί.
σὺ δ' αὖ, τὸ σόν, παράσχεις Αἰγαῖον πόρον
τρικυμῖαις βρέμοντα καὶ δίναις ἁλός,
πλήσων δὲ νεκρῶν κοῖλον Εὐβοίας μυχόν,
ὥς ἂν τὸ λοιπὸν τᾶμ' ἀνάκτορ' εὐσεβεῖν
εἰδῶσ' Ἀχαιοὶ θεοὺς τε τοὺς ἄλλους σέβειν.

ΠΟ. ἔσται τάδ' ἢ χάρις γὰρ οὐ μακρῶν λόγων
δεῖται· ταράξω πέλαγος Αἰγαίας ἁλός.
ἄκται δὲ Μυκόνου Δήλιοί τε χοιράδες
Σκυρὸς τε Λημνὸς θ' αἰ Καφήρειοί τ' ἄκραι
πολλῶν θανόντων σώμαθ' ἔξουσιν νεκρῶν.
ἄλλ' ἔρπ' Ὀλυμπον καὶ κεραυνίους βολὰς
λαβοῦσα πατρὸς ἐκ χειρῶν καραδόκει,
ὅταν στράτευμ' Ἀργεῖον ἐξιῇ κάλως.
μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις
ναοὺς τε τύμβους θ', ἱερὰ τῶν κεκληκότων·
ἐρημίαι δούς <σφ'> αὐτὸς ὤλεθ' ὕστερον.

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

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

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

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

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

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

ΑΤ. Nulla costui subì da parte degli Achei né sentì rimprovero.

ΠΟ. Eppure con la tua forza hanno distrutto Troia.

ΑΤ. 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 tenebrosi 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 fremmente 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.

Athena 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: Athena 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» (εὐσεβεῖν) 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 pare qui insinuare, anche attraverso questo scambio tra divinità, una visione eterodossa, affinché lo spettatore possa interrogarsi e porsi dubbiosamente dinanzi alla rappresentazione degli dèi tradizionali⁵⁸.

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).

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 contraddittorii 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

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 sembra 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

me più caro fra tutti i mortali». Trad. it. 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».

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 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

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 (ῥέσβεσαν) 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 (ῥέσβεια) non muore con gli uomini, ma si serba nei vivi e nei morti». Trad. it. PADUANO (1982).

⁶² DI BENEDETTO (1992, 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 ss. 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».

quegli anni da Atene, in particolare contro Scione e Melo, o in ogni caso, come sostengono altri, allusioni a precisi eventi contemporanei non facilmente individuabili⁶³.

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 naufrago 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

⁶³ Secondo ROISMAN (1997, 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, pp. 270 ss.) 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».

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 Οἰλέως. Οὗτος μετὰ τὴν τῆς Ἰλίου πόρθησιν αἴτιος τοῖς Ἑλλήσιν ἀπωλείας ἐγένετο· Κασάνδραν γὰρ τὴν Πριάμου, ἰκέτιν οὖσαν Ἀθηνᾶς, ἐν τῷ τῆς θεοῦ σηκῷ κατήσχυεν, ὥστε τὴν θεὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ξοάνου εἰς τὴν ὀροφὴν τρέψαι τοῖς δὲ Ἑλλήσιν ὑποστρέφουσιν καὶ κατὰ τὴν Εὐβοίαν γενομένοις χειμῶνας διεγείραι μεγάλους, ὥστε πολλοὺς αὐτῶν διαφθαρήναι⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. in particolare MAZZOLDI (1997) e RAMIRES (2017). MAZZOLDI (1997, p. 18, n. 52), a sua volta, menziona altri tre studi.

⁶⁵ Cfr. MAZZOLDI (1997, p. 11).

⁶⁶ Ivi, 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».

⁶⁷ Fr. 35, Schol. AD N 66. Edizione critica di PFEIFFER (1949, vol. I, p. 40).

Aiace era originario della Locride, della città di Opunte, figlio di Oileo. Costui dopo la distruzione di Troia fu responsabile della rovina dei Greci; nel recinto sacro della dea, infatti, violentò Cassandra, la figlia di Priamo supplice di Atena, 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

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 Ἰλῖον 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 sacrificio di Aiace».

⁶⁹ A tal proposito, GRASSI (2001, p. 37, n. 21) chiosa in questo modo: «Il verbo καταισχύνω 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: Αἶας δὲ ὁ Οἰλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῷ προσέστηκεν, / ὀμνύμενος ὑπὲρ τοῦ ἐς Κασσάνδραν τολμήματος· ἡ δὲ / κάθηται τε ἡ Κασσάνδρα χαμαὶ καὶ τὸ ἀγαλμα ἔχει / τῆς Ἀθηνᾶς, εἶγε δὴ ἀνέτρεψεν ἐκ βάθρων τὸ ξόανον, / ὅτε ἀπὸ τῆς ἱκεσίας αὐτὴν ὁ Αἶας ἀφείλκε (testo critico di SPIRO 1967; trad. it. 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 real-

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 naufrago, 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 parte conferma la centralità di Cassandra e della violenza subita, dall'altra segna un cambiamento di prospettiva nella costruzione della vicenda (*Alessandra*, vv. 357-366):

mente 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 τόλμημα: 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* nn. 127 e 128) sul campo lessicale di τόλμημα come concausa morale all'origine di un naufrago.

τῆμος βιαίως φάσσα πρὸς τόργου λέχος
γαμφαῖσιν ἄρπαις οἰνάς ἐλκυσθήσομαι,
ἢ πολλὰ δὴ Βούδειαν Αἰθυιαν Κόρην
ἄρωγόν αὐδάξασα τάρροθον γάμων.
ἦ δ' εἰς τέραμνα δουρατογλύφου στέγης
γλήνας ἄνω στρέψασα χώσεται στρατῶ,
ἐξ οὐρανοῦ πεσοῦσα καὶ θρόνων Διός,
ἄνακτι πάππῳ χρῆμα τιμαλφέστατον.
Ἐνὸς δὲ λώβης ἀντί, μυρίων τέκνων
Ἑλλὰς 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 sangui-

⁷¹ L'edizione critica seguita è quella di MASCIALINO (1964); trad. it. GIGANTE LANZARA (2000).

nario 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 (χώσεται 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 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 naufrago, che aveva

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.

⁷³ Cfr. GIGANTE LANZARA (2000, p. 255): «È il segno dell'abbandono dei vinti da parte degli dèi 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. it. CAVALLI (1998).

fondato la propria validità su norme religiose considerate in ogni caso legittime, manifesta qui un'ulteriore evoluzione⁷⁵.

L'acclarata responsabilità in capo al solo eroe locrese e il paradigma di

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 gémera...' (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, δευτέραν 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)».

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 (39-41):

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 privo di utilità soffermarsi sulla raffinata *aemulatio* del poeta augusteo, imbevuto di cultura alessandrina. Il nesso *unius ob noxam* traduce il greco ἑνὸς δὲ λῶβης ἀντί⁷⁸, mantenendo identica la posizione del numerale a inizio verso, mentre viene per così dire duplicata la λῶβη 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

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 Il testo critico qui e più avanti seguito è quello di GEYMONAT (2008); trad. it. 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*.

⁷⁸ A Licofrone si richiamerà Trifiodoro (*Presa di Ilio*, 650): ἀνθ' ἑνὸς Ἀργείουσιν ἐχώσατο πᾶσιν Ἀθήνῃ («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 (2001, s.v. *nex*).

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 τιθνήσαντο λαβοῦσαι
ἐκ σέθεν ὤλετο μὲν Ἰλίου ἀκρόπολις,
ὤλετο δ' Αἰγείδης Θησεὺς μέγας, ὤλετο δ' Αἶας
ἐσθλὸς Ὀιλιάδης σῆισιν 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 ricor-

⁸⁰ Cfr. ERNOUT-MEILLET (2001, 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 Atridi, e l'esercito intero dei Dòlopi»).

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

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

rere di un medesimo dominio semantico per descrivere l'eziologia del naufrago 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, 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 (Dione di Prusa, *XXXII*, 80):

⁸⁴ *Metamorfosi* XIV, 466-472: *Postquam alta cremata est / Ilion et Danaas paverunt Pergama flammis / Naryciusque heros a Virgine virgine rapta, / 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»). Testo critico di ANDERSON (1996), trad. it. PADUANO (2007b).

⁸⁵ Cfr. KASPRZYK – VENDRIES (2012, p. 77, n. 248).

⁸⁶ *Iliade* XXIII, 473-498.

οὗτος μέντοι ἐστὶν ὁ περὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐθις ἀσεβήσας ἀλικομένης τῆς Τροίας, καὶ αὐτός τε διὰ τοῦτο κεραυνωθείς καὶ τοῦ χειμῶνος καὶ τῆς ναυαγίας τοῖς πᾶσιν αἴτιος γενόμενος⁸⁷.

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 Ἑλλησιν 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

⁸⁷ L'edizione critica delle opere di Dione di Prusa seguita qui e più avanti è quella di VON ARNIM (1962).

⁸⁸ Diversamente, come abbiamo visto, la pensa Strabone: cfr. *supra* n. 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; testo critico di LLOYD-JONES – WILSON 1990; trad. it. Faggi in CANTARELLA – ALBINI 2007): κἀντεῦθεν ἄλλος ἄλλον ἐξ ἐνὸς κακοῦ / ἔθραυε κἀνέπιπτε,

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 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 naufragio 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

πάν δ' ἐπίπλατο / ναυαγίων Κρισαῖον ἱππικῶν 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.

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.

σωτήρας [...] ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ὠκυπόρων τε νεῶν, ὅτε τε σπέρχωσιν ἄλλαι
χειμέριαι κατὰ πόντον ἀμείλιχον· οἱ δ' ἀπὸ νηῶν
εὐχόμενοι καλέουσι Διὸς κούρους μεγάλοιο

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 (1983).

⁹¹ Una disamina delle prime ipotetiche fonti che, invece, potrebbero implicitamente alludere ai Dioscuri viene proposta da 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 Voigt), inclusa un'accurata disamina bibliografica sull'argomento, si rimanda a ROMÈ (1994), in particolare p. 96, n. 5 e pp. 103-104. Cfr. inoltre CÀSSOLA (1975, p. LVIII).

ἄρνεσσιν λευκοῖσιν ἐπ' ἀκρωτήρια βάντες
πρύμνης· τὴν δ' ἄνεμός τε μέγας καὶ κῦμα θαλάσσης
θῆκαν ὑποβρυχίην, οἱ δ' ἑξαπίνης ἐφάνησαν
ξουθῆσι πτερύγεσσι δι' αἰθέρος αἴζαντες,
αὐτίκα δ' ἀργαλέων ἀνέμων κατέπαυσαν ἀέλλας,
κύματα δ' ἐστόρεσαν λευκῆς ἁλὸς ἐν πελάγεσσι,
ναύταις σήματα καλὰ πόνου σφίσιν· οἱ δὲ ἰδόντες
γῆθησαν, παύσαντο δ' ὄϊζυροῖο πόνοιο.
(*Inno ai Dioscuri XXXIII, 6-17*)

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 invocano con preghiere e sacrifici; l'epifania salvifica si compie mediante il volo attraverso l'etere⁹³ da parte dei gemelli divini che arri-

⁹³ 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 αἰθέρος 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.

vano 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)⁹⁴ 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 mare⁹⁵. Proprio Alceo, come dicevamo, li celebra in un'ode giunta mutila per tradizione papiracea⁹⁶, un inno cletico ai figli di Leda: anche qui i gemelli 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 maestro⁹⁷.

Δεῦτέ μοι νᾶ]σον Πέλοπος λίποντε[ς
παῖδες]μοι Δ[ίος] ἦδ' Ἀήδας
. ω]ι θύ[μ]ωι προ[φά]νητε, Κάστορ
καὶ Πολύδε[υ]κες,
οἳ κατ' εὖρηαν χ[θόνα] καὶ θάλασσαν
παῖσαν ἔρχουσθ' ὠ[κυπό]δων ἐπ' ἵππων,

⁹⁴ Anche in Alceo, come si vedrà immediatamente, viene impiegato pressoché il medesimo verbo: προ[φά]νητε, v. 3.

⁹⁵ 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».

⁹⁶ P. Oxy. 1233, fr. 4 (1-14).

⁹⁷ 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.

ῥῆα δ' ἀνθρώποι[ς] θα[ν]άτω ῥέεσθε
ζακρυόεντος
εὐσδ[ύγ]ων θρώσκοντ[ες . .] ἄκρα νάων
πήλοθεν λάμπροι προ[]τρ[. . .]ντες,
ἀργαλέαι δ' ἐν νύκτι φά[ος φέ]ροντες
νᾶι μ[ε]λαίναι (Alceo, fr. 34 Voigt, 1-12)

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...⁹⁸

L'invocazione alle divinità nate da Zeus, accompagnata da preghiere e sacrifici⁹⁹, non diversamente dall'*Inno XXXIII*¹⁰⁰, sconsiglia il pericolo di morte e placa le terribili tempeste. Fin qui sembrerebbe che la salvezza da parte dei Dioscuri, alla luce dei due testi arcaici proposti, non prevedesse limiti né riserve, tuttavia allargheremo lo sguardo su altre fonti letterarie¹⁰¹ per approfondire la natura di questo intervento divino

⁹⁸ Trad. it. GUIDORIZZI (2009).

⁹⁹ 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».

¹⁰⁰ 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».

¹⁰¹ Per la rappresentazione dei Dioscuri come salvatori dei naviganti cfr. inoltre

e capire nello specifico se vi fossero delle condizioni in virtù delle quali era previsto il loro soccorso in mare.

In un passo di una delle sue esercitazioni sofistiche (*Encomio di Elena*, 61) Isocrate, dopo aver motivato l'immortalità della Tindaride con la sua bellezza, ne ricorda il potere uguale agli dèi, tale da trasformare in numi i suoi fratelli¹⁰² e

ὥσθ' ὁρώμενους ὑπὸ τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ κινδυνευόντων σῶζειν,
οἵτινες ἂν αὐτοὺς εὐσεβῶς κατακαλέσωνται.¹⁰³

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 devozione¹⁰⁴. L'εὐσέβεια¹⁰⁵ sembra essere pertanto un

Teocrito, XXII (*I Dioscuri*), 17-18 ed Epitteto, *Diatribes*, II, 18, 29.

¹⁰² Pare che i Dioscuri, prima di ascendere al rango di divinità, avessero vissuto un'esistenza umana: cfr. già *Iliade* III, 236-244 e *Odissea* XI, 298-304.

¹⁰³ L'edizione critica qui seguita è quella di BRÉMOND – MATHIEU (1963); trad. it. MARZI (1991).

¹⁰⁴ Una testimonianza significativa *per differentiam* ci è fornita da una favola di Esopo, la n. 53 nell'edizione di CHAMBRY (1927), intitolata proprio Ἀνὴρ ναυαγός (*Il naufrago*). La morale laica popolare in essa contenuta vuole trasmettere come insegnamento, attraverso l'*exemplum* del naufragio, 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. it. 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

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'*Eletra* 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 (1347-1356):

νῶ δ' ἐπὶ πόντον Σικελὸν σπουδῇ
σώσοντε νεῶν πρῶϊρας ἐνάλους.
διὰ δ' αἰθερίας στείχοντε πλακὸς
τοῖς μὲν μυσαιοῖς οὐκ ἐπαρήγομεν,
οἷσιν δ' ὅσιον καὶ τὸ δίκαιον
φίλον ἐν βιότῳ, τούτους χαλεπῶν

Athena 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' ἑτέρων τινῶν ἔπλει. Καὶ δὴ χειμῶνος σφοδροῦ γενομένου καὶ τῆς νηὸς περιτραπίσης οἱ μὲν λοιποὶ πάντες διενήχοντο, ὁ δὲ Ἀθηναῖος παρ' ἑκάστα τὴν Ἀθηνᾶν ἐπικαλούμενος μυρία ἐπηγγέλλετο, εἰ περιωθεῖη. Εἷς δὲ τις τῶν συννεναυαγηκόντων παρανηχόμενος ἔφη πρὸς αὐτόν· «Σὺν Ἀθηνᾶ καὶ σὺ χεῖρα κινεῖ.» Ἀτὰρ οὖν καὶ ἡμᾶς μετὰ τῆς τῶν θεῶν παρακλήσεως χρὴ καὶ αὐτοὺς τι ὑπὲρ αὐτῶν λογιζομένους δοῶν. Ὅτι ἀγαπητόν ἐστι καὶ ἐνεργούντας θεῶν εὐνοίας τυγχάνειν ἢ ἑαυτῶν ἀμελοῦντας ὑπὸ τῶν δαιμόνων περισώζεσθαι. Τοὺς εἰς συμφορὰς ἐμπίπτοντας χρὴ καὶ αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν κοπιᾶν καὶ οὕτω τοῦ θεοῦ περὶ βοήθειας δέεσθαι).

¹⁰⁵ Cfr. CHANTRAINE (2009, 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».

ἐκλύοντες μόχθων σώιζομεν.
οὕτως ἀδικεῖν μηδεὶς θελέτω
μηδ' ἐπιόρκων μέτα συμπλείτω
θεὸς ὦν θνητοῖς ἀγορεύω.

Ma noi due andiamo in fretta verso il mare di Sicilia
a salvare le prore 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 mortali¹⁰⁶.

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 Sicilia¹⁰⁷, e che il genere

¹⁰⁶ Trad. it. FABBRI (1995).

¹⁰⁷ 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

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, regolando 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 μῦσαοί 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, μῦσαρός rimanda all'ambito della contaminazione: derivato da μύσος ("sozzura", "impurità")¹⁰⁸, indica chi contamina o è contaminato, chi è infetto, abominevole¹⁰⁹. 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 empietà. È molto utile, ancora una volta, l'analisi di Chantraine¹¹⁰, efficacemente riformulata da Benveniste:

Si dichiara *hósios* ciò che è prescritto, permesso dalla legge divina, ma nei rapporti umani. A partire da questo punto, un'espressione come *dikaíos kai hósios*, *dikaía kai hósia* significa 'ciò che è fissato come regola nei rapporti umani dagli uomini e dagli dei'. I doveri detti *hósia*, come

BASTA DONZELLI (1978, pp. 52-56).

¹⁰⁸ Si veda CHANTRAINE (2009, 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).

¹⁰⁹ Cfr. i vv. 1292-1294 della medesima tragedia: 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 μῦσαραῖς τοῖσδε σφαγίοις («è lecito, poiché non siete contaminati da questi omicidi»).

¹¹⁰ CHANTRAINE (2009, 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».

quelli designati con *dikaia*, sono doveri verso gli uomini; gli uni prescritti da una legge umana (*dikaia*), gli altri da una legge divina (*hósia*)¹¹¹.

I doveri rappresentati dalla nozione dell'ὄσιον 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 rituali¹¹²,

¹¹¹ BENVENISTE (2001, p. 434). Si veda anche VEGETTI (2010), in particolare il paragrafo intitolato *Il sacro* (pp. 261-264).

¹¹² 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 (n. 102) 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* n. 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 (ὅτι 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

nonché nella conseguente e inesorabile sanzione divina in caso di violazione o inadempimento, uno dei principi fondanti della morale e della società della Grecia antica¹¹³. 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'ἄδικεῖν 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 tragedia¹¹⁴, appare ormai consumata e di lì a poco sarà definitivamente negata¹¹⁵.

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 dèi, un uomo che ha perfino fatto frustare il mare e gli ha imposto catene (ἑόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον· ὃς τὰ τε ἱρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμοίῳ ἐποιέετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα· 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.

¹¹³ Si veda in merito il già citato VEGETTI (2010) e lo studio di GIRARD (1980).

¹¹⁴ 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».

¹¹⁵ «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»¹¹⁶, 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 associarvisi in un viaggio in mare. A tal proposito, in un passo dei *Sette contro Tebe* di Eschilo è riconoscibile un precedente di *Elettra*, 1355:

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

[...]

ἦ γὰρ ξυνεισβάς πλοῖον εὐσεβῆς ἀνὴρ
ναύτησι θερμοῖς καὶ πανουργία τινὶ
ὄλωλεν ἀνδρῶν σὺν θεοπτύστῳ γένει,
ἦ ξὺν πολίταις ἀνδράσιν δίκαιος ὦν
ἐχθροξένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοσιν,
ταῦτοῦ κυρήσας ἐκδίκως ἀγρεύματος,
πληγείς θεοῦ μάστιγι παγκοίνῳ δάμη¹¹⁷.

¹¹⁶ TAMMARO (1988), nella sua breve nota, mette in relazione questi versi con il primo Epodo di Strasburgo (Ipponatte, fr. 115 West), 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».

¹¹⁷ L'edizione critica qui seguita è quella di WEST (1990); trad. it. CENTANNI (2007).

(Eschilo, *Sette contro Tebe*, 597-608)

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 κοῦδὲν ἡδικηκότα.

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

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».

con infauste conseguenze a carico di innocenti¹¹⁸, trova riscontro anche al di fuori dell'epica e della tragedia¹¹⁹. 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 (82) ricorrono i medesimi termini della questione esaminata:

οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐπίστασθαι ὅτι πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ
χειρᾶς ἢ ἄλλο τι μίasma ἔχοντες συνεισβάντες εἰς τὸ πλοῖον
συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὐτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ
πρὸς τοὺς θεοὺς.¹²⁰

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.

¹¹⁸ 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 cursoriamente 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.

¹¹⁹ Cfr. Senofonte, *Ciropeia*, VIII, 1, 25: ὁ δὲ Κύρος τὴν τῶν μεθ' αὐτοῦ εὐσέβειαν καὶ ἑαυτῷ ἀγαθὸν ἐνόμιζε, λογιζόμενος ὥσπερ οἱ πλεῖν αἰρούμενοι μετὰ τῶν εὐσεβῶν μάλλον 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»). Il testo critico riprodotto è quello di MARCHANT (1968-1970); trad. it. FERRARI (1995).

¹²⁰ L'edizione critica seguita è quella di DILTS – MURPHY (2018).

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»¹²¹. 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. 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 merce trafugata, mentre a Siracusa viene appurata la sparizione del corpo di Calliroe e subito intrapresa la sua ricerca via mare. I malfattori vengono colpiti da una tempesta (III, 3, 10-11):

ὕπολαβὼν δὲ αὐτοὺς ἄνεμος σφοδρὸς εἰς τὸν Ἴόνιον ἐξέωσε,
κάκεϊ λοιπὸν ἐπλανῶντο ἐν ἐρήμῳ θαλάσῃ. βρονταὶ δὲ καὶ
ἀστραπαὶ καὶ νύξ μακρὰ κατελάμβανε τοὺς ἀνοσίους,

¹²¹ Cfr. *supra*, § 2.a.

ἐπιδεικνυμένης τῆς Προνοίας ὅτι τότε διὰ Καλλιρόην ἠὺπλόουν. 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 ἀλλήλοις¹²².

