ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

IX

Napoli 1987

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Luciano Camilli
Bruno d'Agostino Patrizia Gastaldi, Emanuele Greco, Mario Mazza

Segretaria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
Biblioteca
Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico

Le abbreviazioni di riviste, ove presenti, sono quelle usate nell'*American Journal of Archaeology*

L'abbreviazione di questa rivista è *AION ArchStAnt*

INDICE

N. F. Parise, Una serie ponderale « minoica » e « micenea » per tessuti p. 1
S. Tinè, Nuovi scavi nel santuario di Monte d'Accoddi (SS) » 9
B. d'Agostino, Il processo di strutturazione del politico nel mondo osco-lucano. La protostoria » 23
L. Cerchiai, Il processo di strutturazione del politico: i Campani » 41
A. Pontrandolfo, Un'iscrizione posidoniate in una tomba di Fratte di Salerno » 55
L. Breglia Pulci Doria, Le Sirene: il canto, la morte, la *polis* » 65
N. R. E. Fisher, La legge sulla *hybris* ad Atene » 99
O. Murray, La legge soloniana sulla *hybris* » 117
M. L. Napolitano, Le donne spartane e la guerra: problemi di tradizione » 127
C. Sourvinou-Inwood, Images grecques de la mort: représentations, imaginaire, histoire » 145
C. Bérard, Le manteau de lion » 159
M. Mazzei, Nota su un gruppo di vasi policromi decorati con scene di combattimento, da Arpi (FG) » 167
E. Greco, Su un problema urbanistico velino: l'area del criptoportico » 189
A. Pelosi, Topografia e storia: lo scontro tra Thurini e Lucani del 389 a.C. » 197
M. Christol, Un aspect de la carrière de Quintus Cornelius Valens: Iuridicus per Apuliam et Calabriam » 211

Note e Recensioni

E. Greco - D. Theodorescu, *Rec. a Poseidonia - Paestum I - La « Curia »*, Roma 1980 (H. Riemann, in *Gnomon* 58, 1983, p. 653 ss.); *Rec. a Poseidonia - Paestum II - L'Agorà*, Roma 1983 (H. Riemann, in *Gnomon* 59, 1986, p. 51 ss.) » 217
F. Gilotta, Ancora sull'uso dei gutti (nota a H. Herdejürgen, *Zur Funktion der sog. calenischen Gutti*, in *Ancient Greek and related Pottery*, Amsterdam 1984) » 221

LE SIRENE: IL CANTO, LA MORTE, LA POLIS

Luisa Breglia Pulci Doria

> « L'origine, benché sia una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi. Con origine non si intende un divenire dal già nato, bensì un divenire e un trapassare di ciò che nasce... Nella nuda e palese compagine del fattuale, l'originario non si dà mai a conoscere, e la sua ritmica si dischiude soltanto a una duplice visione. Essa vuole essere conosciuta quale restaurazione, come ripristino da un lato e, dall'altro, e proprio per questo, come un che di imperfetto e non conchiuso ». (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco,* trad. it. Torino 1971, p. 28).

La ricchezza e la pluralità di significati insiti nell'episodio omerico delle Sirene, il fatto che esso sia il più « antico testo » a noi pervenuto su queste figure, hanno fatto sì che nella storia degli studi, a parte i minuziosissimi lavori del Weickert [1], poca attenzione sia stata rivolta ad altri particolari della tradizione [2]. Ci riferiamo non tanto al mito della morte delle Sirene o a quello del loro agone con le Muse, che pure sono ampiamente noti [3], quanto ad alcuni « indizi », quali le genealogie o le localizzazioni, che, mentre possono sembrare « cornice », atten-

[1] E. Weickert, *Seelenvögel*, Leipzig 1902; Idem, in *Roscher Lex.* s.v. ' Seirenen ' (1905-1915).

[2] Gli studi recenti più esaurienti sul significato delle Sirene sono quelli di K. Marót, p. 106 ss., che ha sottolineato la priorità della tradizione omerica, riportando però il termine « sirena » a radice semitica, e quindi ad ambito fenicio l'origine del mito; e J. Pollard, *Seers, Shrines and Sirens*, London 1965, p. 137 ss., che, piuttosto scettico sulla possibilità di attribuire alle Sirene un significato unitario, amplia qui le posizioni già espresse in *CR* 66, 1952, p. 60 ss., nella recensione a E. Buschor, *Die Musen des Jenseits*, München 1944. Per ulteriore bibliografia, cfr. E. Kaiser, 1964, p. 109 ss.; L. Breglia Pulci Doria, *Le Sirene.*

[3] Per la lotta Muse-Sirene, cfr. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 325 ss.; M. Giangiulio, relazione in ' Atti del XXV convegno di Magna Grecia ', in corso di stampa.

[4] Per la storia del motivo, oltre N. Douglas, *Siren Land* (1911), repr. Harmondswort 1983 (1911), E. Kaiser, 1964 e V. Gigante Lanzara. Poco scientifico, ma pretenzioso, M. Lao, *Le Sirene*, Roma 1985.

tamente esaminati, danno elementi opportuni per la valutazione complessiva di questi personaggi che, carichi di spessore mitico, hanno mantenuto, anche quando esso è andato perduto, una loro vita metaforica [4].

Partiremo qui, dunque, dall'esame delle genealogie delle Sirene: queste possono essere distinte in due gruppi, uno che chiameremo « omerico », in cui in genere, almeno ai livelli più alti, le Sirene sono due, ed un altro che chiameremo « occidentale » in cui le Sirene sono sempre tre con nomi che non trovano riscontro nell'altro gruppo; studieremo quindi solo dopo i vari miti, collocazioni e divinità cui le Sirene fin dall'antichità sono state ricollegate.

1. *Le Sirene in Omero e nella tradizione esiodea*

In Omero le Sirene sono condannate perché ingannevoli, sulla base di una concezione etica che fa coincidere poesia e verità [5]: esse allettano Odisseo promettendo di cantargli ciò che è avvenuto sotto Troia, vale a dire le gesta epiche di cui egli stesso è stato protagonista: è come se esse volessero che egli restasse per sempre, come è stato notato [6], l'eroe dell'Iliade e cessasse di essere quello dell'Odissea: un invito a passare cioè da un poema all'altro. Un « ritorno » ed un passaggio impossibili a cui le Sirene invitano con le parole che userebbero le Muse. Ed il canto che esse propongono viene anche stranamente a coincidere con la consacrazione, tipica del poema epico, dell'eroe morto — come Achille — sul campo di battaglia [7]. Ma Odisseo non è morto a Troia, e la morte cui andrebbe incontro se si fermasse al canto delle Sirene non sarebbe la « bella morte » eroica. Il canto delle Sirene è quindi fallace e ingannatore, e perciò apportatore di morte; un canto che spinge ad abbandonare un mondo e con esso un destino, che per Odisseo è quello del ritorno ad Itaca, per passare ad un altro [8]. È significativo, da questo punto di vista, che le Argonautiche, da cui l'episodio odissiaco deriva [9], ponessero le Sirene — come Circe — ai confini dell'Oceano, ad Oriente (Circe è sorella di Aietes ed entrambi sono figli di Helios) [10] e immaginassero, forse, delle porte dopo Circe [11], e che su una delle raffigurazioni vascolari più antiche del-

[5] S. Accame, pp. 257-281; M. Detienne, *Maitres*, p. 63.

[6] P. Pucci, p. 121 ss.

[7] J. P. Vernant, ' La belle mort et le cadavre outragé ', in G. Gnoli - J. P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétées anciennes*, Cambridge-Paris 1982, p. 45 ss.; J. P. Vernant, *Morte*, p. 9 ss.

[8] P. Pucci; cfr. anche il commento di Heubeck a loc. cit.; G. K. Gresseth, ' The homeric Sirens ', in *TAPA* 101, 1970, p. 203 ss.; sottolineamo che riteniamo non interpolati in questo canto i versi relativi all'impresa argonautica.