Li colse improvvisamente un vento impetuoso e li ricacciò indietro nello Ionio, e lì 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 ful-

¹²² Il romanzo di Caritone, *Cherea e Calliroe*, viene qui e più avanti riprodotto nel testo critico e nella traduzione italiana rispettivamente di REARDON (2004) e RONCALI (1996).

mini», come dimostra la stessa Πρόνοια¹²³. Non appena i briganti «ladri di tombe» si liberano, vendendolo, del «carico difficile da collocare, e cioè la donna»¹²⁴, incorrono presto nella punizione divina e termina per loro la «felice navigazione». Troviamo anche qui come in Achille Tazio¹²⁵, ancorché in forma ben più asciutta e meno lirica, il tema della paura della morte in mare, protratta deliberatamente dal dio «per rendere¹²⁶ 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 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»¹²⁷,

¹²³ «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 Elio-doro, 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, n. 28).

¹²⁴ Caritone, *Cherea e Calliroe*, III, 3, 9: πωλήσαντες γὰρ οἱ τυμβωρύχοι τὸ δυσδιάθετον φορτίον, τὴν γυναικα...

¹²⁵ Cfr. cap. II, § 4: Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III 4, 3-6.

¹²⁶ Ho reso qui personalmente in forma implicita il participio ποιῶν.

¹²⁷ CHANTRAINE (2009, s.v. τόλμη). Cfr. *supra* n. 70.

esprime un eccesso di ardimento¹²⁸, dimostrato e insieme riconosciuto dagli stessi protagonisti dell'azione.

¹²⁸ 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 παρὰ βολὸν 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 ἐνεχείρισαν) 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 (καταγνύμενα) 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 βίᾳ) 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

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»¹²⁹. Il capo dei pirati si dimostra insieme accorto e malvagio (πανούργος) «rubando da bere» ai compagni naufraghi e così lasciandoli morire di sete¹³⁰, ma la sua presunzione

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 a questi rimproverata, 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 (παράβολως) 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 (2017, pp. 74-75). Il testo critico seguito è quello di BUETTNER-WOBST (1967); trad. it. Mari in MUSTI (2017).

¹²⁹ Caritone, *Cherea e Calliroe*, III, 3, 12: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες ἔθνησκον ὑπὸ διψῆς, Θῆρων δὲ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ πανούργος ἦν· ὑποκλέπτων γὰρ τοῦ ποτοῦ καὶ τοὺς συλληστὰς ἐλήστευεν. ὥετο μὲν οὖν τεχνικόν τι πεποιηκέναι, τὸ δὲ ἄρα τῆς Προνοίας ἔργον ἦν βασάνοις καὶ σταυρῷ τὸν ἄνδρα τηρούσης.

¹³⁰ Questo comportamento da "*mors tua vita mea*" in situazioni di naufragio

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 e dalla croce guardava quel mare, attraverso il quale aveva portato prigioniera la figlia di Ermocrate...»¹³¹ – 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 lo stesso 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»¹³². 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 “πανούργος ἄνθρωπος” (III, 3, 17), inventa di essere «stato abbandonato dai miei compagni di navigazione» e di essere «salito su questa imbarcazione»,

ricorda il passo di Achille Tazio (*Leucippe e Clitofonte*, III 3, 5) già esaminato nel capitolo precedente.

¹³¹ Caritone, *Cherea e Calliroe*, III, 4, 18.

¹³² Ivi, III, 3, 8: ἡ μὲν οὖν ἀνθρωπίνη βοήθεια παντάπασις ἦν ἀσθενής, ἡ Τύχη δὲ ἐφώτισε 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...»).

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»¹³³. 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 itacese, 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 naufrago.

Da una parte, Aiace di Oileo, sicuro di essere «sfuggito al grande abisso del mare contro il volere degli dèi» (IV 504), aveva finito con il cadere vittima della sua stessa ὕβρις, dall'altra i compagni di Odisseo, empi 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

¹³³ Ivi, III, 3, 18: ἐξαισίοις δὲ πνεύμασιν ἐξεώσθημεν εἰς ταύτην τὴν θάλασσαν· εἶτα γαλήνης μακρᾶς γενομένης δίψει πάντες ἀνηρέθησαν, ἐγὼ δὲ μόνος ἐσώθην ὑπὸ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας.

fosse scomparso prima di 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 rientro¹³⁴. 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»¹³⁵. Anche se lo odia, a Posidone «non sarà possibile opporsi a tutti, da solo, contro il volere degli dèi immortali»¹³⁶. 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"»¹³⁷. Egli non soltanto non arriva mai all'irriverenza e alla scelleratezza dei compagni, che poi sarà quella dei Proci¹³⁸, 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 dèi¹³⁹, 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

¹³⁴ Cfr. PRIVITERA (2005, p. 94) e CHRISTENSEN (2019, p. 103).

¹³⁵ *Odissea* I, 66-67: *περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν, περὶ δ' ἰρὰ θεοῖσιν / ἀθανάτοισιν ἔδωκε...*

¹³⁶ *Ivi*, 78-79: *οὐ μὲν γάρ τι δυνήσεται ἀντία πάντων / ἀθανάτων ἀέκητι θεῶν ἐριδαινέμεν οἶος.*

¹³⁷ FENIK (1974, p. 210).

¹³⁸ Cfr. *supra* n. 21.

¹³⁹ Cfr. *supra* n. 24 e *Odissea* XII, 371-373.

tutto vede) era più informato della sua informatrice e chiede a Zeus di punire i compagni di Ulisse, senza addebitare a lui alcuna responsabilità»¹⁴⁰. Il testo omerico contiene d'altronde un ulteriore indizio, significativo dell'eccezionale *pietas* dell'eroe¹⁴¹. Subito prima che gli dèi versassero sulle sue palpebre il dolce-spietato sonno¹⁴², Odisseo aveva ancora una volta dimostrato una scrupolosa dedizione alle pratiche religiose (XII, 335-337):

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

Addentatomi 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...

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»¹⁴³, che ha

¹⁴⁰ DI BENEDETTO (2010, p. 687). Cfr. in merito *Odissea* XII, 374-379.

¹⁴¹ Il rispetto per gli dèi olimpi non esclude d'altra parte quello autentico per le divinità minori. Si veda a tal proposito, in *Odissea* 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.

¹⁴² Cfr. *supra* n. 24.

¹⁴³ *Odissea* V, 8: πρὸφρων ἀγανὸς καὶ ἥπιος. È mia la traduzione.

«nell'animo sentimento di giustizia»¹⁴⁴, con le sue genti «buono come un padre»¹⁴⁵, come ci viene presentato nel secondo concilio del V libro¹⁴⁶. Insomma, per dirla con Privitera, «non solo gli dei, ma anche gli uomini gli devono gratitudine»¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ivi, 9: φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς.

¹⁴⁵ Ivi, 12: πατήρ δ' ὥς ἥπιος.

¹⁴⁶ Cfr. *Odissea* V, 7-12.

¹⁴⁷ 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 naufragio, 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 monocolo 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. All'inghiù deflù il cervello, e bagnò il suolo. / Li tagliò membro a

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».

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-barbaro⁴.

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·
ἰχθῦς δ' ὥς πείροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο.
ὄφρ' οἱ τοὺς ὄλεκον λιμένος πολυβενθέος ἐντός,
τόφρα δ' ἐγὼ ξίφος ὀξὺ ἐρυσάμενος παρὰ μηροῦ
τῷ ἀπὸ πείσματος ἔκοψα νεὸς κυανοπρώροιο·
αἶψα δ' ἐμοῖσ' ἐτάροισιν ἐποτρύννας ἐκέλευσα
ἐμβάλλειν κώπησ', ἵν' ὑπέκ κακότητα φύγοιμεν·
οἱ δ' ἅμα πάντες ἀνέρριψαν, δείσαντες ὀλεθρον.
ἀσπασίως δ' ἐς πόντον ἐπηρεφέας φύγε πέτρας
νηῦς 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,

³ *Odissea* 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».

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, pesci 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 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*

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 che «la mostruosità è totalmente remota dalla condizione umana, come mostra l'assenza di ogni possibile scambio linguistico, o anche genericamente comunicativo».

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 τοιοισίδε χρέωνται. Θύουσι μὲν τῇ Παρθένῳ τοὺς τε ναυηγούς καὶ τοὺς ἄν λάβωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες τρόπῳ τοιῷδε· καταρξάμενοι ῥοπάλῳ παίουσιν τὴν κεφαλὴν. οἱ μὲν δὴ λέγουσιν ὡς τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ ὠθέουσι κάτω (ἐπὶ γὰρ κρημνοῦ ἴδρυται τὸ ἱρόν), τὴν δὲ κεφαλὴν ἀνασταυροῦσιν, οἱ δὲ κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν ὁμολογέουσι, τὸ μέντοι 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.

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»). Il testo critico e la traduzione italiana qui riprodotti sono di MUSTI (1982).

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), 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

⁷ Per un approfondimento relativo al culto della «verGINE», alla sua diffusione nel Mediterraneo e in Tauride e alle possibili identificazioni, cfr. CORCELLA-MEDAGLIA (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).

⁹ KEARNS (2023, p. 114), in merito al poliptoto βαρβάρουσι βάρβαρος (31), scrive: «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 e 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).

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'inospite 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

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, n. 51.

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 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

¹⁴ Cfr. KEARNS (2023, pp. 16-18).

¹⁵ Si veda in merito lo studio di SAÏD (1984), in particolare p. 43.

¹⁶ HALL (1987, p. 430), pur riconoscendo l'indiscutibile debito euripideo nel riguardi dello storico, lascia intendere che questi potesse non aver costituito la fonte principale del poeta tragico: «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.

ellenica con i due fratelli e Pilade in fuga insieme al simulacro della dea (1422-1430):

ὦ πάντες ἄστοι τῆσδε βαρβάρου χθονός,
οὐκ εἶα πώλοις ἐμβalόντες ἡνίας
παράκτιοι δραμεῖσθε κακβολὰς 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 σκόλοψι 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 Franco 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 pure in questa tragedia, adesso sono i Greci ad apparire empi (δυσσεβεῖς) agli occhi dei Tauri: «In Athens too, *ἱεροσυλία*, stealing sacred objects from a sacred place, carried the death penalty»¹⁸. Anche

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

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 (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?

temple. Executing criminals by throwing them off cliffs, or into chasms, was a Greek practice». Cfr. cap. III, § 2.c., in merito a *Troiane*, 95-97.

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).

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 reciprocamente²¹.

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, 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

²¹ Ivi, p. 21.

²² Ivi, p. 29.

²³ Si veda il § 2 del capitolo delle *Conclusioni*, particolarmente in merito alla consuetudine del *ius naufragii*.

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.

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 (*Biblioteca storica*, III, 43, 5):

οἱ τὸ μὲν παλαιὸν ἐξηγον δικαιοσύνη χρώμενοι καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν θρεμμάτων τροφαῖς ἀρκούμενοι, ὕστερον δὲ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας βασιλέων πλωτὸν τοῖς ἐμπόροις ποιησάντων τὸν πόρον τοῖς τε ναυαγοῦσιν ἐπετίθεντο καὶ ληστρικὰ σκάφη κατασκευάζοντες ἐλήστευον τοὺς πλέοντας, μιμούμενοι τὰς ἀγριότητας καὶ παρανομίας τῶν ἐν τῷ Πόντῳ Ταύρων· μετὰ δὲ ταῦτα ληφθέντες ὑπὸ τετρηρικῶν σκαφῶν πελάγιοι προσηκόντως ἐκολάσθησαν²⁹.

In antico vivevano praticando la giustizia e accontentandosi del cibo che ricavano 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 II libro (48-54) Diodoro aveva già parlato dell'Arabia e anche dei

²⁸ GALEOTTI (2020a, pp. 106-107). Si rimanda anche alla sterminata bibliografia proposta dalla storica del diritto.

²⁹ Il testo critico qui e più avanti seguito per l'opera diodorea è quello di VOGEL (1964-1970); trad. it. Zorat in CORDIANO – ZORAT (2004).

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 *Protreptico 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), adduce come prova, tra vari esempi, anche il sacrificio degli stranieri naufraghi in onore di Artemide taurica (III, 42, 3):

Ταῦροι δὲ τὸ ἔθνος, οἱ περὶ τὴν Ταυρικὴν χερσόνησον κατοικοῦντες, οὓς ἂν τῶν ξένων παρ' αὐτοῖς ἔλωσι, τούτων δὴ τῶν κατὰ θάλατταν ἐπταικότων, αὐτίκα μάλα τῇ Ταυρικῇ καταθύουσιν Ἀρτέμιδι· τὰς σου τὰς θυσίας Εὐριπίδης ἐπὶ σκηνῆς τραγωδεῖ³².

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.

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.

³² Il testo critico qui riprodotto è quello di MONDÉSERT (1949).

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 ἦριόν ᾗσται,
Φαρνάκου αὐθαίμου τ' αἰπὸν Μύρωνος ὁμοῦ,
τῆς Πάπου γενεᾶς οἰκτρᾶς, ξένοι, οὓς Ἀμισηνοῦ[ς]
ναυαγοὺς Βορέου χεῖμ' ἀποσεισμένους
ἀγροίκων ξιφέεσσι Σεριφιάς ὤλεσε νῆσος,
ἀμφὶ βαρυζήλου τέρμα βαλοῦσα τύχης.
Πρῶτος δ' ἐν Ῥήνης κόλποις στηλώσαθ' ἑταίρων
τύμβον ἐπ' ἀστήνοισι μνημόσυνον στεναχᾶν.³³

³³ GVI 633. Trad. it. Mosino in LELLI (2019). Per un'analisi complessiva dell'epigrafe si veda COUILLOUD (1974, p. 208).

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.
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 (βαρυσήλου) 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

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).

³⁷ LELLI (2019, p. 1239).

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 male³⁸.

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 West²), attribuito dai più a Ipponatte⁴⁰. Costruito come «un *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:

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 *Odissea* 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).

⁴¹ PERROTTA – GENTILI (1965, p. 109).

[...]

κύμ[ατι] πλα[ζόμ]ενος·
κὰν Σαλμυδ[ησ]ῶι γυμνὸν εὐφρονεστ[ατα]
Θρήϊκες ἀκρό[κ]ομοι
λάβοιεν – ἔνθα πόλλ' ἀναπλήσαι κακὰ
δούλιον ἄρτον ἔδων –
ρίγει πεπηγότ' αὐτόν· ἐκ δὲ τοῦ χν·ό·ου
φυκία πόλλ' ἐπιχ·έ·οι,
κροτέοι δ' ὀδόντας, ὥς [κ]ύων ἐπὶ στόμα
κείμενος ἀκρασίηι
ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα[.....]
ταῦτ' ἐθέλοιμ' ἄν ἰδεῖν,
ὅς μ' ἠδίκησε, λ[ά]ξ δ' ἐπ' ὀρκίοισ' ἔβη,
τὸ πρὶν ἐταῖρος [ἐ]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 compagno⁴².

⁴² Trad. it. NICOLSI (2007).

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 *Odissea* 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 dalla condizione di nudità (γυμνὸν)⁴⁵, chiara ripresa di *Odissea* 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, insospitati 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.

⁴³ È questa l'ipotesi degli studiosi. Per tutte le questioni in merito si rimanda al poderoso e minuziosissimo commento di NICOLSI (2007, pp. 35 ss.).

⁴⁴ Cfr. DEGANI (1970-1972, p. 73): «[...] siamo di fronte ad un poeta ὁμηκώτατος, che con consumata maestria attinge all'epos termini, espressioni, particolarità metriche, prosodiche, sintattiche, nonché immagini e sfumature di vario genere».

⁴⁵ Cfr. NICOLSI (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. 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. *Odissea* V 221, 343, 372).

L'immagine del naufrago, di ascendenza omerica (cfr. *Odissea* 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 battigia, 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 West di Archiloco (ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα, / τὸν κακῶς <μ'> ἔρδοντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς. – «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 ἀδίκη (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 «cru dele e umiliante contrappasso»⁵².

⁴⁷ ALONI (1993, p. 121).

⁴⁸ GIORDANO (1999b, p. 56).

⁴⁹ Cfr. TAMMARO (1988, p. 58), il quale, a proposito dell'epodo, dice 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 *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² ANDRISANO (1990-1993, p. 24).

La maledizione (ἀρά), 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 (ἐθέλωι'), in prima persona, che, collocato com'è in posizione di rilievo, costituisce lo snodo concettuale dell'intero componimento, sintetizzando i termini della maledizione e precludendo 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 nel 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 (ἀσεβῆ) / intenzione noi aborriamo»⁵⁵ (5-10, *passim*). Supportate dal padre, «guida alla nostra decisione, guida alla nostra sedizione», 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), tutta-

⁵³ GIORDANO (1999b, p. 13).

⁵⁴ Ivi, p. 19.

⁵⁵ L'edizione critica seguita per le *Supplici* di Eschilo è quella di WEST (1990); trad. it. CENTANNI (2007).

⁵⁶ φεύγειν ἀνέδην διὰ κῦμ' ἄλιον / κέλσαι δ' Ἀργους 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).

via non soltanto per essere accolte; le protagoniste del dramma, minacciate e inquisite dai cugini, ne chiedono la morte in mare (30-39):

ἀρσενοπληθῆ δ' ἑσμὸν ὕβριστῆν Αἰγυπτογενῆ,
πρὶν πόδα χέρσωι τῆιδ' ἐν ἀσώδει
θεῖναι, ξὺν ὄχῳ ταχυήρει
πέμψατε πόντονδ'· ἔνθα δὲ λαίλαπι χειμῶνότηπι,
βροντῇ στεροπῇ τ' ὀμβροφόροισιν τ' ἀνέμοις ἀγρίας
ἀλὸς ἀντήσαντες ὄλαιντο,
πρὶν ποτε λέκτρων, ὧν θέμις εἶργει,
σφετεριζάμενοι πατραδέλφειαν
τῆνδ' 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. 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 ἀσεβῆ 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.

⁵⁸ Cfr. anche 529-530: «Getta nel mare di porpora / la sciagura di questi remi neri!» (λίμναι δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ / τὰν μελανόζυγ' ἄταν).

⁵⁹ Sul ruolo di Themis e Dike all'interno della tragedia, così come sul tema del

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 irrealizzabile (843-846):

εἴθ' ἀνὰ πολύρουτον
ἀλμάεντα πόρον
δεσποσίωι ξὺν ὕβρει
γομφοδέτωι τε δόρει διώλου⁶⁰.

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 andato⁶¹ alla malora!

Poi maledicono i cugini, spinti dal soddisfacimento di un desiderio primario⁶², augurando loro di morire naufraghi nel viaggio di ritorno (867-871):

miasma, cfr. CENTANNI (2007, pp. 856-858).

⁶⁰ Il testo è assai corrotto e non permette di ricostruire con certezza la risposta: 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 cfr. SOMMERSTEIN (2019, pp. 308-309).

⁶¹ 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, p. 315) nel suo commento a 843-846: «The Danaids wish that their earlier prayers had been granted and that the Egyptians' ship had gone down before reaching Greece».

⁶² A tal proposito CENTANNI (2007, p. 892) fa coincidere tale desiderio con «la cattura e la violenza, anche sessuale, sulle femmine».

αἰαῖ, αἰαῖ
εἰ γὰρ δυσπαλάμῳς ὄλοιο
δι' ἀλίρρυτον ἄλσος
κατὰ Σαρπηδόνην χῶμα πολύψαμμον ἀλαθεῖς⁶³
Συρίασιν αὔραις.

Ah ah!
Va' in malora! Morissi, e di mala morte,
in quella radura del mare,
sulle sabbie del tempestoso promontorio
dove sta il tumulto di Sarpedone, là alla deriva,
sbattuto dai venti di scirocco!

Torna l'ottativo maledittivo (ὄλοιο)⁶⁴ 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)⁶⁵, 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

⁶³ 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.

⁶⁴ 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, pur senza espliciti riferimenti al mare e al naufragio (535): ὄλοιτο, νόστου μήποτ' ἐς πάτρην τυχών («Possa morire prima di toccare il patrio suolo!»). Si veda inoltre il fr. 656 Sandbach di Menandro, vv. 9-10.

⁶⁵ 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*».

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 sostenere 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 avrà fortuna 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 ὀσίως, 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.

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 κεραυνῶ
Ζεὺς ἐλάσας ἐκέασσε μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ.
ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ ἑταῖροι,
τὸν δ' ἄρα δεῦρ' ἀνεμός τε φέρων καὶ κύμα πέλασσε.
τὸν μὲν ἐγὼ φίλεόν τε καὶ ἔτρεφον ἤδ' ἔφασκον
θῆσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα.

Ma quest'uomo io lo salvai quando era a cavallo di una chiglia⁶⁶,

⁶⁶ Cfr. D'IPPOLITO (1977, p. 207, n. a V, 371).

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): ἤ 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 participio di λαμβάνω e l'avverbio ἐνδυκέως, che insieme a φιλέω, come in altri casi, precisano la cura e la gentilezza ricevute⁶⁷. Nel XII libro, alla fine del racconto di Scilla e Cariddi, egli tornerà brevemente a menzionare il naufrago 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»⁶⁸. Κομέω lo avevamo già incontrato in VI 207 quando Nausicaa esortava le sue ancelle a prendersi cura del δύστηνος ἀλώμενος; il suo valore è quello proprio del «soin»⁶⁹, della cura.

⁶⁷ Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. ἐνδυκέως).

⁶⁸ Ivi, s.v. φιλέω.

⁶⁹ Ivi, s.v. κομέω.

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 ἀλώμενος, lo ribadiamo, è «parte di un quadro più ampio le cui coordinate di riferimento sono quelle dello straniero»⁷⁰; 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 ἀγχίθιοι («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.

⁷⁰ Cfr. cap. I, § 4.2.1.

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. *Odissea* V 35 e XIX 279. Di Benedetto-Fabrini 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

Alla luce dei dati appena inferiti, dopo aver indagato la presenza di tale modello all'interno di dinamiche relazionali esclusivamente tra esseri umani, intendiamo ora esaminare da vicino l'altro dei due frangenti narrativi che avevamo menzionato.

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 θυμῶ,
ίστον ἀμαιμάκετον νηὸς κυανοπρώροιο
ἐν χεῖρεσσιν ἔθηκεν, ὅπως ἔτι πῆμα φύγοιμι.
τῶ ῥα περιπλεχθεὶς φερόμην ὀλοοῖσ' ἀνέμοισιν.
ἐν νῆμαρ φερόμην, δεκάτη δέ με νυκτὶ μελαίνῃ
γαίῃ Θεσπρωτῶν πέλασεν μέγα κῦμα κυλίνδον.

all'inizio delle vicende di Ogigia, quando Calipso non lo 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, episodio raccontato 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. it. Annibaldis in VOX – MONTELEONE – ANNIBALDIS (1987).

⁷⁴ Vi si era fatto cenno nel cap. I, alla fine della n. 138. 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 rimpiazzarlo con il suo stesso poema».

ἔνθα με Θεσπρωτῶν βασιλεὺς ἐκομίσσατο Φεΐδων
ἥρως ἀπριάτην· τοῦ γὰρ φίλος υἱὸς ἐπελθὼν
αἶθρῳ καὶ καμάτῳ δεδμημένον ἦγεν ἐς οἶκον,
χειρὸς ἀναστήσας, ὅφρ' ἔκετο 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 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»

⁷⁶ HOEKSTRA (1984, pp. 217-218, n. al v. 315). Lo studioso passa in rassegna tutte le ipotesi sulla collocazione geografica della Tesprozia.

⁷⁷ Cfr. cap. I, § 4.2.2.