[9] Cfr. K. Meuli, p. 25; 91-94; contra, Von Der Mühl, *RE Suppl.* 7, 728; ma cfr. R. Merkelbach, *Untersuchungen*, p. 204 ss.; di scarso rilievo le obiezioni di H. Eisenberger, *Studien zur Odysee*, Wiesbaden 1973, p. 166 ss.

[10] Per il problema di Aia, cfr. A. Lesky, p. 22 ss.

l'episodio, siano rappresentate, secondo una esegesi perfettamente condivisibile, proprio le porte degli Inferi [12].

A questa collocazione « marginale » delle Sirene odissiache corrisponde quella pseudo-esiodea delle Heoie [13]. Qui le Sirene sono inserite in una genealogia che, se non nei minimi particolari, coincide con quella trasmessaci dallo pseudo Apollodoro. I frammenti quindi sono di straordinaria importanza, in quanto testimoni della arcaicità della tradizione, e per quanto riguarda gli aspetti funzionali delle Sirene, e per gli ambiti geografici cui sono riconnesse [14].

Le Sirene sono qui figlie dell'Acheloo e di Sterope, figlia quest'ultima a sua volta di Porthaon e Laothoe, sorella di Eurythemiste e Stratonike; Porthaon a sua volta è inserito, sempre dal Catalogo, nella discendenza che da Aiolos ed Enarete attraverso Kalyke + Aethlios → Endymion → Aitolos → Pleuron arriva ad Agenore, di cui egli è figlio: una genealogia cioè che si qualifica chiaramente come etolica, avvalorando così tradizioni tarde che ricollegavano le Sirene all'Etolia [15], o che sottolineavano che l'Acheloo padre delle Sirene è da intendersi come il fiume etolico-acarnano [16]; ma anche, va aggiunto, una genealogia carica di valenze che qualificano la marginalità ed il passaggio al mondo « altro ». Non solo infatti l'Etolia, attraverso l'Acheloo è vista come zona di confine verso l'Acarnania, ma gli altri personaggi della genealogia, in particolare Pleuron e Kalydon, rimandano alla Κουρῆτις, zona marginale per eccellenza, legata ad una famosa lotta, già conosciuta dall'Iliade, quella di Meleagro, che studi recenti hanno ben illuminato [17]. Il nome di Sterope, ed ancor più quello delle sue sorelle, Eurythemiste e Stratonike sembrano definire una monarchia arcaica con particolari problemi di confine [18].

Come nell'Odissea, nel Catalogo le Sirene erano probabilmente due, come continua ad essere anche nella tradizione figurata più arcaica, ed avevano dei nomi a noi giunti attraverso la tradizione degli scoliasti [19], derivanti appunto dalle stesse connotazioni della poesia odissiaca: Thelxiepeia che rimanda al θέλγειν

[11] R. Merkelbach, *Untersuchungen*, pp. 204-205.

[12] Cfr. B. D'Agostino, ' Le Sirene, il tuffatore e le porte dell'Ade ', in *AION ArchStAnt* IV 1982, pp. 43-50.

[13] Cfr. frr. 26, 27, 28 Merkel.-West; Apollod. I 7, 10; M. L. West e gli importanti articoli di A. Casanova, in *RivFC* 97, 1969, p. 452; Idem, in *StItal* 45, 1973, p. 12 ss., che propone importanti e significative integrazioni ai frammenti. Per la genealogia pseudo-esiodea, cfr. L. Breglia Pulci Doria.

[14] Cfr. anche Hes. fr. 150 Merkel.-West e R. Merkelbach, ' Les papyrus d'Hésiode et la géographie mythologique de la Grèce ', in *Cd'E* 43, 1968, p. 133 ss.

[15] Luc. περὶ ὀρχ. 50; Eust. 1709, 39.

[16] Schol. Lyc. 671.

[17] M. Detienne, ' L'olivier: un mythe politico-religieux ', in (M. Finley), *Problèmes de la terre en Grèce*, ancienne Paris 1973, p. 283 ss.

[18] L. Breglia Pulci Doria.

[19] Schol. Od. XII 39; Eust. 1709, 39; schol. Apoll. Rhod. IV 892; per il problema cfr. infra nel testo.

di Od. XII 40,44 e Aglaopheme, che riporta ad ἀγλαός, termine recente rispetto all'Odissea ove non viene mai usato per connotare il canto [20] e φήμη che compare in altri appellativi omerici [21]. La genealogia esiodea ricalca quindi molti tratti omerici delle Sirene, ma permette di precisare qualcosa di più: nella misura in cui sono figlie di un fiume che segna il confine, le Sirene sono più chiaramente qualificate come figure legate al passaggio, che peraltro i miti di Pleuron, Kalydon, la caccia di Meleagro, cui rimanda sempre la genealogia, vieppiù chiariscono anche come passaggio da un determinato periodo della vita ad un altro. Il passaggio dal mondo dell'Odissea a quello dell'Iliade, quindi ad un ritorno impossibile che non può che essere mortale, è, in riferimento alle Sirene del Catalogo, il passaggio dalla Κουρῆτις, come veniva indicata la zona di Pleuron e Kalydon, all'Acarnania e forse anche a quella dei Taphi e Teleboi pirati (ed è indicativo che un altro frammento esiodeo (150) legato alle peregrinazioni di Fineo, ricordasse forse le Sirene di nuovo in questa zona). La discendenza da Sterope invece, in contrapposizione allo ctonio Acheloo, rimanda allo scintillio del fulmine di Zeus (ricordiamo la tarda glossa Σειρῆνες τὰ ἄστρα, Eust. 2709,54) e sembra aprire loro una « possibilità di recupero », quale quella che avranno nella Repubblica platonica (X 617 B), dove otto Sirene saranno preposte ciascuna ad una delle sfere celesti [22].

Vengono quindi evidenziate qui una serie di funzioni che un altro mito a noi pervenuto, sempre attraverso gli scoli dell'Odissea, ma che col West [23] può esser fatto egualmente risalire al Catalogo, ci permetterà più oltre di chiarire meglio.

2. *Le Sirene in Sofocle*

Una tradizione isolata trasmessaci da Plut. Quest. Conv. 9,14,6 e risalente a Sofocle (f. 777 N = 861 Radt) fa delle Sirene le figlie di Phorkys: i versi suonano così: Σειρῆνας εἰσαφ(ικόμην, / Φόρκου κόρας, θροοῦντε τοὺς Ἅιδου νόμους. Molto si è discusso [24] sul valore da dare al termine νόμοι, leggi, ma più probabilmente anche ritmi, canti: se si tiene infatti presente col Weickert [25], che a parlare era Odisseo, doveva esserci qui allusione ai canti « che conducono all'Ade ». Questa interpretazione aiuta a chiarire, per quanto è possibile, la genealogia di Sofocle. Ci muoviamo infatti in un contesto che è ancora quello odissiaco: Odisseo, probabilmente, ricordava come era sfuggito alle Sirene che, ancora una

[20] Snell-Erbse, Lexikon der frühgriechischen Epos s.v. ἀγλαός.
[21] Ebeling, Lex. Hom. s.v. φήμη.
[22] Per tutto questo, cfr. L. Breglia Pulci Doria.
[23] Merkelbach-West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford 1967, p. 27 e n.
[24] E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 49, n. 2; V. Gigante Lanzara, p. 47, che traduce: « cantatrici dell'Ade ».
[25] E. Weickert, *Seelenvögel.*

volta, sono due, come dimostra il θροοῦντε del verso, e cantavano canti mortali. Ma, se in Omero la condanna delle Sirene non aveva bisogno di altra connotazione negativa che non fosse quella della non coincidenza di poesia e verità, questo non era più sufficiente per Sofocle. Dopo Omero infatti, quando i due concetti di poesia e verità avevano raggiunto un'autonomia reciproca, Alcmane [26] da una parte aveva potuto chiamare Sirene le Muse operando un'identificazione rispetto al canto, bello indipendentemente dal suo contenuto, inconcepibile per Omero [27], Simonide (PMG f. 607), a sua volta, da un altro versante, con intento probabilmente spregiativo aveva qualificato di sirena Pisistrato [28].

Phorkys, che nell'Odissea non ha genitori, è già nella Theogonia esiodea (v. 237) figlio di *Pontos* e *Gaia*, come più tardi, nel Timeo platonico (40E), sarà figlio di Okeanos e Tetys. In questa dimensione egli, in quanto figlio di Okeanos o di Pontos, non è troppo lontano da Acheloos che è fiume purificatore e il più antico fra tutti in Akusilaos (FGrHist2 F 1); le sue valenze in senso diremo « positivo » vengono ulteriormente chiarite, quando lo troviamo ricondotto a Proteus di cui vale o come figlio [29] o come nipote, attraverso Eidothea (Od. IV 365) [30]: egli cioè viene ad assumere la funzione di « vecchio del mare » e si trova così dotato di quei poteri legati alle più antiche forme di diritto, nonché di quelli mantici. Phorkys, inoltre, è anch'egli una divinità localizzata in ambiente per così dire periferico: ad Itaca (Od. XIII 96) o Cefallenia (schol V Hom. Od. XIII 96 = Herodor FGrHist 31 F 65, dove è sottolineata la qualifica δαίμων ἁλάσσιος); le porte Kyane erano dette inoltre porte di Phorkys dagli dei, secondo lo scolio a Theoc. XIII 22/23a.

Se queste funzioni porterebbero in una certa qual misura a far vedere in Phorkys una divinità non troppo diversa da Acheloos, ve ne sono altre invece che tendono a distinguerlo nettamente da quest'ultimo, e contribuiscono a far capire nel modo più completo il significato della genealogia sofoclea. Phorkys è infatti già nella Theogonia esiodea (vv 233 ss.; 270 ss.) padre delle Gorgoni, delle Graie, di Echidna: quindi in particolare di Medusa; tutto l'orrore della morte e lo spavento che essa incute ai Greci, come è stato chiaramente evidenziato [31], si esprimeva in questa figura che, a differenza di altre figure arcaiche, ha sempre una raffigurazione frontale. Fare del padre delle Gorgoni e di Medusa, che, appena vista, provoca la morte, anche il padre delle Sirene, è come trasferire al potere della voce e del canto lo stesso potere dello sguardo. Le Sirene che cantano, che portano all'Ade, quindi nell'ottica sofoclea, non sono molto dissi-

[26] Fr. 7D, 23D; cfr. C. Calame, *Alcman*, Roma 1970, fr. 86 (= 7D).
[27] S. Accame.
[28] Per Archiloco contro E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 42, cfr. M. L. West, *Iambi et elegi graeci*, Oxford 1971, vol. I, Archilochus fr. 253.
[29] *FGrHist* 2 F 11 e il commento dello Jacoby al passo.
[30] Jacoby, cit. Per la figura del « vecchio del mare », M. Detienne, *Maîtres*, p. 29 ss.
[31] J. P. Vernant, *Morte*, p. 35 ss.

mili da Medusa che dà immediatamente la morte. E inoltre Phorkys in altre genealogie, e già nello stesso Akusilao (FGrHist2 F 42) è padre assieme ad Ecate di Skylla [32], il mostro parzialmente umano che Odisseo in Omero deve affrontare subito dopo le Sirene.

La genealogia sofoclea quindi, rispetto a quella pseudoesiodea, in parte anche concordemente con quella omerica, coglie delle Sirene essenzialmente il carattere di esseri che provocano la morte: il « passaggio » che nello pseudo-Esiodo è dato dalla tensione Acheloo-Sterope, è qui solo in funzione diremmo « dalla vita alla morte ». La possibilità di un diverso « recupero » delle Sirene, che la genealogia esiodea, attraverso la discendenza da Sterope, faceva intravvedere e che altri miti, come si vedrà confermano, è in Sofocle completamente esclusa. Esclusa anche nella misura in cui facendone le figlie di Phorkys, Sofocle le avvicinava maggiormente agli esseri mostruosi, Echidna, e soprattutto Medusa e le Gorgoni, che sono, come si è visto, le « categorie » attraverso cui il mondo greco esprime l'orrore per ciò che è completamente altro da sé [33]. Ed è difficile dimenticare così in questa connessione quelle raffigurazioni in cui le Sirene compaiono con testa di gorgone [34]. Non solo quindi, come in Omero, condanna etica di esseri ingannatori che però possono essere vinti (il mito delle Sirene conosciuto da Omero comprendeva secondo alcuni quello della loro morte) [35], ma anche raffigurazione mostruosa di essa [36]. Mentre la localizzazione omerica le lega ad un prato fiorito (Od. XII 45-159) in una zona ancora « indeterminata » [37] ci sarebbe da domandarsi se in Sofocle, visto che figlia di Phorkys era genericamente considerata anche Skylla, esse non venissero automaticamente collegate allo stretto di Messina secondo una ottica che perdurerà fino a tardi; ancora in Nonno (Dyonis. XII 312) e nelle Argonautiche orphiche (1250-1290) le Sirene sono localizzate in Sicilia: e questa localizzazione persistente al Sud ci pare un forte indizio di rielaborazione della tradizione omerica e tentativo di collocazione delle vicende da essa narrate, iniziata certamente anche in base ai primi dati delle navigazioni in occidente, ma indipendentemente da forti tradizioni cultuali campane: e questo ci pare importante proprio rispetto a Sofocle che nel Trittolemo aveva esaltato la fertilità del territorio « campano », e forse nell'*Odysseus*

[32] *RE* s.v. ' Skylla '.

[33] P. Vernant, *Morte*, p. 37.

[34] E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 128: vaso etrusco da Berlino 2157 (fig. 1, p. 6 ibidem), da Monaco 921 e 925; cfr. anche E. Buschor, fig. 10 e p. 19 ss.; cfr. anche la maschera in *AA* XXXII 1917, p. 74; le Sirene quindi possono essere rappresentate anche nel loro aspetto « mortale » e non bisogna espungere col Buschor queste raffigurazioni.

[35] Cfr. *infra*.

[36] Una raffigurazione mostruosa che le avvicina forse alle Gorgoni: per queste, cfr. G.M.A. Richter, *The Archaic Gravestones of Attica*, London 1961, pp. 6 e 22, anche se non da tutti condivisa; cfr. anche Lesky, *RE*, s.v. ' Sphinx '.

[37] L. Breglia Pulci Doria,

'Ακανθοπλήξ aveva ricordato l'Averno [38], e all'ingerenza pressocché contemporanea di Atene nelle vicende occidentali e di Neapolis in particolare [39].

Il fatto che esse siano ancora due come in Omero e nel Catalogo significa infine che viene sottolineata la loro potenza e duplicità legata soprattutto all'inganno e al passaggio al mondo infero [40]: questo comunque in un contesto « odissaico », che certo non si può far corrispondere alla visione complessiva che Sofocle avrà avuto delle Sirene.

3. *Le Sirene in Euripide*

Diversa è invece la situazione in Euripide. Da un frammento (911N²) attribuito dal Wilamowitz all'Antiope, che è del 408, sembra che egli metaforicamente esaltasse la possibilità del loro canto di arrivare fino a Zeus: χρύσεαι δή μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ / καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα, / βάσομαι τ'εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθείς / Ζηνὶ προσμείξων.

In alcuni versi dell'Helena (169-175) per noi ancora più interessanti, esse sono così invocate: « Fanciulle alate, vergini figlie della Terra, o Sirene, venite, accompagnate il mio lamento con il flauto di Libia o le canne di Pan, fate eco al mio grido, date lacrime al mio pianto, al dolore unite il dolore ed il canto al mio canto » [41]. Come aveva già acutamente osservato il Weickert [42], le Sirene qui non sono esseri malefici, ma esseri che col volere di Persephone possono venire in aiuto ai mortali, anche se questo dato non è da spiegare col Weickert nel senso che la Sirena sia la rappresentazione dell'anima del morto che può essere tanto benefica quanto malefica [43]. Esse possono unire le loro lacrime a quelle di Helena πάθεσι πάθεα, μέλεσι μέλεα e l'invocazione si chiude così: μουσεῖα τε θρηνήμασι ξυνῳδά πέμψειε Φερσέφασσα / φόνια φόνια. Il canto delle Sirene è quindi qualificato ancora come equivalente a quello delle Muse, ma qui non in una valenza puramente estetica, come poteva essere appunto in Alcmane, ma rispetto proprio ad un ambito ctonio. Le Sirene possono cantare μέλεα e c'è qualcosa che

[38] Frr. 453-61 Radt; cfr. anche G. Vanotti, ' Sofocle e l'Occidente ', in AA.VV., *I Tragici greci e l'Occidente*, Bologna 1979, p. 119 ss.