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 *Iliade* I, 99: in merito a questa ed altre ipotesi si veda p. 219, n. a XIV 317.

ed è «più ristretto e materiale» rispetto al «più generale»⁷⁹ “*ōnéomai*”, mentre, secondo Chantraine, lo troviamo nell’*Odissea* nel senso di comprare (“*acheter*”) in riferimento a cose o schiavi⁸⁰. Ora, all’inizio del 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)» (201-202); 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 *pallakís*»⁸¹. 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»⁸² (297). Ritengo che il senso da attribuire all’ἀπριότιν 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 indumenti⁸³. Compare per la prima e unica volta

⁷⁹ BENVENISTE (2001, p. 95).

⁸⁰ CHANTRAINE (2009, s.v. πρίασθαι).

⁸¹ DI BENEDETTO (2010, p. 759).

⁸² κεῖθι δέ μ' ὥς περᾶσειε καὶ ἄσπετον ὦνον ἔλοιτο.

⁸³ DEL CORNO (1978, p. 839) rintraccia in questo momento del racconto quasi

nei testi greci che abbiamo analizzato 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 naufrago⁸⁴. Proveremo pertanto a verificare

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?».

⁸⁴ 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 (εὐμένειν τε καὶ ἀρκέσσαι χατέουσι): / la tem-

se e fino a che punto questo 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 naufrago e in particolare della persona del naufrago trovino nella produzione del tragediografo uno spazio ed un'attenzione 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

pesta tremenda che si è abbattuta sul mare ha disperso / i legni della nostra infelice nave, / su cui siamo stati costretti a salire e a percorrere il mare. / Perciò vi preghiamo (ὑμέας γουναζόμεθ'), 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 (ικέτας ξείνους Διὸς εἵνεκεν αἰδέσσοσθε / 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 παρόξομεν εὐμενέοντες), / ma ditemi la verità, qual è il vostro paese, / quale bisogno (χρῆος οἶον) vi spinge a viaggiare per mare, / qual è il vostro nome, quale la vostra famiglia». Edizione critica VIAN – DELAGE (2019), trad. it. PADUANO (1998).

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 (*Odissea* 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)⁸⁵. 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 disagio⁸⁶, ma secondo lo schema prosaico della transazione commerciale: una vendita, o piuttosto un baratto [...]»⁸⁷. 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)⁸⁸. La condizione di supplici (ἰκετεύομεν), la connessa libertà di parola⁸⁹ (λέγομεν

⁸⁵ La traduzione italiana del *Ciclope* proposta qui e più avanti è quella di PADUANO (2005).

⁸⁶ Qui lo studioso (cfr. n. s.) tra parentesi cita in traduzione i versi di *Odissea* VI, 206-208.

⁸⁷ PADUANO (2005, p. 12).

⁸⁸ ἡμεῖς δέ σ', ὦ θεοῦ ποντίου γενναῖε παῖ, / ἰκετεύομέν τε καὶ λέγομεν ἔλευθέρως· / μὴ τλῆς πρὸς ἄντρα σουσαφιγμένους φίλους / κτανεῖν βοράν τε δυσσεβῇ θέσθαι γνώθεις·

⁸⁹ NAPOLITANO (2003, pp. 120-121) ritiene che non si debba «vedere in questo verso un'allusione alla παρορσία dell'Atene democratica, ma il λέγειν ἔλευθέρως si ac-

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)⁹⁰ 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 (*Ciclope*, 299-303; 309-312):

νόμος δὲ θνητοῖς, εἰ λόγους ἀποστρέφῃ,
ίκέτας δέχεσθαι ποντίους ἐφθαρμένους
ξενία τε δοῦναι καὶ πέπλους ἐπαρκέσαι,
οὐκ ἀμφὶ βουπόροισι πηχθέντας μέλη
ὄβελοῖσι νηδὺν καὶ γνάθον πληῖσαι σέθεν.

[...]

ἀλλ' ἐμοὶ πιθοῦ, Κύκλωψ·
πάρες τὸ μάργον σῆς γνάθου, τὸ δ' εὖσεβές
τῆς δυσσεβείας ἀνθελου· 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 Antigone⁹¹ – che «impone» di accogliere i naufraghi, segna-

corda 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 [...].»

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 120.

⁹¹ Sofocle, *Antigone*, 454-455.

tamente nella posizione di supplici⁹², e di offrire loro doni e assistenza con abiti. Il trattamento, come suggerisce anche il termine ξένια, 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 legge⁹³ non scritta operante tra gli uomini, ma tale consuetudine regola chiaramente il comportamento da tenere con chi ha fatto naufrago. Abbiamo già detto del termine qui impiegato (ἐφθαρμένους)⁹⁴ 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»⁹⁵, supplicano aiuto; Odisseo «torna a ripiegare sui valori omerici, peraltro laicizzati facendo appello non alla loro sanzione da parte degli dèi, ma al loro riconoscimento come legge valida per tutti gli uomini»⁹⁶, e l'enunciazione di tale legge esplicita ciò che nel poema veniva più genericamente riferito agli stranieri e ai supplici⁹⁷.

⁹² Sulla supplica e sul suo rapporto con la ξενία all'interno del *Ciclope* si veda PADUANO (2005, pp. 16-19).

⁹³ Cfr. HUNTER – LAEMMLE (2020, p. 161, n. a 299-303).

⁹⁴ Cfr. cap. II, n. 51.

⁹⁵ È la felice traduzione del sintagma ποντίους ἐφθαρμένους (300) ad opera di ZANETTO (1998).

⁹⁶ PADUANO (2005, p. 20).

⁹⁷ Cfr. in particolare *Odissea* IX, 266-271: «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' αὖτε κιχάνομενοι τὰ σὰ γούνα / ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἢ καὶ ἄλλως / δοίης δωτίνην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν. / ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεούς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν. / Ζεὺς δ' ἐπιτιμῆτωρ ἰκετάων τε

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 νόμματα, 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»⁹⁸.

I valori dell'εὐσεβεία 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

ξείνων τε, / ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ).

⁹⁸ ROSSI (1971b, pp. 37-38).

indagine⁹⁹, e del suo stretto rapporto con la ζημία¹⁰⁰ quando il guadagno, come nel caso di Polifemo, viene ottenuto in modo disonesto¹⁰¹. 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)¹⁰².

I temi lambiti da Euripide all'interno del dramma risentono inevitabilmente del clima culturale del tempo, in particolare della sofistica¹⁰³. Uno dei suoi rappresentanti, Antifonte, riteneva un errore «conoscere e venerare solo le leggi (o gli dèi) propri, ignorando quelle (o

⁹⁹ Cfr. cap. I, § 1.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ Secondo HUNTER – LAEMMLE (2020, p. 163, n. 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».

¹⁰² 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 esercizio della superiorità e la conseguente realizzazione dei suoi desideri». Oppure ZANETTO (1998, p. 125, n. 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).

¹⁰³ Sui rapporti tra Euripide e la sofistica si vedano almeno PETRUZZELLIS (1965), CONACHER (1998) e ALLAN (1999-2000).

quelli) di chi vive lontano da noi»¹⁰⁴, 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»¹⁰⁵. Una proposizione come quella enunciata da Odisseo in merito all'accoglienza dei naufraghi riteniamo dunque debba essere inscritta 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 sofisti¹⁰⁶. 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»¹⁰⁷. Questa sensibilità nei riguardi dell'essere umano, a

¹⁰⁴ Fr. 44 A. Il testo critico seguito è di BASTIANINI – CAIZZI – FUNGHI (1989), la traduzione italiana di 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).

¹⁰⁵ Ivi, trad. it. 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).

¹⁰⁶ Oltre ai riferimenti di cui *supra* (nn. 102 e 103), cfr. anche le parole di Ippia nel *Protagora* (337c) di Platone.

¹⁰⁷ ἐν φύλῳ ἀνθρώπων, μί' ἔδειξε πατὴρ / καὶ μητὴρ ἡμᾶς ἀμέρα τοὺς πάντας· οὐδεὶς / ἕξοχος ἄλλος ἔβλαπτεν ἄλλον. Edizione critica RADT (1977), trad. it. PADUANO (1982).

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 (*Grecs 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"»¹⁰⁸, 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 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» (*βαρβαρώ*), comme le Ménélas de l'*Oreste* (v. 485)¹⁰⁹.

Il relativismo culturale di cui particolarmente la tragedia di Euripide si fa portatrice¹¹⁰ 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 naufrago, contemplando già un'idea filantropica di assistenza e di aiuto

¹⁰⁸ Saïd (1984, p. 28).

¹⁰⁹ Ivi, p. 52.

¹¹⁰ Cfr. DUNN (2017, pp. 454 ss.).

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»¹¹¹. 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 città¹¹² 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 ἡμεΐψατο), 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

¹¹¹ Euripide, *Eraclidi*, 1-5 (Πάλαί ποτ' ἐστὶ τοῦτ' ἐμοὶ δεδογμένον· / ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκ' ἀνήρ, / ὁ δ' ἐς τὸ κέρδος λῆμ' ἔχων ἀνεμμένον / πόλει τ' ἄχρηστος καὶ συναλλάσσειν βαρὺς, / αὐτῶι δ' ἄριστος.); trad. it. RUSSELLO (1995).

¹¹² 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).

Grecia ellenistico-romana¹¹³, 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 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 naufrago che coinvolse il suo fondatore Zenone di Cizio. Attraverso le testimonianze di Seneca¹¹⁴, Plutarco¹¹⁵, Galeno¹¹⁶ e Diogene Laerzio¹¹⁷ veniamo a sapere che, durante un viaggio da Cipro ad Atene, egli fece naufrago al largo del Pireo con un ingente carico di porpora¹¹⁸. 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 naufrago ho avuto una buona navigazione» (νῦν εὐπλόηκα, ὅτε νευαύγηκα)¹¹⁹. L'evento del naufrago si rivelò straordinariamente fortunato per averlo fatto convertire alla filosofia e da lì condotto all'apertura della prima scuola "del portico"¹²⁰. Troppo poco possediamo della perduta opera di Zenone e in

¹¹³ In relazione al nostro tema e al soggetto del suo studio del 2019, ci avvaliamo delle parole di 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».

¹¹⁴ *De tranquillitate animi*, XIV, 3.

¹¹⁵ *La serenità interiore*, 467D e *L'esilio*, 603D.

¹¹⁶ *De indolentia*, 11.

¹¹⁷ *Vite dei filosofi*, VII, 4-5.

¹¹⁸ Cfr. inoltre POHLENZ (1967, vol. I, pp. 27 ss.).

¹¹⁹ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 4.

¹²⁰ Cfr. LELLI – PISANI (2017, p. 2533 n. 4 e p. 2706 n. 24).

questo fantasioso aneddoto possiamo forse riconoscere la testimonianza, in sé significativa, di un'apologia di naufragio, un *unicum* nel panorama letterario fin qui esaminato¹²¹.

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 circumveniat 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. (Crisippo, *Etica*, fr. 450[2] Von Arnim)¹²²*

¹²¹ 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 perigliosa 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).

¹²² Il testo critico qui riprodotto è quello di Von Arnim in RADICE (2002); trad. it. RADICE (2002).

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 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*¹²³ 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 Cicerone¹²⁴.

¹²³ In merito al lessico della *philanthropia* e della *humanitas* si vedano VEYNE (1989, pp. 387-388 e 397) e BETTINI (2019, pp. 92-100).

¹²⁴ Siamo nel II libro (6, 19), all'interno di una digressione sulla «potenza della

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 le idee nell'elaborazione del suo pensiero¹²⁵ 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 *De officiis*, muovendo da alcune questioni poste da Ecatone nel VI libro sui doveri¹²⁶ 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 (III, 23, 89-90):

«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 alter¹²⁷.

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». La traduzione italiana del trattato ciceroniano qui e più avanti proposta è quella di Marchese in PICONE – MARCHESE (2012).

¹²⁵ Si vedano in merito POHLENZ (1970), BODÉÜS (1974) e NARDUCCI (1989).

¹²⁶ 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.

¹²⁷ L'edizione critica del *De officiis* qui seguita è quella di FEDELI (1965).

«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 società¹²⁸. Non si può non ricorrere allo studio di Maurizio Bettini sui diritti umani nell'antichità¹²⁹ 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 efficace-

¹²⁸ Si veda in particolare lo studio monografico di INWOOD (2005).

¹²⁹ BETTINI (2019). Si veda anche BURNYEAT (2012).

mente *humanum officium*, ossia “doveri degli uomini verso gli uomini”¹³⁰. Il contenuto delle maledizioni, scagliate «contro tre distinte categorie di persone, i cui comportamenti apparivano particolarmente riprovevoli»¹³¹, 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 *De officiis* di Cicerone, dove queste prestazioni vengono indicate con il termine latino *communio*¹³², «nell’idea, di origine stoica, che tutti gli esseri viventi facciano parte di un’unica immensa comunità parentale»¹³³. 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 naufragio¹³⁴ 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 (51-53):

¹³⁰ BETTINI (2019, p. 51).

¹³¹ «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 insepolti un cadavere» (BETTINI 2019, p. 52).

¹³² Sull’argomento cfr. BETTINI (2019, pp. 52-57). Così Cicerone indica i *communio* 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*.

¹³³ PICONE – MARCHESE (2012, p. 323).

¹³⁴ 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).

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 esuriante 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 obstarent, hoc ipso sustinetur¹³⁵.

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

¹³⁵ L'edizione critica delle *Lettere a Lucilio* seguita qui e più avanti è quella di REYNOLDS (1965), la traduzione italiana è a cura di SOLINAS (1995).

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.

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»¹³⁶. Ai doveri elementari – «indicare la strada a chi l'ha smarrita», «spartire il proprio pane con un affamato» – si noti che il filosofo aggiunge, anzi antepone, quello di «porgere la mano al naufrago»¹³⁷. L'immagine gestuale della mano¹³⁸, già osservata nell'episodio dell'*Odissea* narrato dal Finto Cretese¹³⁹, 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*

¹³⁶ BETTINI (2019, p. 59).

¹³⁷ 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».

¹³⁸ 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 adiuvat contingique ab iis timet, sed ut homo homini ex communi dabit*. Il testo critico qui riprodotto è di KASTER (2022).

¹³⁹ Cfr. *supra* § 3.1.

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 *naturaliter* 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* ciceroniano¹⁴⁰, ma corrobora e rende icasticamente la posizione già innovativa e cosmopolitica che Lattanzio attribuiva a

¹⁴⁰ 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 prosimità, 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».

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 umano¹⁴¹: «Hai promesso di soccorrere naufraghi, prigionieri, ammalati, persone bisognose di tutto, coloro che porgono la testa tenendola china sotto la scure già protesa»¹⁴². Nel III libro del *De beneficiis*, invece, il medico che dà la vita è messo sullo stesso piano del marinaio che salva da un naufrago¹⁴³, 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 umana¹⁴⁴. La portata filantropica del paradigma senecano è massima.

¹⁴¹ In merito si veda GARBARINO (1997, pp. 152-153, n. 11).

¹⁴² Seneca, *Lettere a Lucilio*, 48, 8: *Opem laturum te naufragis, captis, aegris, egentibus, intentae securi subiectum praestantibus caput pollicitus es*.

¹⁴³ Seneca, *De beneficiis*, III, 35: *Ergo nec medico gratia in maius referri potest – solet enim et medicus uitam dare – nec nautae, si naufragum sustulit*. Il testo critico del *De beneficiis* qui e più avanti seguito è quello di KASTER (2022).

¹⁴⁴ A differenza delle relazioni amicali, che erano legami tra uguali, quelle fondate sulla pratica del beneficio stabilivano un ponte tra figure socialmente dise-

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 *φιλανθρωπῶς* 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 Camarina¹⁴⁵ – talmente disastroso che il tratto costiero fino a Pachino era coperto di corpi di uomini e di animali e di rottami di navi¹⁴⁶ – «Ierone accolse umanamente coloro che erano riusciti a mettersi in salvo» (τοὺς δὲ διασωθέντας Ἱέρων φιλανθρωπῶς παραλαβών), li fece riposare offrendo vestiti, cibo e tutto il necessario, e poi trasportare sani e salvi fino a Messina¹⁴⁷. 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 Italoti, dice che lo

guali 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.

¹⁴⁵ È lo stesso descritto da Polibio in I, 37: cfr. cap. III, n. 128.

¹⁴⁶ ἀπὸ δὲ Καμαρίνης ἕως Παχύνου τὰ σώματα καὶ τὰ ἄλογα καὶ τὰ ναυάγια ἔκειντο.

¹⁴⁷ ἐσθῆτι καὶ τροφῇ καὶ τῇ λοιπῇ χρειᾷ ἀναπαύσας ἕως Μεσσήνης διέσωσε.

stesso Leptine «accolse umanamente i naufraghi che si erano salvati a nuoto» (δεξάμενος φιλανθρωπῶς τοὺς νηχομένους) e li fece sbarcare a terra, diventando loro garante e poi persino pacificatore tra i due popoli. Si direbbe 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 appartengano 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 φιλανθρωπῶς) impiegato da Diodoro in riferimento a Leptine:

Θύνοι τοὺς ναυαγοὺς φιλανθρωπῶς δεχόμενοι φίλους ποιοῦνται, τῶν δὲ ξένων τοὺς μὲν ἀκουσίως ἐλθόντας σφόδρα τιμῶσι, τοὺς δ' ἐκουσίως κολάζουσιν.¹⁴⁸

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*¹⁴⁹ di Eraclide Lembo, statista e studioso vissuto ad Alessandria durante il II sec. a.C., di cui sappiamo pochissimo¹⁵⁰, veniamo invece a conoscenza di alcuni abitanti della città di Fasi in Colchide. Nel capitoletto (46), intitolato appunto *Φασιανῶν*¹⁵¹, si legge quanto segue:

¹⁴⁸ Edizione MÜLLER (1841-1873).

¹⁴⁹ 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).

¹⁵⁰ Cfr. DILTS (1971, pp. 7-9)

¹⁵¹ È un collettivo etnico attestato anche in Senofonte (*Anabasi* V, 6, 36).

Φᾶσιν ὥς τὸ ἐξ ἀρχῆς Ἡνίοχοι κατώκουν, φύλον ἀνθρωποφάγον
καὶ ἐκδέρον τοὺς ἀνθρώπους, ἔπειτα Μιλήσιοι. φιλόξενοι δ' εἰσὶν
ὥστε τοὺς ναυαγούς ἐφοδιάζειν καὶ γ' μνᾶς διδόντας ἀποπλεῖν.¹⁵²

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 *φιλανθρωπῶς*, a meno di non ravvisarvi un intento ironico, ci porterebbe tuttavia a escludere questa esegesi.

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

¹⁵² Il testo critico qui riprodotto è di DILTS (1971).

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 cinico¹⁵³, propri dell'etica dionea¹⁵⁴, vi si associano con effetto temperante motivi di altre filosofie, segnatamente del pensiero stoico¹⁵⁵. La formazione poliedrica, la vita itinerante e le alterne vicende personali permettono all'autore di costruire un discorso, seppur inconcluso¹⁵⁶, 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»¹⁵⁷): dopo essere partito da Chio «con alcuni pescatori su di un battello molto piccolo» (§ 2), Dione racconta di aver fatto naufragio alla fine dell'estate presso

¹⁵³ Si veda BRANCACCI (1994), in particolare pp. 436-451.

¹⁵⁴ 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).

¹⁵⁵ 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».

¹⁵⁶ Cfr. gli scritti introduttivi di AVEZZÙ – DONADI (1985), in particolare pp. 40-41.

¹⁵⁷ È questo l'*incipit* dell'orazione: *Euboico*, § 1. La traduzione italiana proposta è quella di AVEZZÙ – DONADI (1985). Sulla veridicità e la portata autobiografica del racconto dioneo si vedano, tra gli altri, AVEZZÙ – DONADI (1985, p. 123 n. 1) e SCANNAPIECO (2001, pp. 104-105).

le Grotte dell'Eubea, all'estremità sud-orientale dell'isola¹⁵⁸. 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»¹⁵⁹ (§ 3). Torna, enfaticamente amplificata, l'immagine della solitudine del naufrago (καταλειφθεὶς δὴ μόνος)¹⁶⁰. 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, portandoseli dietro insieme con la pelle». È a questo punto che inizia la descrizione dell'accoglienza da parte del cacciatore (§§ 6-8):

παρεκάλει δὲ καὶ μὲ συνακολουθεῖν καὶ συνεστιᾶσθαι τῶν κρεῶν· εἶναι δὲ οὐ μακρὰν τὴν οἴκησιν. Ἐπειτα ἔωθεν παρ' ἡμῖν, ἔφη, κοιμηθεὶς ἤξεις ἐπὶ τὴν θάλατταν, ὥς τὰ γε νῦν οὐκ ἔστι πλοῖμα. καὶ μὴ τοῦτο, εἶπε, φοβηθῆς. βουλοίμην δ' ἂν ἔγωγε καὶ μετὰ πέντε ἡμέρας λῆξαι τὸν ἄνεμον· ἀλλ' οὐ ῥάδιον, εἶπεν, ὅταν οὕτως πιεσθῇ τὰ ἄκρα τῆς Εὐβοίας ὑπὸ τῶν νεφῶν ὥς γε νῦν κατειλημμένα ὄρας. καὶ ἅμα ἠρώτα με ὅπόθεν δὴ καὶ ὅπως ἐκεῖ κατηνέχθην, καὶ εἰ μὴ διεφθάρη τὸ πλοῖον. [...] ἀλλ' ἴθι καὶ μηδὲν δείσης. νῦν μὲν ἐκ τῆς κακοπαθείας ἀνακτῆσθαι σαυτόν· εἰς αὐρίον

¹⁵⁸ Cfr. AVEZZÙ – DONADI (1985, p. 123 n. 2).

¹⁵⁹ καταλειφθεὶς δὴ μόνος, οὐκ ἔχων εἰς τίνα πόλιν σωθήσομαι, παρὰ τὴν θάλατταν ἄλλως ἐπλανώμην, εἰ ποὺ τινὰς ἢ παραπλέοντας ἢ ὁρμούντας ἴδοιμι.

¹⁶⁰ Cfr. cap. II, § 4.

δέ, ὅ τι ἂν ἦ δυνατόν, ἐπιμελησόμεθα ὅπως σωθῆς, ἐπειδὴ σε ἔγνωμεν ἅπαξ. δοκεῖς δέ μοι τῶν ἀστυκῶν εἶναί 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 assemblea¹⁶¹ 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» (§ 31)¹⁶² e addirittura di «far segnali ai naviganti dall'alto della rupe, perché vadano a sbattere sui scogli» (§§ 32-33)¹⁶³. È a questo punto che si colloca la parte per noi più importante, ossia 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; οὐκουν οὐδὲ τότε ἐποίουν μαρτυρίας ἔνεκεν ἢ χάριτος, ὅς γε οὐδ' ὁπόθεν 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

¹⁶¹ Sulla sezione assembleare e il ruolo della comunità nell'*Euboico* si veda MA (2000).

¹⁶² Si tratta di una pratica che in epoca medievale verrà normata come *ius naufragii* (cfr. § 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).

¹⁶³ 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, n. 48.

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 naufrago 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* esiodei¹⁶⁴, 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 senecano¹⁶⁵, 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 trasfigurarlo in un saggio che ricambia la derisione e le accuse ricevute con parole di misurata umanità.