[39] E. Lepore, 1967, p. 141 ss.; M. Friederiksen, ' Napoli e i Greci d'Occidente ', in *La monetazione di Neapolis nella Campania antica*, in ' Atti VII Convegno Centro Internazionale di Numismatica ' (20-24 aprile 1980), Napoli 1986, p. 3 ss.; A. Mele, 1985, p. 103 ss.

[40] M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, Paris 1965, p. 20 ss.; ma anche K. Marót, p. 156 ss.; e per la logica che presiede al passaggio dal due al tre, P. Brulé, ' Arithmologie et Polytheisme. En lisant L. Gerschel ', in *Lire les Polytheisme I. Les grandes Figures religieuses* (Besançon 25-26 avril 1984), Paris 1986, p. 35 ss;. ovviamente le raffigurazioni, vascolari e non, conoscono bene la Sirena singola: cfr. Buschor, *passim*.

[41] Tr. C. Diano apud Gigante Lanzara.

[42] E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 50.

[43] E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 12 ss.

le avvicina al morto da una parte, e a chi piange il morto dall'altra, nella misura in cui possono essere inviate da Persephone: ed infatti sono qui figlie della Terra, Chthon. Questa genealogia euripidea si inquadra, quindi, in una concezione delle Sirene positiva, ma unilaterale, anche se solo in una certa misura. Rispetto alle Sirene omeriche sembra davvero esserci capovolgimento: lì sono su un'isola, cantano, e i loro canti portano la morte. Qui sono nell'Ade, e la loro presenza e i loro canti sono richiesti come accompagnamento ai canti dei vivi sui morti. L'esser figlie di Chthon corrisponde a questo loro aspetto. Chthon, infatti, che non compare mai nell'epica né nella Theogonia esiodea, si distingue da *Ge*: quest'ultima indica la terra che produce e fa crescere i frutti; Chthon al contrario è la terra che racchiude i morti e li conserva [44]; e nell'Ecuba di Euripide (v. 70 e schol. ad loc.) è considerata come madre dei sogni. Mentre *Ge* è divinità primordiale da cui vengono i primi uomini, i Titani, Phoroneus, i *Gegeneis*, Chthon invece « ben radicata tra il cielo degli dei olimpi e la profondità dell'Ade » [45], indica la terra su cui si vive, così da aprire facilmente la via anche al concetto dell'autoctonia [46]. Peraltro, come già aveva visto il Wilamowitz [47], la differenza tra i due termini, Χθών e Γῆ, è evidente ove si segua l'uso dell'aggettivo ὑποχθόνιος, che può essere riferito anche a Γῆ [48]: essa sembra così indicare la superficie della Terra come discriminante tra i vivi e i morti. Sebbene quindi le valenze legate a χθόνιος e ὑποχθόνιος siano antiche, Chthon come figura autonoma appare per la prima volta nella tragedia attica con Eschilo [49]. Dal momento quindi che ci troviamo di fronte a una tal personificazione di Chthon, la discendenza delle Sirene da essa appare come più recente della genealogia pseudo-esiodea, ma contemporaneamente, in un certo qual modo, « fissa » una tradizione delle Sirene non incantatrici o malevole. Coglie però così un aspetto del mito delle Sirene, polare appunto a quello dell'incantamento, e che è certamente molto antico. La novità della tradizione euripidea è piuttosto nell'averlo isolato e staccato da quel complesso « mitologico » cui era originariamente legato, e che a noi è dato ancora di ricostruire attraverso i miti che di seguito esamineremo.

Ci basti qui ricordare che già il Weickert aveva notato che la tragedia euripidea rispecchia l'uso, che diviene comune in Attica, proprio attorno a questi anni (l'Helena si data generalmente al 412) di raffigurare Sirene su tombe [50]. Se basta sfogliare la raccolta del Conze [51], o più semplicemente dare uno sguardo all'elenco

[44] N. Loreaux, 1979; cfr. anche Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit*, Paris 1959, p. 37.

[45] N. Loreaux, 1979.

[46] N. Loreaux, 1979; cfr. la *Chthonia*, figlia di Eretteo e di Praxithea, sposa di Bute e legata così alla genealogia attica degli Eteobutadi: cfr. I. Toepffer, p. 115.

[47] *Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, pp. 205-206.

[48] Cfr. Γῆ χθονίη a Mykonos, SIG 1024.

[49] A. Prom. 205; Eum. 6.

[50] E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 50.

[51] A. Conze, *Die Attische Grabrelief*, vol. I, 1893, passim; vol. II, passim.

redatto dal Weickert [52] per vedere quanto corrente divenga, a partire dal IV secolo in Attica, su tombe, la raffigurazione di Sirene ora piangenti ora invece con strumenti musicali, ciò che colpisce è la frequenza con cui essa è associata a sepolture femminili [53]. Ed è all'Anthologia Palatina, che dobbiamo un epigramma [53] da cui appare che una Sirena custodisce la tomba di una fanciulla che ha voluto conservare la sua verginità; mentre in quello tramandatoci di Erinna [54] si tratta di una sposa morta il giorno stesso del matrimonio. Ed anche un'iscrizione di Amorgos recita (IG XII 7, 495): λήθης προ[μοίρως ἀποθανούσης] ... ὅστεα καὶ σάρκας Σειρὴν ἔχει. Protettrice di *parthenoi* morte prima di arrivare al matrimonio, e forse anche di efebi (IG XII 8, 445, da Thasos), la Sirena copre anche le tombe di poeti e di oratori: basta ricordare le Sirene sulle tombe di Sofocle [55] e di Isocrate (indice, oltre tutto, dell'equiparazione divenuta ormai corrente e ben documentata dall'Anthologia Palatina tra poeta, oratore e Sirene) [56]. La Sirena, insomma, in tutti questi casi sembra prendersi cura del morto e della sua tomba (così come si evince anche da Diod. XVII 115).

Se questo è l'ambito in cui ci muoviamo, vogliamo ricordare che questa tradizione della Sirena che si prende cura del morto o che può venire dagli Inferi per piangere sulla sua tomba, era concezione già nota in altri ambiti. È merito soprattutto del Buschor [57] aver messo in rilievo questa funzione positiva della Sirena che, presente su raffigurazioni ceramiche fin dall'inizio del VI sec., trova poi espressione più tardi nel cosiddetto « monumento delle Harpye » a Xanthos [58], opera quasi certamente di un artista milesio, forse lì rifugiatosi dopo la caduta della sua città [59]. Ed è sempre da Xanthos che proviene un rilievo, oggi al British, contemporaneo al « monumento delle Harpye », su cui sono raffigurati due personaggi con al centro una colonna sulla quale si trova una Sirena [60]. E si può anche

[52] E. Weickert, *Seelenvögel*, pp. 172 e 173.

[53] VII 491.

[54] VII 710 e cfr. 712.

[55] Paus. I 21; Vita Soph. 15.

[56] Per la tomba di Isocrate: Philostr. II 19, 27 Kayser; equiparazione poeta-Sirena: Hom.: Ant. Pal. XIV 102; Pind.: Ant. Pal. IX 184; per altri casi cfr. Zwicker, in *RE*, s.v. ' Sirenen ' (1927).

[57] Buschor, p. 32 ss.

[58] F. N. Pryce, B 287.

[59] P. Demargne, *Pilers Funeraires de Xanthos*, Fouilles de Xanthos I, Paris 1958, p. 131; per l'interpretazione non si accetta quella di « Sirena rapitrice di anime », ma quella « benevola » sostenuta dal Buschor, p. 35 ss., che si richiama a una figurina di tardo VI secolo (che avrebbe però precedenti ciprioti), ibidem, fig. 26, che anche se stilisticamente è molto lontana dalle raffigurazioni di Xanthos, è uno dei primi esempi di Sirena con una piccola figura umana (l'anima probabilmente) tra le braccia.

[60] F. N. Pryce, B 289, cfr. anche H. Metzger - P. Coupel, in *Fouilles de Xanthos* II, Paris 1963, pp. 74-75. Va ricordato che abbastanza recentemente B. Schweitzer, *Die Geometrische Kunst Griechenlands*, Köln 1969, p. 95 ss., ha sottolineato, anche se troppo rifacendosi alla teoria del Seelenvögel, l'importanza di Rodi rispetto ai vasi « a forma di Sirena », molto

ricordare che è allo stesso ambito ionico che risale un contemporaneo sarcofago clazomenio su cui sono raffigurate una sfinge e una Sirena [61]. Viene spontanea quindi la domanda, cui sarà altri più competente a dar risposta, su quale sia il rapporto che si debba stabilire tra questa raffigurazione clazomenia e quei frammenti di vaso di Naukratis, di circa un secolo precedente, dove pare che debba esser vista la prima raffigurazione del suicidio delle Sirene [62].

4. *Afrodite e le Sirene*

Lo schol. Od. VH XII 39 riporta che le Sirene erano delle bellissime fanciulle che, avendo scelto di mantenere la *parthenia*, furono trasformate da Afrodite in uccelli. La stessa notizia si ritrova in Eustazio, 1709, 39. È merito del West [63], ancora una volta, aver indicato il legame che probabilmente esisteva tra le Heoie pseudo-hesiodee e la tradizione ripresa dallo scholio: invero nel frammento esiodeo, che ci tramandava la genealogia delle Sirene, Sterope, la madre di esse e le sue sorelle giocavano sui monti e cantavano assieme alle Muse, [δῶρ' ἀπαιν] ὁμε[ν]αι χρυσο[σ]τεφάνου Ἀφροδίτης [64]; inoltre lo scholio è l'unico testo, assieme ad Eustatio e ad Apollodoro, a citare la loro discendenza da Porthaon; ancora, esso riporta quattro nomi delle Sirene Ἀγλαοφήμη Θελξιέπεια Πεισινόη καὶ Λίγεια, segno, molto probabilmente, che sta seguendo una tradizione con due nomi e due varianti (cioè basata sul numero 2), come fa probabilmente anche lo schol. ad Apoll. Rhod. IV 892, che dopo aver citato il verso esiodeo relativo al nome dell'isola delle Sirene (f. 27 Merkel.-West) aggiunge: ὀνόματα δὲ αὐτῶν Θελξιόπη ἢ Θελξινόη Μόλπη Ἀγλαοφῶνος.

La tradizione dell'opposizione Afrodite-Sirene, è quindi legata a una delle forme più antiche del mito. Di questo si può forse addurre un'altra prova. In Apoll. Rhod. IV 900 e ss., quando ormai Orfeo con la sua cetra ha vinto la παρθηνικὴν ἐνιπήν, che appare ormai a tutti non più come canto, ma come stridore, Bute, uno degli Argonauti ancora in preda all'incantesimo, si getta egualmente in mare: a salvarlo interviene allora non Poseidon, di cui egli è figlio [65], ma Afrodite: pur nella versione di Apollonio Rhodio, che conosce le Sirene come figlie di Terpsichore e dell'Acheloo, e in opposizione, come si vedrà, a Demetra, si intravede ancora il rapporto di trasgressione che le lega e le contrappone ad

probabilmente a carattere funerario. Questo però è molto discusso, cfr. J. Ducat, *Les vases plastiques rhodiens archaïques en terre cuite*, Paris 1966, pp. 169-171.

[61] CVA BM IID p. 47.

[62] E. Weickert, 1915, fig. 1; contra, Bulle, in *Strena Helbigiana*, pp. 32-33; favorevoli all'interpretazione del Weickert, Ch. Dawson, *Roman-Campanian Landscape Paintings*, New Haven 1944, rep. Roma 1966, p. 165; O. Touchefeu-Meynier, 1968, p. 145 ss. e n. 244.

[63] M. L. West, p. 62.

[64] Si seguono le integrazioni di A. Casanova in *RivFC* 97, 1969, p. 454.

[65] Già nelle Heoie, cfr. f. 223 Merkel-West; M. L. West, p. 109 e POx. 2999.

Afrodite. L'opposizione ad Afrodite ed il successivo imbestialimento (la trasformazione in uccello) risulta in un porsi (o in un esser posti, il che è lo stesso) ai margini della società: il rifiuto di Afrodite è il rifiuto di tutte quelle valenze positive, legate alla potenza erotica e generatrice, che Afrodite rappresenta: pensiamo alla Afrodite tebana, legata ad Armonia e così ben illustrata dal Vian [66], o all'Afrodite ateniese protettrice dei magistrati [67], all'Afrodite legata alle Genytillidi sempre ad Atene [68], all'Afrodite Arianna per cui si facevano riti con chiaro carattere di inversione [69] e soprattutto all'Afrodite Hera di cui parla Pausania [70], con delle feste che si legano ad Hera, ma sono contraddistinte da riti molto meglio comprensibili, quando si pensi alla contemporanea presenza di Afrodite [71]. Ancora Apollonio Rhodio IV 890 e ss. a proposito di Bute, ripete quello che già in Omero leggevamo a proposito di Odisseo: le Sirene priverebbero gli eroi di un ritorno a casa che, per entrambi, significa la rinuncia definitiva alla moglie e ai figli, per usare le parole dell'Odissea (XII 42): cioè il matrimonio e la possibilità di discendenza, che sono proprio collegati ad Hera ed Afrodite. E ciò esprime chiaramente lo scholiaste a Lyc. v. 670, quando così spiega l'aggettivo στεῖραι dato alle Sirene dal poeta: στείρας λέγει τὰς Σειρῆνας διὰ τὸ παρθένους εἶναι, ἐγὼ δὲ καὶ ὅτι οἱ καθακούσαντες αὐτῶν, στεῖροι καὶ ἄπαιδες ἐγένοντο. Niente più di questa semplice osservazione potrebbe chiarire meglio la contrapposizione tra un *eros* (fittizio), rappresentato dalle Sirene, e *thanatos* che incombe a chi si abbandona alla loro voce. Ricche di una valenza erotica tanto più forte in quanto negata (e perciò le Sirene possono esser presenti in scene di tipo dionisiaco e posson esser anche rappresentate come etere) [72], esse non posson che porsi al di là del mondo ordinato secondo le leggi della riproduzione, e diventare « altro », passare alla bestialità e conseguentemente esser localizzate in un mondo di confine, l'Etolia, « selvaggia » per il pensiero greco di VII-VI sec. (l'epoca cui si data la « geografia » del Catalogo), ma a seguito di una successiva πλάνη, che corrisponde anche all'allargamento dei confini del mondo abitato dai Greci, la Τυρρηνία; come più anticamente la loro collocazione doveva esser in Oriente [73].

La loro scelta definitiva della παρθενία le porta così a quella marginalità cui presiede Artemis: e forse è sulla base di questo che va spiegata la presenza di Sirene in piombo nel tempio di Artemis Orthia Sparta [74]. Ma questa scelta della

[66] F. Vian, *Les Origines de Thèbes*, Paris 1963, p. 141 ss.

[67] F. Croissant - F. Salviat, in *BCH* 90, 1966, pp. 460-471.

[68] Paus. I 1, 5; Afrodite ha ella stessa l'epiclesi Genytillis, cfr. *RE* s.v. ' Genytillis '.

[69] Plut. Thes. 20.

[70] III 13, 8-9.

[71] G. Pugliese Carratelli, ' Afrodite Cretese ', in *SMEA* XX 1979, p. 131.

[72] Soprattutto nella commedia: dati in E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 53 ss.; Sirene in scene dionisiache, E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 13, 165; E. Buschor, p. 34 e fig. 24.

[73] Cfr. per « spostamenti di confine » J. H. Croon, *The herdsman of the dead*, Utrecht 1952, passim.