Mentre è ancora *in fieri* il suo discorso, tra la folla si alza a parlare un cittadino per offrire spontanea testimonianza di un personale naufrago di cui era stato vittima insieme all'uomo sedutogli accanto e del seguente soccorso da parte del cacciatore (§§ 54-58):

ἐπεὶ δὲ σαφῶς αὐτὸν ἔγνωνκα, δεινόν μοι δοκεῖ, μᾶλλον δὲ ἀσεβές, μὴ εἰπεῖν ἅ συνεπίσταμαι μηδ' ἀποδοῦναι λόγῳ χάριν, ἔργῳ τὰ μέγιστα εὖ παθῶν. [...] ἐτύχομεν δὲ πλέοντες ἐν τῇ Σωκλέους νηὶ

¹⁶⁴ Cfr. cap. I, § 1.

¹⁶⁵ Cfr. *supra* § 3.3.; inoltre, per un ulteriore esempio di accoglienza filantropica nei riguardi di un soldato naufrago, si veda *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, uiatico instruxit [...]*.

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 διαφθαρῆναι. 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, αὐτοὶ δὲ κέγχρον ἐφθῆν ἥσθιον. ἔδωκαν δὲ καὶ οἶνον ἡμῖν πιεῖν, ὕδωρ αὐτοὶ πίνοντες, καὶ κρέα ἐλάφεια ὀπτῶντες ἄφθονα, τὰ δὲ ἔψοντες· τῇ δ' ὕστεραία βουλομένους ἀπιέναι κατέσχον ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας. ἔπειτα προὔπεμψαν εἰς τὸ πεδῖον, καὶ ἀπιοῦσι κρέας ἔδωκαν καὶ δέσμα ἐκατέρω πάνυ καλόν. ἐμὲ δὲ ὀρῶν 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 bovari, 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. Milazzo¹⁶⁶, 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*»¹⁶⁷. Il tema della povertà, contrapposto a quello della ricchezza attraverso un'analisi dei divergenti mondi valoriali di riferimento, insieme all'antitesi campagna/città¹⁶⁸, è effettivamente il *fil rouge* che percorre quasi tutta l'orazione, ma noi rimarremo

¹⁶⁶ MILAZZO (1980, pp. 461-462).

¹⁶⁷ Oltre allo studio specifico di MILAZZO (1980) sulla «tecnica allusiva nelle citazioni omeriche» all'interno dell'*Euboico*, per l'influenza odissiaca nell'orazione si veda SCANNAPIECO (2001, pp. 105-106).

¹⁶⁸ 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.

focalizzati sulla rappresentazione letteraria che l'*Euboico* offre in ordine alla relazione con i naufraghi¹⁶⁹.

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

¹⁶⁹ 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» (ὑποδέξασθαι... ἐπαρκέσαι δεομένῳ τινί), Dione sembra quasi confutare un passo dell'*Elena* euripidea (430-434, cfr. cap. II, n. 38) 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 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 cfr. BRANCACCI 2017, pp. 107-109), centrale – lo ribadiamo – nel programma dioneo presentato nell'*Euboico*, 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 *Odissea* 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, ἡ ἔλεος». L'episodio omerico, tuttavia, a differenza di questo passo di Dione che pur usa – lo abbiamo visto – il verbo corradicale ἡλέησα, ma con l'accusativo ναυαγούς (cfr. *supra*, *Euboico* § 52), non si riferisce all'accoglienza specifica nei confronti di un naufrago.

di estrema rilevanza: sarebbe δεινόν, anzi addirittura ἄσεβές, 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 filantropia¹⁷⁰ 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»¹⁷¹: 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

¹⁷⁰ SCANNAPIECO (2001, pp. 134-142) vede la forte presenza della φιλανθρωπία 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*)».

¹⁷¹ SCANNAPIECO (2001, pp. 110-111).

ὑπερασπίσας, πολλῶν ἂν καὶ μεγάλων δωρεῶν ἔτυχεν· νυνὶ δὲ δύο σώσας πολίτας, τυχὸν δὲ καὶ ἄλλους, οἱ 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.

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 dioneo, 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»¹⁷².

¹⁷² Sinesio di Cirene, *Dione o del viver secondo il suo ideale*, III, 1: τὸν δὲ κατὰ τὴν

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»¹⁷³, esso propone un paradigma culturale che non può essere ignorato e sulla cui buona fede, a dispetto di severi detrattori¹⁷⁴, 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»¹⁷⁵.

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 παιδεία¹⁷⁶ 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

κοινήν φύσιν ζητοῦντι, καὶ τὸν ἅπασιν ἐγχωροῦντα, δίκαιον, ὅσιον, αὐτουργόν, ἀπὸ τῶν ὄντων φιλάνθρωπον. Il testo critico qui riprodotto è di LAMOUREUX (2004), la traduzione italiana di GARZYA (1989). Cfr. BRANCACCI (2017, p. 97).

¹⁷³ SCANNAPIECO (2001, p. 102).

¹⁷⁴ 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».

¹⁷⁵ BRANCACCI (2017, p. 100).

¹⁷⁶ Cfr. *supra* n. 123.

sulla morale e della conoscenza di sé che un cambiamento delle regole morali»¹⁷⁷. Probabilmente a questo mirava il programma di rinnovamento etico dello stesso Dione, che volle scrivere «una specie di “mito” a scopo educativo»¹⁷⁸ e al contempo propagare le sue idee ben oltre i confini dell'*Euboico*:

ἡ δὲ εὖνοια καὶ τὸ φαίνεσθαι διαφέροντας ἀρετῇ καὶ φιλανθρωπία,
ταῦτά ἐστιν ὄντως ἀγαθὰ, ταῦτά ἐστιν ἄξια ζήλου καὶ σπουδῆς.
(Dione di Prusa, *Secondo discorso a Tarso*, § 48)

¹⁷⁷ 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 associata 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 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).

¹⁷⁸ DESIDERI (1978, p. 225).

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 impegno¹⁷⁹.

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 connette alle 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 sempre meno presa nel dibattito pubblico.

¹⁷⁹ Per la traduzione italiana di questo breve passaggio dell'orazione XXXIV (*Secondo discorso a Tarso*) di Dione di Prusa si è fatto ricorso a 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. SCIURBA)¹

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

¹ SCIURBA (2022a, p. 123).

del mare riportando in patria nomi di cadaveri»². È qui posto – lo ribadiamo – un tema fondante della civiltà greca, che lega l'identità e l'esistenza stessa della persona al suo nome, ch  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 perch  venga sentito da qualcuno e riportato ai familiari e agli amici pi  cari, quasi a perpetuare quel residuo culturale antichissimo che rivendica l'estremo connaturato anelito dell'essere umano alla memoria di s  attraverso gli altri³.

Il terrore di morire in mare, riscontrato nei numerosi documenti esaminati, fino all'impressionante narrazione di Achille Tazio⁴, era strettamente legato alla disperazione di rimanere insepolti e diventare pasto dei pesci. Questo dato antropofagico, attestato gi  dall'*Odissea* e ininterrotto nel corso dei secoli e dei millenni, seguita a verificarsi anche oggi senza soluzione di continuit ⁵. Da migliaia di anni il "Mare di mezzo" prosegue ad assolvere la sua funzione cimiteriale – α τη π σα θ λασσα τ φος («tutto questo mare   una tomba») ⁶ – ma ultimamente sembra non essere pi  oggetto di cronaca, cos  come non fanno notizia i corpi di naufraghi impigliati nelle reti e recuperati dai pescatori⁷. I

² Euripide, *Elena*, 399-400. Cfr. cap. II, § 3.

³ Cfr. ENIA (2017, p. 136). Per una lettura comparativa del testo di Davide Enia con il mondo classico e la letteratura del '900, rimando ad un mio recentissimo contributo, BELLI DELL'ISCA (2025).

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

⁵ Si veda, ad esempio, l'incipit di *Appunti per un naufragio* (ENIA 2017): «A Lampedusa, un pescatore mi aveva detto: "Sai che pesce   tornato? Le spigole". [...] "E sai perch  le spigole sono tornate in mare? Sai di cosa si nutrono? Ecco"».

⁶ A.P. VII 285, 2. La traduzione qui   mia.

⁷ 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 migranti, per evitare che al passaggio le

Greci ci hanno 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 cenotafio⁸, di recente è divenuto parte di un grande progetto sociale e culturale, "Mem.Med – Memoria Mediterranea"⁹, così come l'identificazione degli esseri umani annegati

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».

⁸ 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*».

⁹ 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 rivendica-

nel Mediterraneo per restituire ai vivi il nome e l'identità dei propri morti è una delle missioni del Labanof¹⁰. Eppure, nella nostra Europa, accade anche che quanti oggi sopravvivano ai naufragi nel nostro mare¹¹ possano essere respinti o considerati un "carico residuale"¹².

zione 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 MANNOCCI (2023).

¹⁰ 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 CATTANEO (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.

¹¹ «L'espressione latina *mare nostrum*, odiosa per il suo senso proprietario, oggi può essere pronunciata 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 2007, pp. XXIII-XXIV).

¹² 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*

Ormai da anni, per riprendere la denuncia di Alessandra Sciurba citata in esergo, assistiamo a una «criminalizzazione degli attraversamenti del Mediterraneo», che si estende alle persone in balia del mare e al loro salvataggio¹³. 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 antichi – 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

nazista, Pàtron, Bologna 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 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 GEORGUDI (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”».

¹³ 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 Sciurba, in particolare SCIURBA – STARITA (2021) e SCIURBA (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.

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!»¹⁴. 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 mare¹⁵.

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?¹⁶ 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. L'individuazione e la costruzione di un nemico¹⁷, mutevole capro espiatorio al

¹⁴ *Odissea* V, 377. Cfr. cap. I, § 4.2.1.

¹⁵ Cfr. cap. IV, § 2.4.c.

¹⁶ 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»*.

¹⁷ Di estremo rilievo sono i contributi che hanno dato vita al recente Convegno "Il nemico. La costruzione di un modello culturale", in cui studiosi di ambiti svariati

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 nelle nostre 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 legge¹⁸. In tale contesto rileva per noi un'ulteriore que-

hanno offerto, da prospettive differenti ma complementari, chiavi di lettura di una realt  complessa e in continuo divenire. Organizzato dal CIDI di Palermo, dal Centro d'Ateneo Migrare e dalla casa editrice Palumbo, si   svolto a Palermo il 19/02/2024 (<https://www.palumboeditore.it/eventi/evento/id/837#video>).

¹⁸ 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

stione 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 internazionali¹⁹, è molto difficile non cogliere in una simile delegittimazione l'intento di criminalizzare degli esseri umani. Non riuscendo a dirli e a percepirli come tali, non li si chiama neppure con il loro nome ("naufraghi"), promuovendo artatamente la sparizione della figura stessa del naufrago, così da favorire la disapplicazione delle relative tutele legislative. Non è irrilevante che in alcuni dizionari della lingua italiana, per definire il significato estensivo del termine naufrago, si affermi che questi è «chi, caduto in acqua da una nave, viene soccorso»²⁰ oppure «è oggetto di operazioni di ricerca e di soccorso»²¹. Al di fuori di questa dimensione, il naufrago, pertanto, parrebbe nemmeno esistere: non riconoscere tale identità giuridico-lessicale a una persona implica così, in punta di vocabolario, la sua estromissione dal diritto di essere soccorsa²².

nei processi penali. [...] Lo straniero soccorso è 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 clandestinità previsto dal 10bis Dlgs 286/98, si deve ritenere che le ONG salvano persone che non sono "clandestine" in quanto non è 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 necessità, in pericolo di vita».

¹⁹ Per una sintesi si rimanda a VASSALLO PALEOLOGO (2018).

²⁰ DE MAURO 2014 (<https://dizionario.internazionale.it/parola/naufrago>).

²¹ Vocabolario Treccani (<https://www.treccani.it/vocabolario/naufrago/?search=naufrago%2F>).

²² «È 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 difficoltà, nonché dall'interesse comune di coloro che si trovano esposti ai pericoli del mare, è divenuta norma internazionale consuetudinaria nel momento in cui dovere morale e prassi marinaresca di soccorrere le persone in pericolo in

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 ξένος, 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 compagni²³. 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 e protoimperiale, non ci risulta che il mondo delle *poleis* greche abbia prodotto una legislazione in materia di naufragio e ancor meno di naufraghi²⁴. Si desumono scarse informa-

mare si sono trasformate in precetto giuridico» (MANZONE 2021, p. 119).

²³ Cfr. DI BENEDETTO (2010, p. 26).

²⁴ CORVISER (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 scarsa bibliografia citata in nota dallo studioso.

zioni da alcune orazioni di Demostene²⁵, ove tuttavia i pochi periferici riferimenti non pertengono alla persona del naufrago²⁶. 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'antichità²⁷ 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 trasportate²⁸: su tutto questo esisteva una legislazione complessa, come ci testimonia il *Digesto*, tuttavia non facilmente e univocamente interpretata dagli studiosi²⁹; in ogni

²⁵ In particolare *Contro Lacrito* e *Contro Formione*.

²⁶ Si veda CORVISIER (1999, p. 25).

²⁷ 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).

²⁸ 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 DI 2016 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-del-mare_\(Diritto-on-line\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-del-mare_(Diritto-on-line)/)).

²⁹ 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, n. 239): «La nozione di

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 soccorso³⁰. 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»³¹. 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 Cartagine³². Da quel momento, l'interesse prioritario dei Romani è contenere gli illeciti connessi alla navigazione e limitare progressivamente gli atti di predazione marittima³³, spesso demandando la disciplina del

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». Cfr. inoltre 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».

³⁰ 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).

³¹ GALEOTTI (2020b, pp. 199-200).

³² Cfr. ROUGÉ (1966).

³³ Cfr. ROUGÉ (1966, pp. 1467-1469), MEROLA (2017, p. 180), GALEOTTI (2020b, pp. 210-212).

fenomeno a pattuizioni bilaterali con le comunità cui Roma era legata da rapporti commerciali³⁴.

Sebbene non esistesse neppure nel diritto romano, ma risalisse formalmente all'epoca medievale, era diffusa nel Mediterraneo la consuetudine del *ius naufragii*³⁵. Collegata in qualche modo alla pirateria e alle pratiche predatorie, cui abbiamo avuto occasione di riferirci³⁶, 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 naufragio, non di rado cagionato dai cosiddetti *naufragatores*³⁷, come lo era stato il mitico Nauplio³⁸. 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:

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 –

³⁴ Cfr. GALEOTTI (2020a, pp. 129-130).

³⁵ Tra i numerosi contributi, dedicati in misura diseguale all'argomento, si vedano ROUGÉ (1966, pp. 1467 ss.); PURPURA (1995, pp. 466-467 e 2002, pp. 273 ss.); MEROLA (2017, pp. 179 ss.); GALEOTTI (2020a, pp. 99-100 e pp. 128 ss.). 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, n. 280).

³⁶ Cfr., ad es., cap. IV, § 2.2.b.

³⁷ 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).

³⁸ 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.

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 praticati³⁹.

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'acerrima avversaria implementando navi ed equipaggi: non solo vengono fusi oggetti preziosi consacrati nei templi per coniarne denaro, ma viene

³⁹ GALEOTTI (2020a, p. 139). Si vedano anche le restanti conclusioni, non meno significative, alle pp. 140-141.

promessa la cittadinanza⁴⁰ ai meteci e la libertà agli schiavi⁴¹. 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 onde⁴², 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 principali, per i dettagli dei rispettivi racconti, sono il Senofonte delle *Elleniche* (I, 7) e Diodoro Siculo (XIII, 100-103)⁴³.

⁴⁰ 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».

⁴¹ Per la questione cfr. HUNT (2001, pp. 359-370) e BOURRIOT (1972, p. 27). Si veda inoltre Plutarco, *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 pei 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).

⁴² Cfr. Senofonte, *Elleniche*, I, 6, 32-33.

⁴³ 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, n. 1). Una disamina accurata sotto diversi profili è certamente quella di CANFORA (1984-1985). Seppur datato, si segnala inoltre lo studio di CLOCHÉ (1919).

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 diodoree⁴⁴, 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 ἐκκλησίᾳ ἐγένετο, ἐν ἣ 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 ἦν 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 διηγούντο, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἐπὶ τοὺς πολεμίους πλέοιεν, τὴν δὲ ἀναίρεσιν τῶν ναυαγῶν προστάξαιεν τῶν τριηράρχων ἀνδράσιν ἱκανοῖς καὶ ἐστρατηγηκόσιν ἤδη, Θηραμένει καὶ Θρασυβούλῳ καὶ ἄλλοις τοιούτοις· καὶ εἴπερ γέ τινας δέοι, περὶ τῆς ἀναιρέσεως οὐδὲνα ἄλλον ἔχειν αὐτοὺς αἰτιάσασθαι ἢ τούτους 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

⁴⁴ 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).

πολλούς. τοιαῦτα λέγοντες ἔπειθον τὸν δῆμον· ἐβούλοντο δὲ πολλοὶ τῶν ἰδιωτῶν ἐγγυᾶσθαι ἀνιστάμενοι· ἔδοξε δὲ ἀναβαλέσθαι εἰς ἑτέραν ἐκκλησίαν (τότε γὰρ ὁψὲ ἦν καὶ τὰς χειρὰς οὐκ ἂν καθεώρων), τὴν δὲ βουλήν προβουλεύσασαν εἰσενεγκεῖν ὅτῳ τρόπῳ οἱ ἄνδρες κρίνονται⁴⁵.

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.

⁴⁵ Senofonte, *Elleniche*, I, 7, 4-7. L'edizione critica seguita qui e di seguito per le *Elleniche* è quella di MARCHANT (1968-1970), la traduzione italiana di 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 senofon-teo⁴⁶, esordisce con una descrizione dalla coloritura tragica⁴⁷: «Gli Ateniesi inseguirono a lungo gli sconfitti e riempirono tutto il mare nelle vicinanze di cadaveri e rottami (νεκρῶν καὶ ναυαγίων)»⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. PINTAUDI – CANFORA (2010, p. 91).

⁴⁷ Si pensi almeno alle rappresentazioni eschilee in *Persiani* e *Agamennone* (cfr. cap. I, § 3).

⁴⁸ Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XIII, 100, 1. Trad. it. 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

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»⁴⁹. 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»⁵⁰. 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 superiori⁵¹.

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., n. 146.

⁴⁹ τῶν στρατηγῶν οἱ μὲν ᾤοντο δεῖν τοὺς τετελευτηκότας ἀναιρεῖσθαι διὰ τὸ χαλεπῶς διατίθεσθαι τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ τοῖς ἀτάφους περιορῶσι τοὺς τετελευτηκότας [...] (100, 1). Si veda anche l'*incipit* del capitolo seguente (101, 1): «Dopo aver appreso la giornata gloriosa delle Arginuse, gli Ateniesi applaudevano gli strateghi per la vittoria, ma erano assai irritati perché quelli avevano lasciato insepolti gli uomini caduti per difendere l'egemonia di Atene».

⁵⁰ τοὺς στρατιώτας διὰ τε τὴν ἐκ τῆς μάχης κακοπάθειαν καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῶν κυμάτων ἀντιλέγειν πρὸς τὴν ἀναίρεσιν τῶν νεκρῶν (100, 2).

⁵¹ 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

Non molti anni fa, in un'edizione completamente rivista e commentata da Rosario Pintaudi e Luciano Canfora⁵², 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»⁵³, riconducibile al genere della storiografia patetica⁵⁴. Il prezioso documento risulta una «amplificazione rispetto al “brogliaccio schematico” del resoconto senofonteo»⁵⁵, 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 ὥς
[νικήσαντας. Τοῦ δὲ] χεῖμῶνος εἰς εὐδίαν
[μεταστάντος οὐ]χ ὅπως χάριν ἔχουσιν
[οἰοί τ' ἦσαν, ἀλλὰ καὶ ἐ]πὶ τὴν αὐτὴν ἄγεσθαι
[οὐδ' ἂν τοῦ ἄγους ἐκαθ]αίρο[ι]ντο. Τίς οὖν ἔτι
[ἐν τῷ παρόντι] εὐνοίαν ἐνδείξεται
[εἰς τοὺς αὐτόχε]ιρας τῶν ιδίων γινο-
[μένους; Μηδεὶς ἀρήγειν προαιρήσεται.

quelli avevano dato ordine di recuperare le salme. Col che soprattutto causarono le 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».

⁵² PINTAUDI – CANFORA 2010.

⁵³ Ivi, 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).

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 92

⁵⁵ Ivi, p. 92.

[Πῶς δ' ἂν τοῖς] φί[λοις] βουλευώμεθα
[παραμυθεῖσθαι τ]οὺς φίλους πατέρας;
[οἱ τῇ πατρίδι τοὺς] ὑοὺς δόντες ἄλλ' 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 τραχεῖς] 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!⁵⁶

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

⁵⁶ Trad. it. PINTAUDI – CANFORA (2010, pp. 87-88).

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»⁵⁷. Non si trattava soltanto di recuperare i cadaveri, come lascia intendere Diodoro⁵⁸, ma soprattutto di salvare i naufraghi ancora vivi⁵⁹, come dimostra la deposizione di un testimone:

παρήλθε δέ τις εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκων ἐπὶ τεύχους ἀλφίτων σωθῆναι· ἐπιστέλλειν δ' αὐτῷ τοὺς ἀπολλυμένους, ἐὰν σωθῇ, ἀπαγγεῖλαι τῷ δήμῳ ὅτι οἱ στρατηγοὶ οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ἀρίστους ὑπὲρ τῆς πατρίδος γενομένων. (Senofonte, *Elleniche*, I 7, 11)⁶⁰

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

⁵⁷ Senofonte, *Elleniche*, I 7, 10: ἂν δὲ δόξωσιν ἀδικεῖν, θανάτῳ ζημιῶσαι καὶ τοῖς ἔνδεκα παραδοῦναι καὶ τὰ χρήματα δημοσιεῦσαι.

⁵⁸ Si veda, in proposito, TUCI (2002, p. 51, n. 3).

⁵⁹ «Nel primo caso, l'accento cade sull'accusa di empietà; nel secondo, anche su quella di *prodosía*» (BEARZOT 2015, p. 175, n. 9). Si rimanda anche alla relativa bibliografia indicata dalla studiosa.

⁶⁰ Si veda anche II 3, 35.

sottrarsi»⁶¹. Il rituale ateniese, descritto in modo dettagliato da Tucidi-
de (II 34), prevedeva, tra le scrupolose prescrizioni, anche un cerimo-
niale specifico per coloro dei quali non era stato possibile recuperare i
corpi⁶². A prescindere dal dato contingente della tempesta e da quello
della lettera contenente la notizia dell'incarico ai trierarchi, che deter-
minano un clamoroso e spregiudicato rimpallo di responsabilità tra
gli attori in campo sulla pelle dei naufraghi⁶³, 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, conce-
dere un meritato e doveroso tributo che rafforzi l'identità culturale
del popolo e, alimentandone lo spirito, promuova l'emulazione dei
valorosi concittadini e soprattutto rinsaldi la coesione sociale e la te-
nuta stessa della democrazia⁶⁴.

⁶¹ PINTAUDI – CANFORA (2010, p. 91).

⁶² Tucidi-
de, 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, οἳ ἂν μὴ εὖρεθῶσιν
ἐς ἀναίρεσιν).

⁶³ 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».

⁶⁴ Nel *Menesseno* di Platone (243c-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 ἀεὶ μεμνήσθαι
τε καὶ ἐπαινεῖν), perché grazie al loro valore non è stata vinta solo quella batta-
glia navale, ma anche il resto della guerra. Sulla natura e la funzione delle orazio-
ni 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).

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 (32b-c):

ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν πώποτε ἤρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δέ· καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ Ἀντιοχίς πρυτανεύουσα ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγοὺς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν, παρὰ νόμους, ὥς ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν. τότ' ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων ἠναντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην· καὶ ἐτοίμων ὄντων ἐνδεικνύειν με καὶ ἀπάγειν τῶν ῥητόρων, καὶ ὑμῶν κελευόντων καὶ βοώντων, μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ὥμην μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον. καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἔτι δημοκρατουμένης τῆς πόλεως.⁶⁵

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.

⁶⁵ Il testo critico seguito è quello dell'edizione di BURNET (1968), la traduzione italiana di AVEZZÙ (1993).

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*⁶⁶), ossia quella di giudicare gli strateghi in blocco con un unico voto e non individualmente, come invece prevedevano le norme⁶⁷. La situazione degenera

⁶⁶ 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).

⁶⁷ 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»): «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 [...]» (I 7, 20-21). 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, pp. 511 ss. e CEVA 1996, p. 516, nn. 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 infliggete 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, lo sarà ancor di più se il vostro errore è costato la vita di un uomo». L'orazione di

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»⁶⁸. 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 avversario»⁶⁹. 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 dibattito, il risultato di un'abile e spregiudicata azione demagogica, mirante a scatenare e a tenere sveglia l'emotività delle masse»⁷⁰. Era stato, d'altronde, lo stesso Teramene, all'indomani della prima seduta del processo, a sfruttare la festa delle Apaturie per

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».

⁶⁸ Senofonte, *Elleniche*, I 7, 15: οἱ δὲ πρυτάνεις φοβηθέντες ὡμολόγουν πάντες προθήσειν πλὴν Σωκράτους τοῦ Σωφρονίσκου· οὗτος δ' οὐκ ἔφη ἀλλ' ἢ κατὰ νόμον πάντα ποιήσειν.

⁶⁹ PINTAUDI – CANFORA (2010, pp. 90 e 92). Si vedano anche SORDI (1981, p. 12) e BEARZOT (2015, p. 174).

⁷⁰ SORDI (1981, p. 6).

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 strateghi⁷¹.

L'eliminazione degli avversari politici avviene a qualsiasi costo, persino quello di indebolire ulteriormente Atene e portarla alla sconfitta finale⁷². In definitiva, Teramene strumentalizza il caso dei naufraghi facendone oggetto della più bieca propaganda politica e anteponendo così gli interessi personali e della propria parte alla sopravvivenza stessa della democrazia⁷³. 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»⁷⁴. Gli Ateniesi impararono

⁷¹ 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, nn. 8 e 9).

⁷² 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.

⁷³ 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).

⁷⁴ Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XIII, 102, 5-103, 1: οὕτως δ' ὁ δῆμος τότε παρεφρόνησε, καὶ παροξυνθεὶς ἀδίκως ὑπὸ τῶν δημαγωγῶν τὴν ὀργὴν ἀπέσκηπεν εἰς ἄνδρας οὐ τιμωρίας, ἀλλὰ πολλῶν ἐπαίνων καὶ στεφάνων ἀξίους. ταχὺ δὲ καὶ τοῖς πείσασι καὶ τοῖς πεισθεῖσι μετεμέλησεν, οἰονεῖ

a proprie spese la “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 Assemblea⁷⁵), 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

νεμεσήσαντος τοῦ δαιμονίου· οἱ μὲν γὰρ ἐξαπατηθέντες ἐπίχειρα τῆς ἀγνοίας ἔλαβον μετ' οὐ πολὺν χρόνον καταπολεμηθέντες οὐχ ὕφ' ἑνὸς δεσπότητος μόνον, ἀλλὰ τριάκοντα·

⁷⁵ 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 (I 7, 11): «gli strateghi non avevano raccolto quelli che erano stati i migliori difensori della patria» (οἱ στρατηγοὶ οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ἀρίστους ὑπὲρ τῆς πατρίδος γενομένους).

noi introdurremmo inevitabilmente in un dibattito del genere⁷⁶: ma quanti discorsi politici greci fanno appello solo al vantaggio e alla convenienza, dove noi ci aspetteremmo un richiamo ai principi?»⁷⁷, 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 lungo 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 non soltanto 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, criminalizzando gli spostamenti di persone 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

⁷⁶ Potremmo dire che fa eccezione – e non è poco – il monito della condanna a morte di un innocente (cfr. *supra* n. 67).

⁷⁷ JANNI (1994, p. 287, n. 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».

fronte allo strapotere di 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 Greci⁷⁸.

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 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»⁷⁹. 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 religiosa⁸⁰. 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,

⁷⁸ BETTINI (2019, pp. 75-76).

⁷⁹ Euripide, *Eletra*, 1351. Cfr. cap. III, § 3.a.

⁸⁰ Cfr. BETTINI (2019, pp. 68-69, 75-76, 78-79).

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?⁸¹

⁸¹ 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 I 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 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

La questione è indubbiamente molto complicata e non si intende qui e adesso semplificarla promuovendo facili comparazioni, non di meno un articolo di Claude Calame⁸², 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.

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.

⁸² 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>).

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 evidenza 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 portatori⁸³.

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 (*De Lazaro, Concio II*, PG 48, 989):

Λιμὴν ἔστι τῶν ἐν ἀνάγκῃ ὁ ἐλεήμων· ὁ δὲ λιμὴν τοὺς ναυαγίῳ περιπεσόντας ἅπαντας ὑποδέχεται, καὶ λύει τῶν κινδύνων· καὶ πονηροὶ, καὶ χρηστοὶ, καὶ ὅτιοῦν ὧσιν οἱ κινδυνεύοντες, εἴσω τῶν οἰκείων αὐτοὺς παραπέμπει κόλπων. Καὶ σὺ τοίνυν, ὁρῶν ἐπὶ τῆς γῆς τῷ τῆς πενίας ναυαγίῳ περιπεσόντα τὸν ἄνθρωπον, μὴ δίκαιε, μηδὲ εὐθύνας ἀπαίτει, ἀλλὰ λῦσον τὴν συμφορὰν⁸⁴.

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. 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.

⁸³ Cfr. MARCHESE (2021, p. 75).

⁸⁴ Il testo critico qui riprodotto è quello di MIGNE (1857-1866).

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»⁸⁵: 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»⁸⁶ 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.

⁸⁵ Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, CAPO I, DIGNITÀ, Articolo 1: Dignità umana.

⁸⁶ Euripide, *Ciclope*, 299-301.

Bibliografia

Edizioni critiche

ANDERSON 1996

Anderson William S., *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*, Teubner, Stutgardiae-Lipsiae 1996⁷.

AUSTIN-KASSEL 1991

Austin Colin – Kassel Rudolf, *Poetae Comici Graeci (PCG)*, De Gruyter, Berlin 1991.

BASTIANINI-DECLEVA CAIZZ-FUNGI 1989

Bastianini Guido – Decleva Caizzi Fernanda– Fungì Maria Serena, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 1.1, L. S. Olschki, Firenze 1989.

BECKBY 1965-1968

Beckby Hermann, *Anthologia Graeca*, Heimeran, München 1965-1968.

BERNABÉ 1987

Bernabé Alberto, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, I, Teubner, Leipzig 1987.

BRÉMOND-MATHIEU 1963

Brémond Émile – Mathieu Georges, *Isocrate. Discours*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris 1963.

BURNET 1968

Burnet John, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford 1968

BUETTNER-WOBST 1967

Buettner-Wobst Theodor, *Polybius. Historiae*, Teubner, Stuttgart 1967.

CÀSSOLA 1975

Càssola Filippo, *Inni omerici*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1975.

CASTIGLIONI 2021

Castiglioni Barbara, *Euripide. Elena*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2021.

CHAMBRY 1927

Chambry Émile, *Ésope. Fables*, Les Belles Lettres, Paris 1927.

Giorgio Belli dell'Isca

DIGGLE 1981-1984

Diggle James, *Euripidis fabulae*, voll. 1-2, Oxford University Press, Oxford 1981-1984.

DILTS 1971

Dilts Mervin R., *Heraclidis Lembi excerpta politiarum*, Duke University, Durham 1971.

DILTS-MURPHY 2018

Dilts Mervin R. – Murphy David J., *Antiphontis et Andocidis Orationes*, Oxford University Press, Oxford 2018.

DITTENBERGER 1897

Dittenberger Wilhelm (ed.), *Inscriptiones Graecae IX,1. Inscriptiones Phocidis, Locridis, Aetoliae, Acarnaniae, insularum maris Ionii*, Berlin 1897.

FEDELI 1965

Fedeli Paolo, M. *Tulli Ciceronis De officiis libri tres*, Mondadori, Milano 1965.

GARNAUD 1991

Garnaud Jean-Philippe, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Les Belles Lettres, Paris 1991.

GENTILI-PRATO 1988

Gentili Bruno – Prato Carlo, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Teubner, Leipzig 1988².

GEYMONAT 2008

Geymonat Mario, *P. Vergili Maronis Opera*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

HARL-MARROU-MATRAY-MONDÉSERT, 1960-1970

Harl Marguerite – Marrou Henri-Irénée – Matray Chantai – Mondésert Claude, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, 3 voll., Éditions du Cerf, Paris 1960-1970.

JONES-POWELL 1967-1970

Jones Henry Stuart – Powell Johannes Enoch, *Thucydidis historiae*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 1942 (repr. 1:1970; 2:1967).

KASTER 2022

Kaster Robert A., *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII; De clementia libri II; Apocolocyntosis*, Oxford University Press, Oxford 2022.

LAMOUREUX 2004

Lamoureux Jacques, *Synésios de Cyrène*, IV, I, trad. fr. N. Aujoulat, Les Belles Lettres, Paris 2004.

LLOYD JONES-WILSON 1990

Lloyd-Jones Hugh – Wilson Nigel G., *Sophoclis fabulae*, Oxford University Press, Oxford 1990.

LUZZATTO-LA PENNA 1986

Luzzatto Maria Jagoda – La Penna Antonio, *Babrii Mythiambi Aesopei*, Teubner, Leipzig 1986.

MACLEOD 1972-1987

Macleod Matthew, *Luciani opera*, voll. I-IV, Oxford University Press, Oxford 1972-1987.

MARCHANT 1968-1970

Marchant Edgar Cardew, *Xenophontis opera omnia*, voll. I e IV, Oxford University Press, Oxford 1900-1910 (repr. 1968-1970).

MASCIALINO 1964

Mascialino Lorenzo, *Lycophronis Alexandra*, Teubner, Leipzig 1964.

MIGNE 1857-1866

Migne Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, MPG, 48, Paris 1857-1866.

MONDÉSERT 1949

Mondésert Claude, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, Éditions du Cerf, Paris 1949.

MÜLLER 1841-1873

Müller Karl, *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG)* 3, Ambroise Firmin Didot, Paris 1841-1873.

NAUCK 1964

Nauck August, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Supplementum continens nova euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell*, G. Olms, Hildesheim 1964.

PAGE 1967

Page Denys, *Poetae melici Graeci*, Oxford University Press, Oxford 1962 (repr. 1967, 1st edn. corr.).

PAGE 1972

Page Denys, *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxford University Press, Oxford 1972.

Giorgio Belli dell'Isca

PEEK 1955

Peek Werner, *Griechische Vers-Inschriften (GVI)*, I, Akademie-Verlag Berlin 1955.

PFEIFFER 1949

Pfeiffer Rudolph, *Callimachus*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1949.

PLEKET-STROUD 1979

Pleket Henri Willy – Stroud Ronald S., *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)*, XXVI (1976-1977), Sijthoff & Noordhoff, Alphen 1979.

PLEKET-STROUD-STRUBBE 1995

Pleket Henri Willy – Stroud Ronald S. – Strubbe Johan, *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)*, XLII (1992), Brill, Leiden 1995.

PONTANI 2010

Pontani Filippomaria, *Scholia graeca in Odysseam. II Scholia ad libros γ-δ*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

POUILLOUX-ROESCH-MARCILLET JAUBERT 1987

Pouilloux Jean – Roesch Paul – Marcillet-Jaubert Jean, *Salamine de Chypre XIII. Testimonia salamina 2. Corpus épigraphique*, De Boccard, Paris 1987.

PRIVITERA 2001

Privitera G. Aurelio, *Pindaro. Le Istmiche*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2001⁴.

RADT 1977

Radt Stefan, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977.

RADT 2002

Radt Stefan, *Strabons Geographika*, Band 1, Prolegomena, Buch I-IV: Text und Übersetzung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

REARDON 2004

Reardon Bryan P., *Chariton Aphrodisiensis. De Callirhoe narrationes amatoriae*, De Gruyter, Munich-Leipzig 2004.

REYNOLDS 1965

Reynolds Leighton Durham, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, voll. I-II, Oxford University Press, Oxford 1965.

SERRA 2018

Serra Giuseppe, *Pseudo-Senofonte. Costituzione degli Ateniesi*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2018.

SOLMSEN 1970

Solmsen Friedrich, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford University Press, Oxford 1970.

SPIRO 1967

Spiro Friedrich, *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 voll., Teubner, Leipzig 1967.

VIAN-DELAGE 2019

Vian Francis – Delage Émile (texte trad. et indexé), *Apollonios de Rhodes. Les Argonautiques*, préfacée par G. W. Most, annotée par L. de Chantal, Les Belles Lettres, Paris 2019.

VOGEL 1964-1970

Vogel Friedrich, *Diodorus. Bibliotheca Historica*, voll. I-VI, Teubner, Stuttgart 1964-1970.

VOIGT 1971

Voigt Eva-Maria, *Sappho et Alcaeus*, Polak & van Gennep, Amsterdam 1971.

VON ARNIM 1962

Von Arnim J., *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, voll. 1-2, Berolini apud Weidmann, Berlin 1893-1896 (repr. 1962).

VON DER MÜHLL 1962

Von der Mühl Peter, *Homeri Odyssea*, De Gruyter, Basel 1962.

YOUNG 1971

Young Douglas (post E. Diehl), *Theognis*, Teubner, Leipzig 1971.

WEST 1972

West Martin Litchfield, *Iambi et elegi Graeci*, Oxford University Press, Oxford 1972.

WEST 1990

West Martin Litchfield, *Aeschyli Tragoediae*, Teubner, Stuttgart 1990.

WILSON 2015

Wilson Nigel G., *Herodoti Historiae*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Giorgio Belli dell'Isca

Studi

ADAM 1989

Adam Sophia, *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), Böhlau Verlag, Köln 1989, pp. 283-291.

ADKINS 1987

Adkins Arthur W.H., *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, trad. it, Laterza, Roma-Bari 1987 (ed. or. Oxford 1962).

AGAMBEN 2008

Agamben Giorgio, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008.

ALEXIOU 2002

Alexiou Margaret, *The ritual lament in Greek tradition*, revised by D. Yatromanolakis and P. Roilos, Rowman & Littlefield, Lanham 2002².

ALLAN 1999-2000

Allan William, *Euripides and the sophists: society and the theatre of war*, in «Illinois Classical Studies», 24-25, 1999-2000, pp. 145-156.

ALLAN 2008

Allan William (ed.), *Euripides. Helen*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2008.

ALONI 1993

Aloni Antonio (a cura di), *Lirici greci. Poeti giambici*, Mondadori, Milano 1993.

ALONI 2009

Aloni Antonio, *Poesia e biografia: Archiloco, la colonizzazione e la storia*, in «Annali Online di Ferrara-Lettere», vol. 4.1, 2009, pp. 64-103.

AMBAGLIO 2008

Ambaglio Dino, *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica. Libro XIII. Commento storico*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

AMENDOLA 2010

Amendola Stefano, *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, M. D'Auria Editore, Napoli 2010, pp. 157-170.

ANDREANI 1997

Andreani Michela, *Il naufragio nei poemi omerici*, in «Patavium», 5(10), 1997, pp. 89-118.

ANDREANI 1998

Andreani Michela, *Il naufragio nella «Storia Vera» di Luciano*, in «Patavium», 6(11), 1998, pp. 133-147.

ANDRISANO 1990-1993

Andrisano Angela, *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

Angeli Bernardini Paola, *Donne e dee nel Mediterraneo antico*, il Mulino, Bologna 2022.

ANGELINI 2012

Angelini Anna, *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*, Quaderni del Ramo d'oro on-line, Siena 2012, pp. 49-62.

ANGELINI 2016

Angelini Anna, *Il mare degli antichi e i suoi pericoli. Tra gorghi, stretti e rupi cozzanti*, in «Biblos», Numéro 2, 3^e Série, 2016, pp. 79-94.

ARRIGHETTI 2007

Arrighetti Graziano (a cura di), *Esiodo. Opere*, Mondadori, Milano 2007.

ASSAËL 1990

Assaël Jacqueline, *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

Avezzù Elisa – Donadi Francesco (a cura di), *Dione di Prusa. Il cacciatore*, Marsilio, Venezia 1985.

AVEZZÙ 1993

Avezzù Elisa (a cura di), *Platone. Apologia di Socrate*, Marsilio, Venezia 1993.

BAINES 1990

Baines John, *Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor*, in «The Journal of Egyptian Archaeology», 76, 1990, pp. 55-72.

Giorgio Belli dell'Isca

BAKKER 2013

Bakker Egbert J., *The Meaning of Meat and the Structure of Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2013.

BARIGAZZI 1975

Barigazzi Adelmo, *Una nuova lettera di Epicuro in Diogene d'Enoanda?*, in «Prometheus», I, 1975, pp. 99-116.

BASTA DONZELLI 1978

Basta Donzelli Giuseppina, *Studio sull'Elettra di Euripide*, Università di Catania. Facoltà di Lettere e Filosofia, 32, Catania 1978.

BATTEZZATO 2010

Battezzato Luigi (a cura di), *Euripide. Ecuba*, Rizzoli, Milano 2010.

BATTEZZATO 2018

Battezzato Luigi (ed.), *Euripides. Hecuba*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018.

BEARZOT 2012

Bearzot Cinzia, *I greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno Editrice, Roma 2012.

BEARZOT 2015

Bearzot Cinzia, *Diodoro sul processo delle Arginuse*, in U. Bultrighini – E. Dimauro (a cura di), *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio*, Rocco Carabba, Lanciano 2015, pp. 173-195.

BEAULIEU 2016

Beaulieu Marie-Claire, *The sea in the Greek imagination*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016.

BELLI DELL'ISCA 2025

Belli dell'Isca Giorgio, *Narrare il naufragio tra antico e contemporaneo. Gli Appunti di Davide Enia e la nascita di una nuova epica*, in G. Ferrara – S. Iacona – M. Mulone – F. Piccolo – S. Quasimodo (a cura di), *Parole, cose, simboli. Tra antiche e nuove rappresentazioni del reale*, Quaderni del Dottorato di ricerca in Studi Umanistici, Palermo University Press, Palermo 2025, pp. 165-176.

BELLONI 1988

Belloni Luigi (a cura di), *Eschilo. I Persiani*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

BENEDETTI 1996

Benedetti Cecilia (a cura di), *Esopo. Favole*, introduzione di A. La Penna, Mondadori, Milano 1996.

BENVENISTE 2001

Benveniste Émile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Einaudi, Torino 2001² (ed. or. Paris 1969).

BERNO 2015

Berno Francesca Romana, «*Naufregar 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

Betrò Maria Carmela (a cura di), *Racconti di viaggio e di avventura dell'antico Egitto*, Paideia, Brescia 1990.

BETTINI 1992

Bettini Maurizio (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Bari 1992.

BETTINI 2017

Bettini Maurizio, *A che servono i Greci e i Romani?*, Einaudi, Torino 2017.

BETTINI 2019

Bettini Maurizio, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019.

BETTINI-SHORT 2014

Bettini Maurizio – Short William M., *Introduzione a M. Bettini – W.M. Short (a cura di), Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 7-19.

BIANCHI 2013

Bianchi Ugo, *Aspetti universalistici di Roma repubblicana: Polibio e Roma, Panezio e Roma*, in «Chaos e Kosmos» (rivista online – www.chaosekosmos.it), XIV, 2013, pp. 1-21.

BIGA 2018

Biga Anna Miriam, *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 University Press, Padova 2018, pp. 265-277.

Giorgio Belli dell'Isca

BIONDI 1984

Biondi Giuseppe Gilberto, *Il nefas argonautico. Mythos e logos nella Medea di Seneca*, Pàtron, Bologna 1984.

BLUMENBERG 1985

Blumenberg Hans, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985.

BODÉÜS 1974

Bodéüs Richard, *L'amour naturel du genre humain chez Cicéron*, in «Les Études Classiques», XLII, 1974, pp. 50-57.

BOLLACK 1982

Bollack Jean, *Le désordre cosmique: le naufrage de la flotte (Agamemnon, 636 ss.)*, in «Quaderni di Storia», 15, 1982, pp. 135-162.

BONAZZI 2007

Bonazzi Mauro, *I sofisti*, prefazione di F. Trabattoni, Rizzoli, Milano 2007.

BRANCACCI 1994

Brancacci Aldo, *Cinismo e predicazione popolare*, in G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Salerno Editrice, Roma 1994, vol. I, tomo III, pp. 433-455.

BRANCACCI 2017

Brancacci Aldo, *Dione Crisostomo tra Cinismo, Stoicismo e Platone*, in F. Alesse – A. Fermani – S. Maso (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 95-122.

BRAUDEL 1998

Braudel Fernand, *Memorie del Mediterraneo*, trad. it., Bompiani Milano 1998.

BRULÉ 1978

Brulé Pierre, *La piraterie crétoise hellénistique*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris 1978.

BRUNT 1973

Brunt Peter A., *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

Bruss Jon Steffen, *Hidden presences. Monuments, gravesites, and corpses in Greek funerary epigram*, Peeters, Leuven 2005.

BURIAN 2007

Burian Peter (ed.), *Euripides. Helen*, Oxbow Books, Oxford 2007.

BURNYEAT 2012

Burnyeat Myles F., *Did the ancient Greeks have the concept of human rights?*, in M.F. Burnyeat (ed.), *Explorations in ancient and modern philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, vol. II, pp. 282-288.

BOURRIOT 1972

Bourriot Félix, *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

Buxton Richard G.A., *Iphigénie au bord de la mer*, in «Pallas», XXXVIII, 1992, pp. 209-215.

CAIRNS 1993

Cairns Douglas L., *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Clarendon Press, Oxford 1993.

CAIRNS 2019

Cairns Douglas L., *Introduction. Emotion History and the Classics*, in D.L. Cairns (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, Bloomsbury, London 2019, pp. 1-15.

CALZECCHI ONESTI 1963

Calzecchi Onesti Rosa (a cura di), *Omero. Odissea*, prefazione di F. Codino, Einaudi, Torino 1963.

CAMPETELLA 1995

Campetella Moreno, *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

Campetella Moreno, *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.