[74] E. Kunze, ' Sirenen ', in *AthMitt* LVII 1932, p. 124 ss.

παρθενία porta, come si è visto, alla sterilità, e questa per gli antichi è sempre fatto negativo, confinante, come è stato osservato, con la « fine dell'umanità » [75].

5. *La morte delle Sirene e il loro rapporto con Hera*

Punite da Afrodite e trasformate in uccelli, le Sirene sono come immobilizzate in una situazione di canto perenne; ma questo canto, pericolo per i naviganti, è, rispetto a loro, una condanna da cui solo la morte e il successivo ristabilimento dell'ordine da parte degli dei le potrà liberare. La situazione che sull'isola *Anthemoussa* sembrava doversi ripetere eternamente, è invece destinata a interrompersi. La morte delle Sirene è mito che nelle fonti letterarie a noi pervenute, appare per la prima volta in Lycophrone (vv. 712 e ss.): le Sirene, che qui sono tre, quando non riescono a irretire Odisseo si gettano a mare; ma anche Apollodoro, a VII 19 (dove le Sirene ricordate sono Thelxiepeia, Aglaope, Peisinoe, cioè quelle i cui nomi ricorrono nella tradizione che chiameremo « omerica ») [76], riporta: ἦν δὲ αὐταῖς Σειρῆσι λόγιον τελευτῆσαι νεὼς παρελθούσης, cosa che Hyg. fab. 125 esprime come *fatum*: « harum fatum fuit tamdiu vivere quamdiu earum cantum mortalis audiens nemo praetervectus esset »; ed egualmente nelle Argonautiche orfiche (vv. 1250-1290) la sconfitta necessaria provoca la loro morte e trasformazione in roccia. Se lo scholio a Lycofrone v. 712 ed altre fonti rappresentano il suicidio come impossibilità di sopportare una sconfitta, è nel destino delle Sirene dover morire o cessare il canto: solo il loro silenzio, il loro definitivo passaggio dalla parte di Persephone, nel suo mondo sotterraneo, può ristabilire l'ordine [77].

Il mito del suicidio è certamente molto più antico di quanto non faccian credere le testimonianze letterarie: esso infatti compare, come si è accennato, probabilmente su un frammento di vaso di Naukratis di fine VII sec.: sebbene la ricostruzione della scena si basi essenzialmente sulla posizione di un'ala che fa capire che la Sirena era raffigurata a testa in giù, essa sembra confermata dalla scena analoga che vediamo raffigurata su uno stamnos attico a figure rosse, datato a circa la metà del V sec. Qui Odisseo è con i pugni legati all'albero della nave; i rematori remano, mentre la nave passa davanti agli scogli delle Sirene, raffigurate come uccelli a testa femminile, una delle quali ha un nome ignoto al resto della tradizione, Himeropa; una terza Sirena si butta a testa in giù tra le sartie della nave, ed indica così l'atto del suicidio [78]. La forte valenza erotica delle Sirene è qui sottolineata, oltre che dal nome di una di esse, Himeropa, appunto, che rimane

[75] M. Delcourt, *Stérilités mysterieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège-Paris 1938, p. 9 ss.

[76] Cfr. *infra*.

[77] Cfr. anche Philod. περί Ευσεβείας 242 Vbi αὐτὰς δὲ ὅτε Ὀδυσσεὺς παρέπλευσεν κατακρημνισθῆναι κἀποθανεῖν.

[78] O. Touchefeu-Meynier, n. 250.

un unicum, dal fatto che sull'altra faccia del vaso sono raffigurati tre amorini alati. La scena, quindi, illustra una serie di dati che siamo venuti esponendo: il forte legame delle Sirene col mondo dell'ἔρως che ad Afrodite appunto si lega, la loro posizione marginale, sull'isola, coerente con la raffigurazione omerica; infine, il loro suicidio, che per esser presente qui e già sul frammento di Naukratis, si lega alle tradizioni più antiche sulle Sirene: era cioè, anche se Omero non ne fa cenno, parte fondamentale della loro storia.

L'altra forma del mito in cui si conserva notizia della fine del loro canto è invece quella che vede l'intervento di Hera. Narra infatti Pausania (IX 34, 3) che l'Hera di Koronea, opera arcaica di Pythodoros, era raffigurata con le Sirene in mano. Questo avveniva — spiega Pausania — perché si diceva che fosse stata Hera a spingere le Sirene a competere con le Muse, ed esse in questa lotta avrebbero perso le ali. Purtroppo di Pythodoros non si sa altro che quello che dice Pausania [79]; che l'Hera di Koronea sia una divinità ctonia perché ha in mano le Sirene, è spiegazione avanzata [80], ma tautologicamente, basata come è sul fatto che Hera ha in mano le Sirene, che sarebbero in quest'ottica, che è la stessa da cui partiva il Weickert, le anime dei defunti [81]. Val la pena invece ricordare che il rapporto Hera-Sirene è documentato, per quanto riguarda documenti figurativi, oltre che sul manico di uno specchio arcaico proveniente dalla Russia Meridionale, la cui interpretazione appare fortemente dubbia [82], perché figure femminili con Sirene in mano compaiono altre volte su manici di specchio (per esempio sul manico di uno specchio laconico) [83], anche su una brocca della seconda metà del V secolo dove Hera sull'Olimpo è rappresentata seduta sul trono con una Sirena alla sua destra che le regge il ventaglio [84]. L'altro dato che preme ricordare è che se Hera è una divinità molto diffusa in Beozia [85], in questa regione una delle feste più importanti in suo onore è quella dei *Daidala*, che ricordava il suo passaggio da *partehnos* a sposa [86]; sembra quindi, a questo punto, ricordando anche quanto abbiamo detto a proposito di Afrodite, che la Hera che ha voluto la sconfitta delle Sirene e pertanto le ha opposte alle Muse, è la Hera legata al matrimonio: fuggire i doni di Afrodite significa incorrere nella sua ira, prendere le ali, essere trasformati in uccello, ma poi in nome dell'ordine stabilito, a causa della dea del matrimonio, perdere queste stesse ali, morendo come uccelli e/o rinascendo come γυναῖκες.

[79] Cfr. *EAA* s.v. ' Pythodoros '.

[80] S. Wide, ' Chtonische und himmlische Götter ', in *ArchRW* X 1907, p. 257.

[81] E. Weickert, *Seelenvögel*, passim.

[82] E. H. Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge 1913, p. 374 ss.; fig. 279-280; cfr. anche la figura femminile che afferra una Sirena per le ali, E. Buschor, fig. 19.

[83] E. Buschor, fig. 23.

[84] E. Buschor, fig. 42.

[85] A. Schachter, *The cults of Boiotia*, in *BICS Supp.* 38.1 e 38.4, 1981, s.v. ' Hera '.

[86] A. Schachter, *ibidem*; per i *Daidala*, cfr. anche F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975, p. 193 ss.

Perdere le ali-suicidio, sono i momenti successivi ed equivalenti per Steph. Byz. da una parte [87] e l'Et. M. [88] dall'altra; Steph. Byz. infatti distingue così le varie fasi: τὰ πτερὰ τῶν ὤμων ἀπέβαλον καὶ λευκαὶ γενόμεναι εἰς τὴν θάλασσαν ἀνέβαλον ἑαυτάς: in questa versione, nata per spiegare il toponimo cretese Ἄπτερα, il λευκαὶ γενόμεναι, è sia un accenno all'essere senza piume, sia alla concezione in cui le Sirene vennero fatte « creature marine » fino a comprendere indebitamente Leukothea, quest'ultima appunto anch'essa suicida, ma legata in particolare a Poseidon; trasformate come nella tradizione orfica in rocce, esse egualmente possono essere considerate come acquisite ad una « positività »: le « rocce bianche » sono dei segnali per i naviganti, come è stato ben messo in luce, e presso i punti dove esse erano localizzate si facevano sacrifici alle Ninfe [89]. L'Et.M. s.v. πτερόεντα, la nota e discussa espressione omerica, che sembra ormai doversi interpretare come « le parole che colgono nel segno » [90], ricorda nuovamente il mito delle Sirene che persero le ali. La connessione tra espressione omerica e mito, posta nel lessico, ci pare così particolarmente interessante: e non perché si abbia così, come pensava l'Eitrem [91], una conferma del fatto che gli antichi si raffigurassero l'anima come alata, ma perché questo ci sembra voler dire che le Sirene erano rappresentate come alate perché alate sono le parole che vanno a segno; quando la parola, il canto non va più a segno, cioè non ha più l'effetto desiderato (e le Sirene sono sconfitte sia dalla cetra di Orfeo, sia da Odisseo che segue i consigli di Circe, sia ancora dalle Muse), esse sono senza ali, ἄπτεραι.