Giorgio Belli dell'Isca

CANFORA 1984-1985

Canfora Luciano, *Il processo agli strateghi*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, 2, Jovene, Napoli 1984-1985, pp. 495-517.

CANFORA 2016

Canfora Luciano, *Mediterraneo, una storia di conflitti*, Castelveccchi, Roma 2016.

CANFORA *et al.* 2001

Canfora Luciano – Jacob Christian – Cherubina Rodolfo – Citelli Leo – Gambato Maria Luisa *et alii* (a cura di), *Ateneo. I deipnosofisti: i dotti a banchetto*, 4 voll., Salerno Editrice, Roma 2001.

CANTARELLA 2021

Cantarella Eva, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Inschibboleth, Roma 2021.

CANTARELLA-ALBINI 2007

Cantarella Raffaele – Albinì Umberto – Faggi Vico – Cavalli Marina *et alii* (a cura di), *Sofocle. Le tragedie*, Mondadori, Milano 2007.

CARAWAN 2007

Carawan Edwin, *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

Casertano Giovanni, *Platone e il mare*, in «Archai», 29, 2020, pp. 1-30.

CASSANO 2007

Cassano Franco, *Il pensiero meridiano*, Laterza Roma-Bari 2007².

CÀSSOLA 1975

Càssola Filippo (a cura di), *Inni omerici*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1975.

CASSON 1971

Casson Lionel, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1971.

CASTIGLIONI 2021

Castiglioni Barbara (a cura di), *Euripide. Elena*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2021.

CATTANEO 2018

Cattaneo Cristina, *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*,

Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

CAVALLI 1998

Cavalli Marina (a cura di), *Apollodoro. Biblioteca*, Mondadori, Milano 1998.

CAVAZZUTI 2004

Cavazzuti Luca, *La pirateria nella navigazione antica*, in M. Giacobelli (a cura di), *Lezioni Fabio Facenna: conferenze di archeologia subacquea (III-V ciclo)*, Edipuglia, Bari 2004, pp. 45-58.

CENTANNI 2007

Centanni Monica (a cura di), *Eschilo. Le tragedie*, Mondadori, Milano 2007.

CEVA 1996

Ceva Maristella (a cura di), *Senofonte. Elleniche*, Mondadori, Milano 1996.

CHANTRAINE 2009

Chantraine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2009³ (ed. or. 1968).

CHRISTENSEN 2019

Christensen Joel P., *Revising Athena's rage: Cassandra and the Homeric appropriation of nostos*, in «Yearbook of Ancient Greek Epic», 3, 2019, pp. 88-116.

CIANI 1994

Ciani Maria Grazia (a cura di), *Omero. Odissea*, commento di E. Avezzù, Marsilio, Venezia 1994.

CICCOLELLA 2012

Ciccolella Federica (a cura di), *Achille Tazio. Leucippe e Clitofonte*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012².

CLOCHÉ 1919

Cloché Paul, *L'affaire des Arginuses (406 avant J.-C.)*, in «Revue Historique», 130, 1, 1919, pp. 5-68.

CODINO 1965

Codino Fausto, *Introduzione a Omero*, Einaudi, Torino 1965.

COLONNA-BEVILACQUA 2006

Colonna Aristide – Bevilacqua Fiorenza (a cura di), *Erodoto. Le storie*, Utet, Torino 2006.

Giorgio Belli dell'Isca

CONACHER 1998

Conacher Desmond J., *Euripides and the Sophists: some dramatic treatments of philosophical ideas*, Duckworth, London 1998.

CONCA-MARZI-ZANETTO 2005

Conca Fabrizio – Marzi Mario – Zanetto Giuseppe (a cura di), *Antologia Palatina*, vol. I (libri I-VII), Utet, Torino 2005.

CORCELLA-MEDAGLIA 1993

Corcella Aldo – Medaglia Silvio M. (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro IV (La Scizia e la Libia)*, trad. it. A. Fraschetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1993.

CORDIANO-ZORAT 2004

Cordiano Giuseppe – Zorat Marta (a cura di), *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica*, vol. I, Rizzoli, Milano 2004.

CORREA 2018

Correa Soledad, «*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

Cortelazzo Manlio – Zolli Paolo, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, seconda edizione in volume unico a cura di M. Cortelazzo e M.A. Cortelazzo, Zanichelli, Bologna 1999.

CORVISIER 1999

Corvisier Jean-Nicolas, *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)*, Honoré Champion, Paris 1999, pp. 17-32.

CORVISIER 2022

Corvisier Jean-Nicolas, *Les Grecs et la mer*, Les Belles Lettres, Paris 2022².

COUILLOUD 1974

Couilloud Marie-Thérèse, *Les Monuments Funéraires De Rhénée*, in *Exploration archéologique de Délos faite par l'école Française d'Athènes*, XXX, De Boccard, Paris 1974.

COZZO 1985

Cozzo Andrea, *Lavoro ed arricchimento negli Erga di Esiodo*, in «Studi Storici. Rivista

Trimestrale dell'Istituto Gramsci», XXVI, 1985, pp. 373-388.

COZZO 1988

Cozzo Andrea, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988.

COZZO 2014

Cozzo Andrea, *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Di Girolamo, Trapani 2014.

COZZO 2018

Cozzo Andrea, *Arruolare la natura in Erodoto*, in «Ὅμηρος. Ricerche di Storia Antica», n.s. 10, 2018, pp. 218-232.

COZZO 2020

Cozzo Andrea, *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

Crismani Daria, *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)*, Pàtron, Bologna 1997, pp. 35-48.

CROPP 2013

Cropp Martin J. (ed.), *Euripides. Electra*, Oxbow Books, Oxford 2013.

CURNIS 2003

Curnis Michele, *Un topos quasi immanicabile: 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*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, pp. 259-273.

D'AMORE 2017

D'Amore Lucia, *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*, Institutum Romanum Finlandiae, Roma 2017, pp. 193-211.

DAVERIO ROCCHI 2002

Daverio Rocchi Giovanna (a cura di), *Senofonte. Elleniche*, Rizzoli, Milano 2002.

Giorgio Belli dell'Isca

DAVIES 2014

Davies Malcolm, *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*, Centre for Odyssean Studies, Ithaki 2014, pp. 223-234.

DECLEVA CAIZZI 1986

Decleva Caizzi Fernanda, *Il nuovo papiro di Antifonte*, in F. Adorno – F. Decleva Caizzi – F. Lasserre – F. Vendruscolo (a cura di), *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Olschki, Firenze 1986, pp. 61-69.

DEGANI 1970-1972

Degani Enzo, *Note al primo Epodo di Strasburgo*, in «Museum criticum», V-VII, 1970-1972, pp. 63-80.

DEGANI 1987

Degani Enzo, *Civiltà dei Greci*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1987.

DEJARDIN 2017

Dejardin Isabel, *Iphigénie en Tauride ou l'avènement du droit logique*, in P. Voisin – M. de Béchillon (ed.), *Lois des dieux, lois des hommes*, L'Harmattan, Paris 2017, pp. 235-248.

DE JONG 2001

I. De Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001.

DEL CORNO 1978

Del Corno Dario, *Le avventure del falso mendico (Odissea XIV, 192-359)*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», 20, 1978, pp. 835-845.

DEL CORNO 1985

Del Corno Dario (a cura di), *Euripide. Medea – Ippolito*, trad. it. R. Cantarella, introduzione, note e commento di M. Cavalli, Mondadori, Milano 1985.

DEL CORNO 2002

Del Corno Dario (a cura di), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Adelphi, Milano 2002⁵.

DELLA TERZA 1993

Della Terza Dante, *Navis fragrum: la catastrofe come prolessi o conclusione epifanica*

dell'evento narrato, in L. Sannia Nowé – M. Virdis (a cura di), *Naufragi*, Atti del Convegno di Studi (Cagliari 8-9-10 aprile 1992), Bulzoni Editore, Roma 1993, pp. 213-229.

DE MARTINO 2011

De Martino Ernesto, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Bollati Boringhieri, Torino 2011⁴.

DE MARTINO-VOX 1996

De Martino Francesco – Vox Onofrio, *Lirica greca, tomo II: Lirica ionica*, Levante, Bari 1996.

DEMETRIOU 2012

Demetriou Denise A., *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean. The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, pp. 1-14.

DERIU 2020

Deriu Morena, *Nēsoi. L'immaginario insulare nell'Odissea*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2020.

DE SALVO 1992

De Salvo Lietta, *Responsabilità dell'armatore. Casi di naufragio e di getto*, in L. De Salvo, *Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano. I ' corpora naviculariorum'*, Samperi Messina 1992, pp. 343-352.

DESIDERI 1978

Desideri Paolo, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, D'Anna, Messina 1978.

DESIDERI 2000

Desideri Paolo, *City and Country in Dio*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 93-107.

DE SOUZA 1999

De Souza Philip, *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999.

DETTORI 1997

Dettori Emanuele, *Ναυαγ-/ναυηγ-, una iscrizione e alcune forme di ἄγνυμι*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», Dipartimento di

Giorgio Belli dell'Isca

studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione Filologico-Letteraria, 19, 1997, pp. 279-317.

DE VITTOR 2021

De Vittor Francesca, *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*, Diritto e questioni pubbliche, XXI, Palermo 2021, pp. 103-115.

DI BENEDETTO 1992

Di Benedetto Vincenzo, *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino 1992².

DI BENEDETTO 2002

Di Benedetto Vincenzo, *Conoscere o regnare?*, in «Prometheus», XXVIII, 3, 2002, pp. 193-218.

DI BENEDETTO 2010

Di Benedetto Vincenzo (a cura di), *Omero. Odissea*, Rizzoli, Milano 2010.

DI BENEDETTO-CERBO 1998

Di Benedetto Vincenzo – Cerbo Ester (a cura di), *Euripide. Troiane*, Rizzoli, Milano 1998.

DI CINTIO 2020

Di Cintio Lucia, *Il naufragio e la Lex Raetica Curiensis. Un caso particolare di epitome*, in «KOINΩNIA», 44/I, 2020, pp. 465-491.

DI NINO 2010

Di Nino Margherita Maria, *La lingua dei nauagika*, in M.M. Di Nino, *I fiori campestri di Posidippo*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2010, pp. 77-186.

D'IPPOLITO 1977

D'Ippolito Gennaro, *Lettura di Omero. Il canto quinto dell'«Odissea»*, Manfredi, Palermo 1977.

DI ROCCO 2006

Di Rocco Emilia, *Apostoli e pellegrini attraverso il mare*, in *La letteratura del mare*, Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Salerno Editrice, Roma 2006, pp. 51-74.

DI STEFANO MANZELLA 1997

Di Stefano Manzella Ivan, «*Avidum mare nautis*»: antiche epigrafi sul naufragio, in P.A. Gianfrotta (a cura di), *Archeologia subacquea, Studi, ricerche e documenti*, vol. II, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1997, pp. 215-230.

DI STEFANO MANZELLA 1999

Di Stefano Manzella Ivan, «*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

Dodds Eric. R., *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., nuova edizione a cura di R. Di Donato, Sansoni, Milano 2003 (ed. or. Berkeley-Los Angeles 1951).

DONINI 2005

Donini Guido (a cura di), *Tucidide. Le Storie*, 2 voll., Utet, Torino 2005².

DRAGO 2010

Drago Anna, *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, M. D'Auria Editore, Napoli 2010, pp. 111-126.

DUNN 2017

Dunn Francis M., *Euripides and his Intellectual Context*, in L. K. McClure (ed.), *A companion to Euripides*, Wiley Blackwell, Chichester 2017, pp. 447-467.

DUNSCH 2013

Dunsch Boris, '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*, Routledge, London 2013, pp. 42-59.

DURBEC 2009

Durbec Yannick, *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

Enia Davide, *Appunti per un naufragio*, Sellerio, Palermo 2017.

ERCOLANI 2010

Ercolani Andrea (a cura di), *Esiodo. Opere e giorni*, Carocci, Roma 2010.

Giorgio Belli dell'Isca

ERCOLES 2009

Ercoles Marco, *L' inno a Poseidone attribuito ad Arione* (PMG 939), in «Paideia», 64, 2009, pp. 303-368.

ERMETI 1976

Ermeti Anna Lia, *La nave geometrica di Pithecusa*, in «Archeologia Classica», XXVIII, 1976, pp. 206-215.

ERNOUT-MEILLET 2001

Ernout Alfred – Meillet Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001⁴ (ed. or. 1951).

FABBRI 1995

Fabbri Silvia (a cura di), *Euripide. Supplici – Elettra*, Mondadori, Milano 1995.

FENIK 1974

Fenik Bernard, *Studies in the Odyssey*, F. Steiner, Wiesbaden 1974.

FERNANDELLI 1996

Fernandelli Marco, *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

Ferrari Franco (a cura di), *Teognide. Elegie*, Rizzoli, Milano 1989.

FERRARI 1995

Ferrari Franco (a cura di), *Senofonte. Ciropedia*, Rizzoli, Milano 1995.

FERRARI 2000

Ferrari Franco (a cura di), *Euripide. Ifigenia in Tauride-Ifigenia in Aulide*, Rizzoli, Milano 2000⁵.

FINLEY 1981

Finley Moses I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma-Bari 1981.

FISHER 1992

Fisher Nick, *Hybris, A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Aris and Phillips, Warminster 1992.

FLORES 2008

Flores Marcello, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 13-27.

FO 2012

Fo Alessandro (a cura di), *P. Virgilio Marone. Eneide*, note di F. Giannotti, Einaudi, Torino 2012.

FOLEY 1978

Foley Helene P., "Reverse similes" and sex roles in the *Odyssey*, in «*Arethusa*», XI, 1978, pp. 7-26.

FORSDYKE 2021

Forsdyke Sara, *Slaves and slavery in ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2021.

FOWLER 1979

Fowler Robert L., *Reconstructing the Cologne Alcaeus*, in «*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*», XXXIII, 1979, pp. 17-28.

FRANCESCHINI 2018

Franceschini Alice, *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*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2018, pp. 83-100.

FRANCO 2003

Franco Cristiana, *Cannibalismo per interposti animali*, in C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 116-122.

FRIEDRICH 1987

Friedrich Rainer, *Thrinakia and Zeus' ways to men in the Odyssey*, in «*Greek, Roman and Byzantine Studies*», XXVIII, 1987, pp. 375-400.

FRISK 1960-1972

Frisk Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg 1960-1972.

FUQUA 1991

Fuqua Charles, *Proper behavior in the Odyssey*, in «*Illinois Classical Studies*», XVI, 1991, pp. 49-58.

FUSILLO 1997

Fusillo Massimo (a cura di), *Euripide. Elena*, Rizzoli, Milano 1997.

Giorgio Belli dell'Isca

GALEOTTI 2020a

Galeotti Sara, «*Exitio est avidum mare nautis*»: la «miserrima naufragorum fortuna» nell'antico Mediterraneo, in «JUS», VI 4, 2020, pp. 87-141.

GALEOTTI 2020b

Galeotti Sara, *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.)*, Jovene, Napoli 2020.

GALLAVOTTI 1970

Gallavotti Carlo, *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

Garbarino Giovanna, *Naufragi e filosofi (a proposito dell'epistola 87 a Lucilio)*, in «Paideia», 52, 1997, pp. 147-156.

GARZYA 1989

Garzya Antonio (a cura di), *Sinesio di Cirene. Opere*, Utet, Torino 1989.

GAUTHIER 1973

Gauthier Philippe, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, in «Ancient Society», 4, 1973, pp. 1-21.

GENTILI 1984a

Gentili Bruno, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Roma-Bari 1984.

GENTILI 1984b

Gentili Bruno, *Pragmatica dell'allegoria della nave*, in B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 257-283.

GEORGOUDI 1988a

Georgoudi Stella, *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

Georgoudi Stella, *Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques: les rites annuels*, in P. Gignoux (ed.), *La commémoration*, Peeters, Louvain-Paris 1988, pp. 73-89.

GERNET 1983

Gernet Louis, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it., a cura di R. Di Donato, prefazione di Jean-Pierre Vernant, Mondadori, Milano 1983.

GIAMMELLARO 2019

Giammellaro Pietro, *Il mendicante nella Grecia antica. Teoria e modelli*, Morcelliana, Brescia 2019.

GIGANTE LANZARA 2000

Gigante Lanzara Valeria (a cura di), *Licofrone. Alessandra*, Rizzoli, Milano 2000.

GIORDANO 1999a

Giordano Manuela, *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

Giordano Manuela, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1999.

GIRARD 1980

Girard René, *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milano 1980.

GIUSTA 1964-1967

Giusta Michelangelo, *I dossografi di etica*, voll. I-II, Giappichelli, Torino 1964-1967.

GOULD 1973

Gould John P., *Hiketeia*, in «The Journal of Hellenic Studies», XCIII, 1973, pp. 74-103.

GRASSI 2001

Grassi Emanuela, *Il caso Cassandra*, in «Schol(i)a. Rivista quadrimestrale di letteratura greca e latina», 3.1, 2001, pp. 9-38.

GREGORY 1999

Gregory Justina, *Euripides: Hecuba. Introduction, Text, and Commentary*, Scholars Press, Atlanta 1999.

GRIESSMAIR 1966

Griessmair Ewald, *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1966.

Giorgio Belli dell'Isca

GRIFFIN 2013

Griffin Miriam T., *Seneca on society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford University Press, Oxford 2013.

GRILLI 1978

Grilli Alberto, *Il naufragio d'Epicuro*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIII, 1, 1978, pp. 116-118.

GUARDUCCI 2005

Guarducci Margherita, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2005².

GUIDORIZZI 2009

Guidorizzi Giulio (a cura di), *Lirici Greci. Saffo, Alceo, Anacreonte, Ibico*, Mondadori, Milano 2009.

GULLO 2023

Gullo Arianna (a cura di), *Antologia Palatina. Epigrammi funerari (libro VII)*, Edizioni della Normale, Pisa 2023.

HAINSWORTH 1982

Hainsworth John Brian (a cura di), *Omero. Odissea*, vol. II (libri V-VIII), trad. it. G.A. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1982.

HALL 1987

Hall Edith M., *The Geography of Euripides' Iphigeneia among the Taurians*, in «The American Journal of Philology», vol. 108, No. 3, 1987, pp. 427-433.

HAVELOCK 2003

Havelock Eric A., *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003².

HEINZE 1996

Heinze Richard, *La tecnica epica di Virgilio*, trad. it., il Mulino, Bologna 1996.

HEIRMAN 2012

Heirman Jo, *Space in archaic Greek lyric: city, countryside and sea*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2012.

HIGHET 1973

Highet Gilbert, *The huntsman and the castaway*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XIV, 1973, pp. 35-40.

HOEKSTRA 1984

Hoekstra Arie (a cura di), *Omero. Odissea*, vol. IV (libri XIII-XVI), trad. it. G.A. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1984.

HOLST-WARHAFT 1992

Holst-Warhaft Gail, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, London 1992.

HUGHES 1991

Hughes Dennis D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Routledge, London 1991.

HUNT 2001

Hunt Peter, *The slaves and the generals of Arginusae*, in «The American Journal of Philology», vol. 122, No. 3, 2001, pp. 359-380.

HUNTER-LAEMMLE 2020

Hunter Richard – Laemmle Rebecca (ed.), *Euripides. Cyclops*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

HURWIT 2011

Hurwit Jeffrey M., *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

Huxley Herbert Henry, *Storm and Shipwreck in Roman Literature*, in «Greece and Rome: Journal of the Classical Association», XXI, 1952, pp. 117-124.

IERANÒ 2019

Ieranò Giorgio, *Il mare d'amore. Eros, tempeste e naufragi nella Grecia antica*, Laterza, Bari 2019.

INWOOD 2005

Inwood Brad, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford 2005.

JANNI 1993

Janni Pietro, *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*, Gruppo editoriale internazionale, Roma 1993, pp. 79-89.

JANNI 1994

Janni Pietro, *Sull'etica marinara degli antichi*, in *Storia poesia e pensiero nel mondo*

Giorgio Belli dell'Isca

antico. Studi in onore di Marcello Gigante, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 285-298.

JANNI 1996

Janni Pietro, *Il mare degli antichi*, Dedalo, Bari 1996.

JOURDAN 2020

Jourdan Camila Alves, *Entre monstros e naufrágios: o imaginário Grego sobre a morte no mar*, Fonte Editorial, São Paulo 2020.

JUNDZILŁ 1992

Jundził Juliusz, *The ways of salvage from the shipwrecks in the Roman times*, in «Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas», XVIII, 1993 pp. 81-88.

KAMEN 2023

Kamen Deborah, *Greek slavery*, De Gruyter, Berlin-Boston 2023.

KANNICHT 1969

Kannicht Richard, *Euripides Helena. II: Kommentar*, Carl Winter, Heidelberg 1969.

KASPRZYK-VENDRIES 2012

Kasprzyk Dimitri – Vendries Christophe (ed.), *Spectacles et désordre à Alexandrie. Dion de Pruse, Discours aux Alexandrins*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2012.

KAUKHČIŠVILI 1981

Kaukhčišvili Tinatin, *Aischylos' "Perser" und Herodot*, in E. Günther Schmidt (ed.), *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung*, De Gruyter, Berlin 1981, pp. 193-200.

KEARNS 2023

Kearns Emily (ed.), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2023.

KOVACS 2018

Kovacs David (ed.), *Euripides. Troades*, Oxford University Press, Oxford 2018.

LABRIOLA-MARTINO-ORSI 1988

Labriola Isabella – Martino Pasquale – Orsi Domenica Paola (a cura di), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica (libri XI-XV)*, Sellerio, Palermo 1988.

LANZA 1993

Lanza Diego, *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, Gruppo editoriale internazionale, Roma 1993, pp. 9-18.

LELLI 2019

Lelli Emanuele (a cura di), *Epitaffi greci. La Spoon River ellenica di W. Peek*, trad. it. F. Mosino, prefazione di G. Guidorizzi, Bompiani, Milano 2019.

LELLI-PISANI 2017

Lelli Emanuele – Pisani Giuliano (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano 2017.

LENTANO 2021

Lentano Mario, *Straniero*, Inschibboleth, Roma 2021.

LENTINI 2001

Lentini Giuseppe, *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

Lesky Albin, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Rudolf M. Rohrer Verlag, Wien 1947.

LÉTOUBLON 1993

Létoublon Françoise, *Les perils de la mer: tempêtes et pirates*, in F. Létoublon, *Les lieux communs du roman. Steréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Brill, Leiden 1993, pp. 175-180.

LEVI 2007

Levi Primo, *I sommersi e i salvati*, prefazione di T. Todorov, postfazione di W. Barberis, Einaudi, Torino 2007³.

LI CAUSI 2012

Li Causi Pietro, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palumbo, Palermo 2012.

LI CAUSI 2022

Li Causi Pietro, *In principio erano i mostri. Storie di entità orrifiche e minacciose nel mito dei Greci e dei Romani*, Inschibboleth, Roma 2022.

LIDDELL-SCOTT 1940

Liddell Henry George – Scott Robert, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940.

Giorgio Belli dell'Isca

LINARDI 2021

Linardi Giorgia, *Puniti per le omissioni altrui. La criminalizzazione del soccorso in mare dalla prospettiva delle navi umanitarie bloccate in porto*, in A. Sciarba – M. Starita (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminalizzazione del soccorso in mare*, Diritto e questioni pubbliche, XXI, Palermo 2021, pp. 17-39.

LINDENLAUF 2003

Lindenlauf Astrid, *The sea as a place of No Return in Ancient Greece*, in «World Archaeology», 35, n. 3, 2003, pp. 416-433.

LISSARRAGUE 1989

Lissarrague François, *Il mare colore del vino*, in F. Lissarrague, *L'immaginario del simposio greco*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 129-146.

LLOYD-JONES 1968

Lloyd-Jones Hugh, *The Cologne Fragment of Alcaeus*, in Greek, «Roman and Byzantine Studies», IX, 1968, pp. 125-139.

LONEY 2019

Loney Alexander C., *The Ethics of Revenge and the Meanings of the Odyssey*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019.

LONGO 1976-1986

Longo Vincenzo (a cura di), *Luciano. Dialoghi*, vol. I-II, Utet, Torino 1976-1986.

LORAUX 1981

Loraux Nicole, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Ehess, Paris 1981.

MA 2000

Ma John, *Public Speech and Community in the Euboicus*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 108-124.

MACDONALD 1999

MacDonald Dennis R., *The shipwrecks of Odysseus and Paul*, in «New Testament Studies», 45.1, 1999, pp. 88-107.

MANFREDINI 1984

Manfredini Arrigo Diego, *Una questione in materia di naufragio*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, 5, Jovene, Napoli, 1984, pp. 2209-2225.

MANNOCCHI 2023

Mannocchi Francesca, *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

Manzone Marco, *Le conseguenze sulle navi commerciali coinvolte in operazioni di soccorso in mare: ripartizione dei costi e dei rischi*, in A. Sciarba – M. Starita (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminalizzazione del soccorso in mare*, Diritto e questioni pubbliche, XXI, Palermo 2021, pp. 119-131.

MARCHESE 2019

Marchese Rosa Rita, *Non nuocere, aiutare, non offendere. Rileggere il De officiis di Cicerone nel conflitto tra prossimi e lontani*, in «Classico Contemporaneo», 5, 2019, pp. 52-71.

MARCHESE 2021

Marchese Rosa Rita, *Per amore e per interesse. Moventi e modelli dell'azione benefica nella riflessione antica*, in «Classico Contemporaneo», 7, 2021, pp. 51-81.

MARCOTTE 2006

Marcotte Didier, *Peripli nell'antichità: la sintassi greca del mare*, in *La letteratura del mare*, Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Salerno Editrice, Roma 2006, pp. 37-50.

MARZI 1991

Marzi Mario (a cura di), *Isocrate. Opere*, vol. I, Utet, Torino 1991.

MASARACCHIA 1999

Masaracchia Agostino (a cura di), *Erodoto. La battaglia di Salamina. Libro VIII delle Storie*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1999⁴.

MAZZOLDI 1997

Mazzoldi Sabina, *Cassandra, Aiace e lo ξόανov di Atena*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», N.S.55, 1997, pp. 7-22.

MCCLURE 2017

McClure Laura K. (ed.), *A companion to Euripides*, Wiley Blackwell, Chichester 2017.

MEDAS 2022

Medas Stefano, *Nautica antica. Itinerari nel mondo della navigazione, tra storia, archeologia ed etnografia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2022.

Giorgio Belli dell'Isca

MEDDA 1991

Medda Enrico (a cura di), *Lisia. Orazioni (I-XV)*, Rizzoli, Milano 1991

MEDDA-BATTEZZATO-PATTONI 2000

Medda Enrico – Battezzato Luigi – Pattoni Maria Pia (a cura di), *Eschilo. Oresteia*, introduzione di V. Di Benedetto, Rizzoli, Milano 2000⁶.

MELE 1979

Mele Alfonso, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Publications du Centre Jean Bérard, Napoli 1979.

MERKELBACH 1967

Merkelbach Reinhold, *Ein Alkaios-Papyrus*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 1, 1967, pp. 81-95.

MEROLA 2017

Merola Giovanna Daniela, *La tutela del naufrago nell'impero romano*, in L. Chioffi – M. Kajava – S. Örmä (a cura di), *Il Mediterraneo e la Storia II*, Institutum Romanum Finlandiae, Roma 2017, pp. 179-191.

MILAZZO 1980

Milazzo Antonino M., *Variazioni e tecnica allusiva nelle citazioni omeriche di Dione Crisostomo, Or. 7*, in «Orpheus», N.S. I, 1980, pp. 459-475.

MIRTO 2019

Mirto Giorgia, *La sepoltura delle vittime delle frontiere in Italia*, in «Lares», Gennaio-Aprile 2019, vol. 85, pp. 49-84.

MIRTO 2007

Mirto M. Serena, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Carocci, Roma 2007.

MONTALE 1951

Montale Eugenio, *Gozzano dopo trent'anni (1951)*, in G. Zampa (a cura di), *Eugenio Montale. Il secondo mestiere. Prose 1920-1979*, Mondadori, Milano 1996, pp. 1270-1280.

MONTANARI 2004

Montanari Franco, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2004².

MONTAVECCHI 1989

Montevecchi Franco, *A proposito di alcune burrasche e disastri navali avvenuti in Mediterraneo nell'antichità*, in M. Sordi (a cura di), *Fenomeni naturali e avveni-*

menti storici nell'antichità, Contributi dell'Istituto di Storia antica, XV, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 22- 34.

MONTIGLIO 2005

Montiglio Silvia, *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

MUREDDU 2003

Mureddu Patrizia, *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

Musti Domenico – Beschi Luigi (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1982.

MUSTI 2017

Musti Domenico (a cura di), *Polibio. Storie (Volume primo, libri I-II)*, trad. it. M. Mari, Rizzoli, Milano 2017⁵.

NAPOLITANO 2003

Napolitano Michele (a cura di), *Euripide. Ciclope*, introduzione di L.E. Rossi, Marsilio, Venezia 2003.

NARDUCCI 1989

Narducci Emanuele, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Giardini, Pisa 1989.

NAZZARO 2006

Nazzaro Antonio V., *Il mare nella letteratura patristica*, in *La letteratura del mare*, Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Salerno Editrice, Roma 2006, pp. 93-112.

NICOLAI 2016

Nicolai Roberto, *La tragedia e i confini del mondo. Limiti geografici e limiti linguistici*, in F.J. Gonzàles Ponce – F.J. Gómez Espelosin – A.L. Chàvez Reino (ed.), *La letra y la carta. Descripción verbal y representación gráfica en los diseños terrestres grecolatinos. Estudios en honor de Pietro Janni*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2016, pp. 51-68.

NICOLAI 2020

Nicolai Roberto, *Euripide nella preistoria: «Ifigenia in Tauride» e «Ciclope»*, in «Geographia Antiqua», 29, 2020, pp. 21-41.

Giorgio Belli dell'Isca

NICOLOSI 2007

Nicolosi Anika, *Ipponatte*, Epodi di Strasburgo. *Archiloco*, Epodi di Colonia (con un'appendice su P. OXY. LXIX 4708), Pàtron, Bologna 2007, pp. 1-93.

NICOSIA 1992

Nicosia Salvatore, *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia antica*, Sellerio, Palermo 1992.

NICOSIA 2003

Nicosia Salvatore, *L'identità di Ulisse*, in S. Nicosia (a cura di), *Ulisse nel tempo: la metafora infinita*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 9-21.

NICOSIA 2013

Nicosia Salvatore, *Vietato piangere. La repressione del lutto nella Grecia antica e nella Sicilia moderna*, in S. Nicosia, *Ephemeris. Scritti efimeri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 339-351.

NIPPEL 1996

Nippel Wilfried, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. I: Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 165-196.

NOUSSIA 2001

Noussia Maria (a cura di), *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, trad. it. M. Fantuzzi, Rizzoli, Milano 2001.

NUCCI 2013

Nucci Matteo, *Le lacrime degli eroi*, Einaudi, Torino 2013.

NUZZO 2011

Nuzzo Gianfranco, *La cetra e il canto*, Flaccovio, Palermo 2011.

OLLER GUZMÁN 2008

Oller Guzmán Marta, *Ifigenia ξενοκτόνος*, in «Revista del Departament de Ciències de l'Antiquitat i de l'Edat Mitjana», 30.1-2, 2008, pp. 223-240.

O'SULLIVAN 2017

O'Sullivan Patrick, *Cyclops*, in L.K. McClure (ed.), *A companion to Euripides*, Wiley Blackwell, Chichester 2017, pp. 315-333.

PADUANO 1982

Paduano Guido (a cura di), *Sofocle. Tragedie e frammenti*, vol. II, Utet, Torino 1982.

PADUANO 1986

Paduano Guido, *Il nostro Euripide, l'umano*, Sansoni, Firenze 1986.

PADUANO 1993

Paduano Guido, *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), Bulzoni Editore, Roma 1993, pp. 47-57.

PADUANO 2005

Paduano Guido, *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*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 5-37.

PADUANO 2007a

Paduano Guido (a cura di), *Omero. Iliade*, Mondadori, Milano 2007².

PADUANO 2007b

Paduano Guido (a cura di), *Ovidio. Le metamorfosi*, introduzione di A. Perutelli, Mondadori, Milano 2007.

PADUANO-FUSILLO 1998

Paduano Guido – Fusillo Massimo (a cura di), *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, trad. it. G. Paduano, Rizzoli, Milano 1998.

PAPADOPOULOS 2021

Papadopoulos Ioannis, *Dio Chrysostom's Euboicus as a rejection of Greco-Roman urban civilization*, in «Electryone», 8.1, 2021, pp. 19-27.

PARATORE 1978

Paratore Ettore (a cura di), *Virgilio. Eneide*, vol. I (libri I-II), Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1978.

PARDINI 1995

Pardini Alessandro, *Aiace, Cassandra e la corresponsabilità dei Greci (tra l'Ἰλίου πέρις, Euripide ed Alceo)*, in «Bollettino dei Classici», Ser. 3a, 16, 1995, pp. 103-117.

PARKER 1992

Parker Anthony John, *Ancient Shipwrecks of the Mediterranean and the Roman Provinces*, British Archaeological Reports, Oxford 1992, pp. 1-30.

Giorgio Belli dell'Isca

PARKER 1996

Parker Robert, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1996.

PARKER 2007

Parker Victor, *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

Parker Laetitia P.E. (ed.), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford University Press, Oxford 2016.

PEPE 2008

Pepe Laura, *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 1965

Perrotta Gennaro – Gentili Bruno, *Polinnia. Poesia greca arcaica*, D'Anna, Messina 1965².

PETRUZZELLIS 1965

Petruzzellis Nicola, *Euripide e la sofistica*, in «Dioniso», XXXIX, 1965, pp. 356-379.

PICONE-BELTRAMI-RICOTTILLI 2009

Picone Giusto – Beltrami Lucia – Ricottilli Licinia, *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palumbo, Palermo 2009.

PICONE-MARCHESE 2012

Picone Giusto – Marchese Rosa Rita (a cura di), *Cicerone, De officiis. Quel che è giusto fare*, Einaudi, Torino 2012.

PINTAUDI-CANFORA 2010

Pintaudi Rosario – Canfora Luciano, *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), Istituto Papirologico «G. Vitelli», Firenze 2010, pp. 81-93.

POHLENZ 1967

Pohlenz Max, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, voll. I-II, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1967.

POHLENZ 1970

Pohlenz Max, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, trad. it., Paideia, Brescia 1970.

PÒRTULAS AMBRÓS 2009

Pòrtulas Ambrós Jaume, *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*, Levante, Bari 2009, pp. 271-304.

PRIVITERA 1981-1986

Privitera G. Aurelio (trad. it.), *Omero. Odissea*, voll. I-VI, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1981-1986.

PRIVITERA 2001

Privitera G. Aurelio (ed.), *Pindaro. Le Istmiche*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2001⁴.

PRIVITERA 2005

Privitera G. Aurelio, *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*, Einaudi, Torino 2005.

PULIGA 2023

Puliga Donatella, *I Greci, i Romani e... il mare*, Carocci, Roma 2023.

PURPURA 1985

Purpura Gianfranco, *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

Purpura Gianfranco, *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

Purpura Gianfranco, *Ius naufragii, sylai e lex rhodia. Genesi delle consuetudini maritime mediterranee*, in «Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo», 47, 2002, pp. 275-292.

RACCANELLI 2010

Raccanelli Renata, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palumbo, Palermo 2010.

Giorgio Belli dell'Isca

RADICE 2002

Radice Roberto (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti* (raccolti da H. Von Arnim), presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2002.

RAMIRES 2017

Ramires Giuseppe, *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

Reale Giovanni (a cura di), *Platone. Gorgia*, Bompiani, Milano 1998.

REDFIELD 1983

Redfield James M., *The Economic Man*, in C.A. Rubino – C.W. Shelmerdine (ed.), *Approaches to Homer*, University of Texas Press, Austin 1983, pp. 218-247.

REED 2003

Reed Charles M., *Maritime traders in the ancient Greek world*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

RICCI 2006

Ricci Cecilia, *Qui non riposa. Cenotafi antichi e moderni fra memoria e rappresentazione*, Quasar, Roma 2006.

RODIGHERO 2015

Rodighiero Andrea, *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*, Levante, Bari 2015, pp. 237-261.

ROISMAN 1997

Roisman Joseph, *Contemporary Allusions in Euripides' Trojan Women*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», 3a ser., XV 1, 1997, pp. 38-47.

ROMANI 1997

Romani Silvia (a cura di), *Esiodo. Opere e giorni. Lo scudo di Eracle*, introduzione di G. Guidorizzi, Mondadori, Milano 1997.

ROMÈ 1994

Romè Alessandra, *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

Romero Recio Mirella, *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, British Archaeological Reports, Oxford 2000.

RONCALI 1996

Roncali Renata (a cura di), *Caritone di Afrodizia. Il romanzo di Calliroe*, Rizzoli, Milano 1996.

ROSEN 1990

Rosen Ralph M., *Poetry and Sailing in Hesiod's «Works and Days»*, in «Classical Antiquity», IX, 1, Apr. 1990, pp. 99-113.

RÖSLER 1988

Rösler Wolfgang, *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*, Labor et Fides, Genève 1988, 201-209.

ROSSI 1971a

Rossi Luigi Enrico, *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

Rossi Luigi Enrico, *Il Ciclope di Euripide come κῶμος 'mancato'*, in «Maia», XXIII, 1971, pp. 10-38.

ROUGÉ 1966

Rougé Jean, *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

Rougé Jean, *La marine dans l'antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 1975.

RUSSELLO 1995

Russello Nicoletta (a cura di), *Euripide. Alceste – Eracleide*, introduzione di G. Zanetto, Mondadori, Milano 1995.

SAÏD 1984

Saïd Suzanne, *Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences?*, in «Ktèma», IX, 1984, pp. 27-53.

Giorgio Belli dell'Isca

SCAFURO 2017

Scafuro Michele, *Il tema del naufragio nel contesto culturale greco tardo geometrico*, in A. Pontrandolfo – M. Scafuro (a cura di), *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi, Paestum 7-9 settembre 2016, Pandemos, Paestum 2017, pp. 1165-1172.

SCANNAPIECO 2001

Scannapieco Rosario, *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*, Luciano Editore, Napoli 2001, pp. 99-153.

SCAROLA 1986

Scarola Maria, *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

Schiappoli Domenico, *Il ius naufragii secondo il diritto della Chiesa*, in «Rivista del diritto della navigazione», t. IV, I, 1938, pp. 137-157.

SCHMIDT 1967-1969

Schmidt J.H. Heinrich, *Synonymik der griechischen Sprache*, IV, Editio sterotypa, A.M. Hakkert, Amsterdam 1967-1969 [=Leipzig 1876-1886].

SCIURBA 2020

Sciurba Alessandra, *Salvarsi insieme. Storia di una barca a vela sulla rotta dell'umanità*, Ponte alle Grazie, Milano 2020.

SCIURBA 2021

Sciurba Alessandra, *Le parole dell'asilo: un diritto di confine*, Giappichelli, Torino 2021.

SCIURBA 2022a

Sciurba Alessandra, *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

Sciurba Alessandra, *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*, Carocci, Roma 2022, pp. 87-117.

SCIURBA-STARITA 2021

Sciurba Alessandra – Starita Massimo (a cura di), *Il lato oscuro del diritto nella criminaliz-*

zazione del soccorso in mare, Diritto e questioni pubbliche, XXI, Palermo 2021.

SEGAL 1992

Segal Charles, *Divine justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios*, in «American Journal of Philology», 113.4, 1992, pp. 489-518.

SHIELDS 1917

Shields Emily L., *The Cults of Lesbos*, George Banta Publishing Company, Menasha 1917.

SLATER 1976

Slater William J., *Symposium at sea*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXX, 1976, pp. 161-170.

SNELL 1979-2008

Snell Bruno, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979-2008.

SOLINAS 1995

Solinas Ferdinando (a cura di), *Seneca. Lettere morali a Lucilio*, voll. I-II, prefazione di C. Carena, Mondadori, Milano 1995

SOMMERSTEIN 2019

Sommerstein Alan H. (ed.), *Aeschylus. Suppliants*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

SORDI 1981

Sordi Marta, *Teramene e il processo delle Arginuse*, in «Aevum», LV, 1981, pp. 3-12.

SOSSI 2016

Sossi Federica, *Naufragi*, in F. Sossi, *Le parole del delirio. Immagini in migrazione, riflessioni sui frantumi*, Ombre Corte, Verona 2016, pp. 113-131.

STAFFORD-TRÜPER-WOLF 2024

Stafford Jonathan – Trüper Henning – Wolf Burkhardt (ed.), *Moral Seascapes. On the Ethics and Aesthetics of Maritime Emergency*, Leuven University Press, Leuven 2024.

STEINER 2012

Steiner Deborah, *Drowning sorrows: Archilochus fr. 13 W. in its performance context*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 52.1, 2012, pp. 21-56.

STIEBER 2006

Stieber Mary C., *Beflowered with beauty: the imagery of Ag. 659-60*, in «Scripta

Giorgio Belli dell'Isca

Classica Israelica», 25, 2006, pp. 25-49.

STRUFFOLINO 2003

Struffolino Stefano, *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

Struffolino Stefano, *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*, Tored, Tivoli 2010, pp. 345-375.

SUSANETTI 2007

Susanetti Davide, *Controversie teologiche*, in D. Susanetti, *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia*, Carocci Roma 2007, pp. 145-183.

SWAIN 2000

Swain Simon (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

SWIFT 2019

Swift Laura, *Archilocus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2019.

TAMMARO 1988

Tammamaro Vinicio, *Spergiuri e naufragi*, in «Giornale filologico ferrarese», XI, n. 3, 1988, pp. 57-58.

TARDITI 1969

Tarditi Giovanni, *L'ᾠσέβεια di Aiace e quella di Pittaco*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», VIII, 1969, pp. 86-96.

TCHERNIA 1997

Tchernia André, *Tempêtes et naufrages*, in P. A. Gianfrotta – P. Pomey (éd.), *La navigation dans l'antiquité*, Édisud, Aix-en-Provence 1997, pp. 36-46.

TERZAGHI 1940

Terzaghi Nicola, *L'odio di Ipponatte e il primo Epodo di Strasburgo*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», XVII, 1940, pp. 217-235.

TESSORE 2005

Tessore Dag (a cura di), *Clemente Alessandrino. Il pedagogo*, Città Nuova, Roma 2005.

TRAPP 2000

Trapp Michael, *Plato in Dio*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 213-239.

TUCI 2002

Tuci Paolo Andrea, *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*, New Press, 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

Van Wees Hans, *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*, Routledge, London 1998, pp. 10-53.

VASSALLO PALEOLOGO 2018

Vassallo Paleologo Fulvio, *Gli obblighi di soccorso in mare nel diritto sovranazionale e nell'ordinamento interno*, in «Questione Giustizia», Fascicolo 2/2018, pp. 215-224.

VEGETTI 2010

Vegetti Mario, *L'uomo e gli dei*, in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Bari 2010⁸, pp. 257-287.

VENTRE 2023

Ventre Daniele (a cura di), *Omero. Odissea*, Ponte alle Grazie, Milano 2023.

VERNANT 1987

Vernant Jean-Pierre, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, trad. it., il Mulino, Bologna 1987.

VERNANT 2000

Vernant Jean-Pierre, *La bella morte e il cadavere profanato*, in *L'individuo, la morte, l'amore*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 35-73.

Giorgio Belli dell'Isca

VETTA 2001

Vetta Massimo, *Il naufragio di Odisseo*, in M. Vetta, *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Carocci, Roma 2001, pp. 201-205.

VEYNE 1989

Veyne Paul, *Humanitas: Romani e no*, in A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 387-415.

VIOLA 1999

Viola Francesco, *Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica*, in G. Pansini (a cura di), *Studi in memoria di Italo Mancini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 621-641.

VISIONÀ 2022

Visionà Lucia, «Nave senza nocchiere in gran tempesta»: *le naufrage de l'État selon Plutarque*, in «ὈΨΙΟΣ. Ricerche di Storia Antica», 14, 2022, pp. 314-325.

VOX-MONTELEONE-ANNIBALDIS 1987

Vox Onofrio – Monteleone Ciro – Annibaldis Giacomo (a cura di), *Storie d'amore antiche. Leucippe e Clitofonte, Dafni e Cloe, Anzia e Abrocome*, introduzione di L. Canfora, Dedalo, Bari 1987.

WACHSMUTH 1967

Wachsmuth Dietrich, *Πόμπιμος ὁ δαίμων, Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, PhD diss. Freie Universität Berlin, Berlin 1967.

WEST 1978

M.L. West, *Commentary to Hesiod. Works and days*, Clarendon Press, Oxford 1978, pp. 136-365.

WEST 1981

West Stephanie (a cura di), *Omero. Odissea*, vol. I (libri I-IV), introduzione generale di A. Heubeck e S. West, trad. it. G.A. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1981.

WIEDEMANN 1981

Wiedemann Thomas, *Greek and Roman slavery*, Routledge, London 1981.

WILLIAMS 2007

Williams Bernard, *Vergogna e necessità*, trad. it., il Mulino, Bologna 2007.

YAMAGATA 1993

Yamagata Naoko, *Homeric morality*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1993.

XYPNETOS 1983

Xypnetos Nikolaos F., *The Dioscuri as protectors of the navy*, in «Πλάτων. Δελτίον της Εταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων», XXXIV-XXXV, 1982-1983, Atene 1983, pp. 23-48.

ZACCAGNINO 2017

Zaccagnino Cristiana, *Acqua di mare e sale nei riti purificatori greci*, in «Otium. Archeologia e Cultura del Mondo Antico», vol. 2, art. 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, LED Edizioni Universitarie, Milano 2002-2004.

ZANETTO 1998

Zanetto Giuseppe (a cura di), *Euripide. Ciclope – Reso*, Mondadori, Milano 1998.

ZANETTO 2003

Zanetto Giuseppe, *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, Istituto Papirologico «G. Vitelli», Firenze 2003, pp. 99-108.