Come dunque Afrodite gioca un ruolo importante nell'emarginazione delle Sirene, è Hera, la dea più direttamente legata al matrimonio e moglie per eccellenza, che interviene a ristabilire l'ordine. L'importanza di Hera, rispetto a questo ordine ritrovato, ci pare confermata, oltre che dal fatto che l'Hera ricordata da Pusania aveva le Sirene in mano, da un'iscrizione di Samo datata circa al 580-70 [92] in cui due di Perintho [93] offrono ad Hera, sotto forma di decima, una serie di oggetti, tra cui una gorgone d'oro e σερῆνα ἀργύρεον: cioè una Sirena, concepita però come maschile; siamo cioè molto vicini qui alle più antiche rappresentazioni di Sirena [94] in cui essa appariva come barbata. Non sappiamo a seguito di che i Perinthi abbiano fatto quest'offerta; è in ogni modo interessante l'associazione

[87] S.v. ἄπτερα.

[88] S.v. ἄπτερα e πτερόεντα; cfr. anche Eust. 85, 36, dove è la stessa relazione che nell'Et.M.

[89] G. Nenci, ' Leucopetrai Tarentinorum e l'itinerario di un progettato viaggio ciceroniano in Grecia ', in *AnnPisa* III 1973, p. 387 ss.; cfr. Anth Pal VI 222.

[90] M. Durante, ' Ricerche sulla preistoria della lingua poetica greca. La terminologia relativa alla creazione poetica ', in *RendLinc* XV 1960, p. 231.

[91] *RE* s.v. ' Tierdämonen ', col. 897 ss.

[92] M. Guarducci, pp. 267-268.

[93] La lettura dell'epigrafe a l. 3, dove è indicato lo statuto dei Perinthii, è incerta: cfr. oltre M. Guarducci, A. J. Graham, ' ΟΙΚΗΙΟΙ ΠΕΡΙΝΘΙΟΙ ', in *JHS* 84, 1964, pp. 73-75.

[94] Guarducci.

con la gorgone che sembra dimostrare che si volessero offrire figure legate al mondo ctonio.

Se però le Sirene muoiono, perdendo le ali, con l'intervento di Hera si riscattano e possono passare così al mondo infero che si lega e di cui è sovrana Persephone: come legate a Persephone le rappresentava Euripide; ancelle di lei, esse possono ora condividerne il destino: Persephone può farle compagne del pianto di coloro che, come Elena, sulla tomba invocano i morti; ma possono anche, come Persephone, « mandare su » le messi, che crescono appunto sulla « casa » di Parthenope, e diventare così, inserite nel ciclo riproduttivo, il « centro » della polis.

6. *Le Sirene, Demetra, Persephone*

In questo complesso gioco di dee legate all'eros e al matrimonio, non potevano mancare le due dee delle messi che periodicamente ritornano e delle spose legittime. Vogliamo ancora soffermarci su questi miti prima di trarre le conclusioni di quanto abbiamo sinora detto. Il rapporto Sirene-Demetra-Persephone si trova accennato in un verso di Apollonio Rhodio (IV 895 e ss.) che dice che esse erano state affidate come custodi a Persephone. Se il racconto di Apollonio è poco chiaro, ma fa dedurre, come già aveva visto il Weickert [95], una Demetra adirata, la forma esplicita di essa è tramandata da Hygino, fab. 141 (dove sono dette figlie di Melpomene e dell'Acheloo): « Proserpinae raptu aberrantes ad Apollinis terram venerunt, ibique Caereris voluntate, quod Proserpinae auxilium non tulerant, voliticae sunt factae ». E si aggiunge, riprendendo la tradizione già presentata a 125: « His responsum erat tam diu eas victuras quam diu canentes eas audiens nemo esset praetervectus. Quibus fatalis fuit Ulixes; astutia enim sua cum praenavigasset scopulos in quibus morabantur, praecipitarunt se in mare ». La tradizione di Hygino, nonostante alcune confusioni finali (le Sirene sono collocate genericamente « inter Siciliam et Italiam »), è certamente quella più vicina alla versione originaria del mito.

Questo stesso mito si trova in forma più diffusa e profondamente diversa in Ovidio e in Claudiano. Ovidio a Met. V 551, narra che le Sirene, custodi di Persephone, chiesero ed ottennero dagli dei di esser trasformate in uccelli dopo il suo rapimento, e da allora in poi rimase loro il volto di vergini e la voce umana, affinché anche così trasformate non perdessero le capacità canore. Ovidio quindi, a differenza di Apollonio, che unisce al mito degli Argonauti, che comprendeva quello di Sirene ingannatrici e cattive, quello di creature una volta legate a Persephone, riporta una tradizione che, mentre le riconosce legate essenzialmente a quest'ultima, esalta in particolare le loro capacità di canto: nella misura in cui si esalta questo canto, sembrerebbe quasi di essere non molto lontani da Alcmane che esaltava la Sirena per la sua bella voce e ne faceva direttamente una Musa.

[95] E. Weickert, *Seelenvögel*, pp. 72-73.

In Claudiano (De raptu ... III, vv. 189 e ss., 254 e ss.) poi, la trasformazione delle Sirene assume l'aspetto di una vendetta: dopo che Persephone è stata rapita, « in pestem vertere lyras; vox blanda carinas adligat, audito carmine remi ». È nella difesa ad oltranza della παρθενία che ancora, quindi, per Claudiano si collocano le Sirene, anche quando questa difesa sembra ormai inutile e Persephone è ormai la sposa di Hades.

Delle tre versioni la più antica è certamente, come già è stato detto [96], quella di Apollonio Rhodio-Hygino. Solo la trasgressione rispetto a Demetra infatti dà ragione dell'« imbestialimento » e solo rispetto a questo, inteso come punizione e non come scelta, è possibile il restauro dell'ordine, la catarsi, il recupero delle Sirene. Rispetto al mito precedente in cui la trasgressione avveniva rispetto ad Afrodite, questo rimane da una parte tutto « interno » alla difesa della παρθενία, ma dall'altra assume dei caratteri che paiono interessanti. La colpa delle Sirene è di non aver ben sorvegliato Persephone; l'ira di Demetra le trasforma in uccelli e le obbliga ad un canto, il cui scopo è come si è visto di impedire il matrimonio e di costringere alla sterilità. In altri termini le Sirene, strumento di Demetra, vengono a realizzare sul piano umano ciò che l'ira della dea, nelle stesse circostanze, provoca nell'inno omerico [97]: la sterilità della terra (ed è inutile ripetere qui ancora una volta, come fertilità della terra e umana siano nel pensiero antico inscindibili).

La scelta delle Sirene di stare dalla parte di Persephone e la punizione di Demetra non può che significare, quindi, come nel caso di Afrodite, che la παρθενία come sempre per i Greci confina con la morte (e non sarà un caso che in Artemidoro II 65 venga detto che sognare di sposare una vergine equivale a morire). Ma se in Euripide, Persephone può far tornare le Sirene a piangere con Helena, esser creature di Persephone significa condividere con la κόρη la possibilità del ritorno, dimostrarsi più chiaramente come « génies des passes » [98].