Sitografia

CALAME 2016

Calame Claude, *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

Cataldi Giuseppe, *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

Cortelazzo Michele A., *Carico residuale*, in *Le parole della neopolitica*, Magazine

Giorgio Belli dell'Isca

«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/naufrego>

ERCOLES 2024

Ercoles Marco, *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

Garulli Valentina, «*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

Grisolia Raffaele, *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

Lo Faro Rosa Emanuela, *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 2020:

<https://www.giustiziainsieme.it/en/diritti-umani/1024-convegno-il-mare-dei-diritti>

MELONI 2019

Meloni Giorgia, *E ora affondiamo la #SeaWatch!*, in Twitter 26 giugno 2019:

<https://twitter.com/GiorgiaMeloni/status/1143860644938166272>

MILO 2024

Milo Daniela, *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

Montanari Franco, *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

Stama Felice, *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

Taddei Andrea, «*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

Convegno “*Il nemico. La costruzione di un modello culturale*”, CIDI di Palermo, Centro d'Ateneo Migrare, Casa editrice Palumbo, Palermo 19/02/2024:

<https://www.palumboeditore.it/eventi/evento/id/837#presentazione>

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>

Giorgio Belli dell'Isca

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/naufrago/?search=naufràgio%2F>

Indice degli autori antichi e dei passi citati

- Achille Tazio
 Leucippe e Clitofonte III 3.1: 121
 Leucippe e Clitofonte III 3.5: 121, 198
 Leucippe e Clitofonte III 4.3-6: 122, 195, 272
 Leucippe e Clitofonte III 5: 106, 126
 Leucippe e Clitofonte III 5.4: 133
 Leucippe e Clitofonte IV 1.2-3: 121
- Alceo
 fr. 34 Voigt: 180, 182-183
 fr. 38a Voigt: 158
 fr. 73 Voigt: 25
 fr. 298 Voigt: 158-162
- Anonimo
 Periplus maris Erythraei 20, 188: 213
- Antifane
 fr. 290 PCG: 51
- Antifonte di Ramnunte
 Per l'uccisione di Erode, 82: 192
- Antifonte sofista
 fr. 44 A: 239-240
- Antologia Palatina
 VI 164: 134
 VII 216.5-6: 35
 VII 247.1: 126
 VII 272: 37, 56
 VII 273: 37, 128
 VII 274: 130
 VII 275: 130
 VII 276: 130-131
 VII 277: 131, 139
 VII 278: 118
 VII 285.2: 272
 VII 288: 130
 VII 291: 138
 VII 294: 130
 VII 383: 127
 VII 393: 118
- VII 395: 129
VII 400: 55
VII 404: 54, 125
VII 494.3-4: 56
VII 496.5: 125
VII 502.4: 37
VII 505: 55
VII 506: 130
VII 510: 85
VII 532: 55
VII 534: 37
VII 582.3-4: 35
VII 586: 54
VII 624.2: 35
VII 637: 55
VII 639.1: 35
VII 640.1: 37
VII 642.3-4: 35
VII 650.3-4: 35
VII 652: 55
VII 654: 59
IX 52: 130
- Apollonio Rodio
 Argonautiche I 1202: 37
 Argonautiche II 1123-1133, 1136-1139: 233-234
- Appiano: 115
- Archiloco
 fr. 13 West: 94, 100-103
 fr. 126 West: 221
- Archippo
 fr. 45 PCG: 34-35
- Arione
 fr. 21 Page: 84
- Aristotele
 Costituzione degli Ateniesi: 285
 Costituzione degli Ateniesi XI, 1: 48

Giorgio Belli dell'Isca

- Poetica*, 1451a-1451b: 65
- Artemidoro
L'interpretazione dei sogni I, 22: 134
- Ateneo
Deipnosophisti II 37b-e: 99
Deipnosophisti VI 65: 51-52
Deipnosophisti XI 464b: 98
- Babrio
Mitiambi esopici 117.1-4: 192
- Callimaco: 56, 117, 131, 139, 169, 177-178
- Caritone di Afrodizia
Cherea e Calliroe III 3.8: 198
Cherea e Calliroe III 3.9: 195
Cherea e Calliroe III 3.10-11: 193-196
Cherea e Calliroe III 3.12: 197
Cherea e Calliroe III 3.13-18: 198-199
Cherea e Calliroe III 4.18: 198
- Cassio Dione: 109
- Cherilo
fr. 9 Bernabé: 98
- Cicerone
De officiis I 52: 249
De officiis II 6.19: 246-247
De officiis III 23.89-90: 247-248
- Clemente Alessandrino
Pedagogo II 2.28: 99-100
Protrettico ai Greci III 42.3: 215
- Crisippo
Etica, fr. 450[2] Von Arnim: 244-246
- Demostene
Contro Formione: 280
Contro Lacrito: 280
- Diodoro Siculo
Biblioteca storica II 48-54: 214
Biblioteca storica III 43.5: 214-215
Biblioteca storica IV 44.7, 47.2: 215
Biblioteca storica XIII 16.5: 115
Biblioteca storica XIII 100-103: 284
Biblioteca storica XIII 100.1: 287-288
Biblioteca storica XIII 100.2: 288
Biblioteca storica XIII 100.4-5: 287-288
Biblioteca storica XIII 101.2-3: 288-289
Biblioteca storica XIII 102.5-103.1: 296-297
- Biblioteca storica* XIV 37.3: 213
Biblioteca storica XIV 102.2-3: 254-255
Biblioteca storica XIX 94-100: 215
Biblioteca storica XXIII 18.1: 254
- Diogene Laerzio
Vite dei filosofi VII 4: 243
Vite dei filosofi VII 4-5: 243
- Dione di Prusa
Discorso agli Alessandrini (XXXII) 80: 177-178
Euboico (VII): 257-269
Secondo discorso a Tarso (XXXIV) 48: 268-269
- Eliodoro: 231
- Epitteto
Diatribes II 18.29: 184
- Eraclide Lembo
Excerpta Politiarum 46: 255-256
- Erodoto
Storie I 29.1: 48
Storie I 30.1: 48
Storie I 138: 188
Storie IV 103: 207, 210
Storie IV 110: 137
Storie VI 44: 130
Storie VII 35: 188
Storie VII 189: 63, 188
Storie VII 192: 188
Storie VIII 12-13: 61-63
Storie VIII 89: 65
Storie VIII 96: 145
Storie VIII 109: 189
Storie VIII 118-119: 65-66
Storie VIII 129.2: 65
Storie VIII 129.3: 167
- Eschilo
Agamennone 650-670: 70-72
fr. 180 Nauck: 70
Persiani 419-421: 64, 70,
Persiani 424-428: 64
Persiani 451: 113
Persiani 576-578: 130
Prometeo incatenato 467-468: 50

- Sette contro Tebe* 597-608: 190-191, 194
Supplici 5-11, 14-28: 222
Supplici 30: 225
Supplici 30-39: 223
Supplici 529-530: 223
Supplici 843-846: 224
Supplici 845: 225
Supplici 867-871: 224-225
- Esiodo
Erga 240-241: 191
Erga 618-694: 36-45
Erga 632, 634, 638: 48
Teogonia 107: 136
- Esopo
Il naufrago (LIII): 184-185
- Euripide
Bellerofonte, fr.1 J.V.L., 15-17: 107
Ciclope 254-255: 235
Ciclope 283-284: 235
Ciclope 286-289: 235
Ciclope 290-298: 236
Ciclope 299-301: 303
Ciclope 299-303, 309-312: 236-237
Ciclope 300: 113, 237
Ciclope 316-338: 239
Ciclope 338-340: 239
Ciclope 342-344: 110
Ciclope 698-700: 145
Ecuba 26-27: 126
Ecuba 28-30: 126
Ecuba 375-376: 107
Ecuba 781: 126
Ecuba 1259-1261: 145
Elena 155-157: 110
Elena 398-403: 104-105, 117
Elena 399-400: 272
Elena 408-412: 105-106
Elena 415-424: 106-107
Elena 426-427: 106
Elena 430-434: 264
Elena 432-434: 108
Elena 439-440, 443-444, 445: 108
Elena 449: 108-109, 139, 234
- Elena* 453: 109
Elena 454-458: 109-110
Elena 455: 110
Elena 468: 110
Elena 480: 110
Elena 482: 110
Elena 765-771: 111
Elena 765: 112
Elena 766: 112, 113
Elena 772-774: 113
Elena 774: 113
Elena 1017-1019: 114
Elena 1049, 1050: 114
Elena 1065-1066: 114
Elena 1125b-1131: 111
Elena 1137-1143: 165
Elena 1208-1209, 1213, 1217, 1223: 114
Elena 1209: 128
Elena 1241: 114
Elena 1252-1275, 1274-1278, 1282-1284: 115
Elena 1382: 68
Elena 1382-1384: 115
Elena 1531: 115
Elena 1539: 68
Elena 1539-1540: 115
Elena 1543-1546: 115-116
Elettra 971: 189
Elettra 1245-1246: 189
Elettra 1238-1291: 187
Elettra 1292-1294: 187
Elettra 1347-1356: 185-187
Elettra 1351: 299
Eraclidi 1-5: 242
Ifigenia in Tauride 30-32, 35-40: 208
Ifigenia in Tauride 53: 209
Ifigenia in Tauride 76-77: 210
Ifigenia in Tauride 132-136: 208-209
Ifigenia in Tauride 226-228, 242-245, 253, 276-278: 209
Ifigenia in Tauride 276: 113
Ifigenia in Tauride 409-420: 53-54
Ifigenia in Tauride 459: 210

Giorgio Belli dell'Isca

- Ifigenia in Tauride* 463-465: 210
Ifigenia in Tauride 465: 226
Ifigenia in Tauride 534-535: 225
Ifigenia in Tauride 618-626: 210
Ifigenia in Tauride 1117-1122: 107
Ifigenia in Tauride 1168, 1173, 1174: 212
Ifigenia in Tauride 1193: 129
Ifigenia in Tauride 1422-1430: 211
Ippolito 1328-1334: 165
Supplici 201-202: 49
Supplici 209-210: 49-50
Supplici 226-228: 191
Troiane 61-97: 162-168
Troiane 95-97: 212
Troiane 438: 145
Troiane 639-640: 107
Flavio Giuseppe: 109
Fozio
 Biblioteca: 161
Galeno
 De indolentia 11: 243
Giovanni Crisostomo: 109
 De Lazaro, Concio II, PG 48, 989: 302-303
Giovenale
 Satire XII 81-82: 134
 Satire XIV 301-302: 133
Inni omerici
 Inno ad Apollo 397-399: 41
 Inno ad Apollo 452-455: 58
 Inno a Demetra 132: 231
 Inno ai Dioscuri XXXIII, 6-17: 180-182
 Inno a Posidone 7: 180
Ipponatte
 fr. 115 West: 190, 218-222
Isocrate
 Encomio di Elena 61: 184
Licofrone
 Alessandra 357-366: 171-174
Lisia
 Epitafio per i caduti in difesa dei Corinzi
 38: 72, 126
Luciano
 Ermotimo 86.22-28: 134-135
 Intorno ai dotti che convivono per mercede
 1: 135
 Tossari o l'amicizia, 2: 207
 Storia Vera II 35: 76-77, 106
Lucrezio
 De rerum natura V 999-1006: 34
Menandro
 fr. 656 Sandbach, 9-10: 225
Nicola di Damasco
 fr. 127 FHG: 255
Nonno di Panopoli: 109
Omero
 Iliade I 99: 231
 Iliade III 236-244: 184
 Iliade XIV 201, 246: 136
 Iliade XVI 339: 85
 Iliade XXII 386: 126
 Iliade XXIII 473-498: 177
 Iliade XXIV 8: 59
 Odissea I 4: 81-82
 Odissea I 7: 148, 176
 Odissea I 13-15: 105
 Odissea I 20, 69, 77-78: 147
 Odissea I 33-34: 148
 Odissea I 34: 176
 Odissea I 66-67: 200
 Odissea I 78-79: 200
 Odissea II 261: 136
 Odissea II 332-333: 218
 Odissea II 369-370: 78
 Odissea III 71-74: 58
 Odissea III 105-106: 59
 Odissea III 130-135: 153-154
 Odissea III 132-133: 179
 Odissea III 298: 38
 Odissea IV 31-36: 81
 Odissea IV 43-47: 108
 Odissea IV 181: 147
 Odissea IV 378: 154
 Odissea IV 499-510: 156-157, 160-161
 Odissea IV 504: 199
 Odissea IV 669-672: 218
 Odissea IV 727-731: 155

- Odissea* IV 807: 154
Odissea IV 817-821: 155
Odissea IV 842-843: 155
Odissea V 7-12: 202
Odissea V 8: 201
Odissea V 9: 202
Odissea V 12: 202
Odissea V 15-16: 144
Odissea V 30, 31: 143
Odissea V 33-39: 143
Odissea V 35: 229
Odissea V 106-109: 154
Odissea V 118-129: 229
Odissea V 130-131: 97
Odissea V 130-136: 227-228
Odissea V 174-176: 81
Odissea V 221: 74, 220
Odissea V 221-224: 86
Odissea V 290: 147
Odissea V, 291 ss.: 76
Odissea V 322-323: 125
Odissea V 336: 76, 80
Odissea V 340: 147
Odissea V 343: 220
Odissea V 371: 97, 227
Odissea V 372: 220
Odissea V 375-378: 77
Odissea V 377: 81, 86, 147, 276
Odissea V 382-387: 87
Odissea V 388-389: 82-83, 220
Odissea V 388-457: 125
Odissea V 394-399: 89
Odissea V 423: 147
Odissea V 426: 125
Odissea V 434-435: 125
Odissea V 445-453: 228
Odissea V 446: 147
Odissea V 447-448: 80
Odissea V 449: 81, 86
Odissea V 455-457: 125
Odissea V 471-472: 221
Odissea V 491-493: 150
Odissea VI 136: 220
Odissea VI 136-137: 125
Odissea VI 137: 79
Odissea VI 171-172: 81
Odissea VI 173: 82
Odissea VI 178: 124
Odissea VI 199: 125
Odissea VI 206: 74, 81, 106
Odissea VI 206-208: 79-80
Odissea VI 207: 228
Odissea VI 221-226: 125
Odissea VI 273-274, 275-279: 83
Odissea VI 278: 74, 231
Odissea VI 324-327: 87
Odissea VI 326: 74
Odissea VI 328 ss.: 87
Odissea VI 331-332: 147
Odissea VII 81-135: 108
Odissea VII 151: 125
Odissea VII 234-238: 124
Odissea VII 237-239: 80
Odissea VII 238-239: 111-112
Odissea VII 239: 74, 84
Odissea VII 241-243: 112
Odissea VII 248: 106
Odissea VII 255-256: 228
Odissea VII 276: 88
Odissea VIII 11-14: 84
Odissea VIII 28: 74
Odissea VIII 28-29: 79
Odissea VIII 30: 125
Odissea VIII 138-139: 125
Odissea VIII 159-164: 56-57
Odissea VIII 183: 59
Odissea VIII 544-545: 144
Odissea VIII 559-563: 144
Odissea VIII 565-569: 144-145
Odissea VIII 567-569: 86
Odissea IX 12-15: 112
Odissea IX 252-255: 58
Odissea IX 266-271: 237
Odissea IX 283: 38
Odissea IX 279-280, 283-286: 204
Odissea IX 287-293: 204-205

Odissea IX 369-370: 110
Odissea IX 459: 85
Odissea IX 528-535: 218
Odissea X 22-23: 150
Odissea X 27: 151
Odissea X 31: 150
Odissea X 65, 68-69: 150
Odissea X 72-75: 151-152
Odissea X 79: 151
Odissea X 121-132: 205-206
Odissea X 123: 38
Odissea X 124: 123
Odissea XI 54, 72: 126
Odissea XI 102, 103: 147
Odissea XI 108-110, 112-115: 147
Odissea XI 298-304: 184
Odissea XII 45-46: 125
Odissea XII 66-68: 125-126, 152
Odissea XII 69-72: 152
Odissea XII 266-276: 147
Odissea XII 275: 148
Odissea XII 286-290: 148
Odissea XII 298, 300-301: 148
Odissea XII 300: 176
Odissea XII 338: 150, 151
Odissea XII 348, 376: 147
Odissea XII 370, 372: 151
Odissea XII 370-373: 150
Odissea XII 371-373: 200
Odissea XII 374-379: 201
Odissea XII 409-430: 90-91
Odissea XII 417-425: 97
Odissea XII 447: 126
Odissea XII 447-448: 91
Odissea XII 449-450: 228
Odissea XIII 79-80: 150
Odissea XIII 91: 59
Odissea XIII 149-152: 86, 144
Odissea XIII 163: 146
Odissea XIII 173-177: 144
Odissea XIII, 175-177: 86
Odissea XIII 180-181: 146
Odissea XIII 264: 59

Odissea XIII 287 ss.: 87
Odissea XIII 355-358: 201
Odissea XIII 418-419: 79
Odissea XIV 135-136: 130
Odissea XIV 200-202, 211: 232
Odissea XIV 295-297: 232
Odissea XIV 307-315: 91
Odissea XIV 310-320: 230-231
Odissea XIV 318: 125
Odissea XIV 366-367: 147
Odissea XIV 386-389: 264
Odissea XVII 284-289: 59
Odissea XVIII 401-402: 79
Odissea XIX 273-276: 149
Odissea XIX 274-275: 147
Odissea XIX 278: 97
Odissea XIX 279: 229
Odissea XIX 280-282: 144
Odissea XX 47-48: 229
Odissea XXIII 233: 74, 75
Odissea XXIII 233-240: 88-89
Odissea XXIII 237: 125
Odissea XXIII 301 ss.: 111
Odissea XXIII 339-341: 144
Odissea XXIII 341: 124
Odissea XXIV 290-296: 128

Orazio

Epodi X: 222
Odi I 3.1-27: 34
Odi I 5.13-16: 133

Ovidio

Amori II 11.2-16: 34
Metamorfosi XIV 466-472: 177
Tristia V 8.11-12: 276

Pausania

Guida della Grecia I 43.5-8: 207
Guida della Grecia X 26.3: 170-171

Petronio

Satyricon 103.5: 134

Pindaro

Istmiche I 47-49: 53

Platone

Apologia di Socrate 32b-c: 293

- Gorgia, 467d: 50-51
 Leggi IV 705a: 51
 Menesseno 243c-d: 292
 Protagora 337c: 240
 Repubblica II 371a-b: 50
- Plinio il Vecchio
Naturalis Historia II 220: 129
- Plutarco
La serenità interiore 467D: 243
L'esilio 603D: 243
Proverbi in uso tra gli Alessandrini, II
 centuria, 7: 284
Vita di Cimone 8.3: 213
- Polibio: 115
Storie I 20.11-12: 196
Storie I 37: 196-197, 254
Storie I 39, 54: 196
Storie II 56.10-11: 65
- Proclo
Crestomazia: 161
- Properzio
Elegie I 17.13-14: 34
- Pseudo-Apollodoro
Biblioteca, Epitomi, 5, 22: 173
Biblioteca, Epitomi, 6, 7a, 9: 115
- Pseudo-Longino
Sul sublime X 7: 100-101
- Pseudo-Senofonte
Costituzione degli Ateniesi 1.2: 60
- Quinto Smirneo: 79
Posthomerica XIII 429 e XIV 436: 176
- Saffo
 fr. 1 Voigt, 11-12: 181
 fr. 16 Voigt: 158, 160
- Semonide
 fr. 1 West, 6-7, 9-10, 15-17: 52-53
- Seneca
De beneficiis III 35: 253
De beneficiis IV 11: 253
De beneficiis IV 37: 261
De clementia II 6.2: 251
De tranquillitate animi XIV 3: 243
Lettere a Lucilio 48.8: 253
- Lettere a Lucilio* 53 e 87: 249
Lettere a Lucilio 87.28: 48-49
Lettere a Lucilio 95.51-53: 249-252
Medea 301-379: 34
Naturales Quaestiones III 26.7-8: 129
- Senofonte
Anabasi V 6.36: 255
Anabasi VI 4.2: 213
Anabasi VII 5.12-13: 213
Ciropedia VIII 1.25: 192
Elleniche I 6.32-33: 284
Elleniche I 7: 284-285
Elleniche I 7.4-7: 285-287
Elleniche I 7.5: 290
Elleniche I 7.8: 296
Elleniche I 7.10-11: 291
Elleniche I 7.11: 297
Elleniche I 7.14-15: 294
Elleniche I 7.15: 295
Elleniche I 7.19-22: 294
Elleniche I 7.24-27: 294-295
Elleniche I 7.34: 294
Elleniche II 3.32-33: 296
Elleniche II 3.35: 291
- Senofonte Efesio
Anzia e Abrocome III 2: 230
- Simonide
 fr. 37 Page: 242
- Sinesio di Cirene
Dione o del viver secondo il suo ideale III
 1: 266-267
- Sofocle
Antigone 29: 126
Antigone 334-337: 50
Antigone 454-455: 236
Elettra 728-730, 733: 178-179
Filottete 1440-1444: 167
 fr. 591 Radt, 1-3: 240
- Solone
 fr. 1 Gentili-Prato, 41-42, 43-46: 48
- Strabone
Geografia I 3.9: 129
Geografia XIII 1.40: 160

Giorgio Belli dell'Isca

Teocrito

I Dioscuri (XXII) 17-18: 184

Teognide

179-180: 53

691-692: 180

1231-1234: 176

Timeo

FGrHist 566 F 1499: 99

Trifiodoro

Presa di Ilio 650: 175

Tucidide

Storie I 50.3: 67

Storie I 51.4: 67

Storie I 54.1-2: 67

Storie II 25: 67

Storie II 34.3: 292

Storie II 92.2: 68

Storie II 92.4: 67, 68

Storie III 69: 67

Storie IV 3: 67

Storie IV 14.5: 67, 68

Storie IV 120: 67

Storie VII 23.4: 68

Storie VII 72.1-2: 67

Storie VIII 106.4: 67, 68

Virgilio

Eneide I 34-52: 175

Eneide I 39-41: 175-176

Eneide II 3: 112

Eneide II 413-415: 176

Epigrafi:

GVI 633: 216-218

GVI 1180: 130

GVI 1242: 56

GVI 1833: 54

GVI 1875: 139-141

IG IX 1, 867: 129

SEG XXVI 849: 37

SEG XLII 710: 68-69

Papiri:

PSI Laur. Inv. 22013: 289-291

Scolî:

Scolio 135b1 a *Odissea* III 135: p. 157

Scolio a *Iliade* XIII 66 (fr. 35, Schol.

AD N 66): 169-171

Documenti iconografici:

Oinochoe di Monaco: 27, 94-100, 106,
131, 152

Cratere del Naufragio: 131-133

Stele di Demokleides: 119-120

Elenco delle illustrazioni

Figure 1-2 (p. 95), 3 (p. 96)

Oinochoe di Monaco (740-720 a.C.): vista frontale e dettaglio; ricostruzione lineare del tema decorativo. Munich, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, inv. n. 8696.

Figura 4 (p. 119)

Stele sepolcrale di Demokleides (400-375 a.C.): vista frontale. Athens, National Archaeological Museum, Sculpture Collection inv. n. 752.

Figure 5, 6 (p. 132)

“Cratere del Naufragio” (fine VIII sec. a.C., necropoli di San Montano - Lacco Ameno): vista frontale; ricostruzione lineare del tema decorativo. Ischia, Museo Archeologico di Pitheculae, inv. n. 168813.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Novembre 2025
Presso la ditta Photograph s.r.l. - Palermo
Editing e typesetting: NDF
Cover design: Roberto Speciale