Se in questo contesto è Demetra ad esser irata e non più Afrodite, ci pare che ci troviamo ad un livello effettivamente più tardo: la sterilità e la fertilità ad essa complementare, non sono qui infatti rispetto alla riproduzione in generale, ma rispetto alla dea delle messi, la stessa che però presiede alle donne legate dai vincoli del matrimonio legittimo: siamo cioè ad un livello che riporta ad un momento squisitamente « politico » [99]. Questa tradizione è quindi quella più vicina alla genealogia euripidea: la discendenza delle Sirene da Chthon, che può esser divinità affine a Demetra, e il loro presentarsi come ancelle della ctonia Persephone, sembrano concludere in sintesi quanto l'insieme dei miti ci dice; e forse non è tanto casuale che queste versioni a dominante « demetriaca » riportino una ad Atene, l'altra a Neapolis.

[96] Cfr. *supra*.
[97] Hymn. in Dem. vv. 305-310.
[98] F. Vian, p. 129 ss.
[99] J. P. Vernant, ' Le mariage ', in *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, p. 57 ss.; per le Thesmophorie ateniesi, N. Loreaux, ' Sur la race des femmes et quelquesunes de ses tribus ', in *Arethusa* XI 1978, pp. 43-87; F. Zeitlin, ' Cultic Models of the Female: Rites of Dionysos and Demeter ', in *Arethusa* XV 1982, p. 129 ss.

7. *Le Sirene come « génies des passes »*

Sia le genealogie, quindi, sia i miti ad esse connessi, sembrano dimostrare, come altri aveva già detto [100], che le Sirene sono dei « génies des passes ». Come altri génies des passes che una volta morti diventano benevoli [101] e danno fertilità, così le Sirene, morte, non sono più gli esseri malevoli che con un canto ingannatore conducono all'oblio di sé e alla distruzione, ma possono diventare protettrici delle tombe e anche della *polis*. Così si spiega, ci pare, perché la Sirena Parthenope potesse avere la sua tomba a Neapolis e perché proprio questa tomba fosse in qualche modo metaforicamente il centro « cultuale » della città che dalla Sirena prendeva nome [102]. Se il rifiuto di Afrodite obbliga ad una posizione di « marginalità », all'*eschatià*, la morte, come catarsi, può riportare al « centro ».

Génies des passes, le Sirene dovevano esser raffigurate come tali fin nella tradizione più antica. Il Meuli, in un saggio ormai famoso [103], sostenne che l'episodio delle Sirene era già nelle più antiche Argonautiche, da cui tutta una parte dell'Odissea deriva. Questa tradizione, che è ancora presente nell'Odissea, collocava le Sirene ad Oriente: Circe abita l'isola di Aia dove sorge il sole. Questa teoria, ripresa più volte e in parte anche criticata [104], va certamente accettata. Più recentemente il Lesky [105] da una parte e il Merkelbach dall'altra, la hanno ripresa, l'uno per quel che riguarda la localizzazione di Aia, a cui quella delle Sirene è strettamente connessa, l'altro per quanto riguarda l'estensione dell'episodio [106]: il Merkelbach, cioè, è convinto che l'episodio argonautico, a differenza di quello omerico, comprendesse la morte delle Sirene così come avviene in Lycofrone e nelle argonautiche orfiche. Quest'ipotesi non è accettata da tutti: si fa osservare che in Apollonio Rhodio, che riprende certamente le Argonautiche più antiche, le Sirene, pur vinte da Orfeo, non muoiono [107]. A ciò va osservato che se nell'Odissea si tace della morte delle Sirene perché per il poeta non è quello il punto importante, e che se lo stesso vale per Apollonio Rodio che certamente aveva come modello anche l'Odissea e che peraltro « smaschera » il canto delle Sirene, visto che esso appare solo come stridore in confronto al canto di Orfeo, esse però sono ancora « vive » ad aspettare Odisseo nell'Odissea, dopo il passaggio

[100] M. Giangiulio, in ' Atti XXV Convegno Magna Grecia ', in corso di stampa.
[101] F. Vian, p. 129.
[102] Lutat. Cat. f. 7 Peter; Lyc. v. 732 ss.: a seguito dell'oracolo Diotimo stabilisce le onorificenze per Parthenope; cfr. E. Lepore, 1967, p. 151 ss.
[103] K. Meuli, pp. 91-94.
[104] Von der Mühl, *RE* Supp. 7, col. 728; ma cfr. Heubeck, ad Od. XII, 39 ss.
[105] A. Lesky, p. 22 ss.
[106] R. Merkelbach, *Untersuchungen*.
[107] Anche si sostiene da alcuni che Orefo solo tardi sarebbe entrato a far parte del ciclo argonautico, cfr. K. Ziegler, *RE*, s.v. ' Orpheus '.

di Argo. Peraltro la sconfitta delle Sirene, avvenga tramite Odisseo o tramite Orfeo o a causa delle Muse, è l'unica conclusione possibile della loro storia.

Va ancora ricordato che, prescindendo qui dal problema dell'origine della raffigurazione delle Sirene, nonché dall'analisi delle singole rappresentazioni figurate che ormai con il Levi [108] sembra dover far risalire a quell'ambito rodio, che sembra essere stato assieme a Creta uno dei centri diffusori di esse [109], le Sirene con valore funerario e su tomba, appaiono, come si è visto, in ambito ionico: a Xanthos, Clazomene; mentre, come si è detto, è su un frammento di Naukratis che è raffigurato per la prima volta il mito della morte delle Sirene [110]. Se c'è un rapporto tra morte della Sirena e possibilità di proteggere il morto, sembra quindi l'ambito ionico quello in cui questa funzione positiva evidentemente si manifesta. Si tratta, inoltre, nel caso del Clazomene, di una città con presenza di elementi tessali [111], che sono certamente fra i Greci quelli che più hanno fatto proprio il mito argonautico [112]; la stessa statua di Hera a Coronea, una città in stretta relazione con la Minia Orchomeno [113] potrebbe legarsi ad un circuito di miti argonautici. Quello che ci chiediamo è cioè, e ci rendiamo conto della labilità della documentazione, vista la vasta diffusione di raffigurazioni di Sirene un po' su tutta la ceramica arcaica, se la diffusione anche del mito delle Sirene non si sia in qualche modo connessa a quella del mito argonautico, di cui i Focei sono stati anche i diffusori in occidente [114], e se tracce di culto delle Sirene non siano da rintracciarsi in queste zone della Ionia.

Ci sono, ci pare, alcuni indizi che fanno ritenere che il mito, nella sua forma complessiva, fosse noto anche alla tradizione letteraria più antica. La tradizione omerica, che ha conservato e fissato l'aspetto delle Sirene ingannatrici, con la sua autorevolezza ha contribuito, almeno a livello letterario, a far passare in secondo

[108] D. Levi, in *AJA* 49, 1945, p. 280 ss., relativo essenzialmente alla Sirena di Praisos e alla diffusione di Sirene in ambito dorico.

[109] G. Pugliese Carratelli (1952), p. 420 ss.

[110] Cfr. *supra*; Sirene compaiono anche su monete (frazioni) di Phocaea e Cyzico: queste due città, almeno fino al V secolo, hanno, assieme a Mytilene, battuto moneta sullo stesso piede: cfr. H. Cahn, ' Étalons monétaires en Asie Mineure jusqu'en V siècle ', in Atti del Congresso Internazionale di Numismatica, Roma 1961, vol. II, Roma 1965, p. 21 ss.

[111] M. B. Sakellariou, *La Migration grecque en Ionie*, Athenes 1958, p. 223.

[112] La spedizione argonautica parte da Iolkos. L'occidentalizzazione del mito argonautico deve esser avvenuta di pari passo a quella dell'Odissea dal momento che qui era già un accenno (XII 70) al passaggio della nave Argo al di là delle Plankte, anteriormente ad Odisseo: questo avrà comportato, non appena si fossero fatte superare ad Odisseo Skylla e Cariddi, anche lo spostamento degli Argonauti, cfr. J. Bérard, p. 383, che però considera il passaggio degli Argonauti in Italia avvenuto realmente prima di quello di Odisseo; il vero sviluppo del mito argonautico in Asia Minore è forse da riconnettere alla colonizzazione del Ponto, cfr. R. Merkelbach, *Untersuchungen*, p. 96 ss.

[113] Per la proiezione di Orchomeno in tradizioni minie-argonautiche cfr. L. Breglia Pulci Doria, ' Miti di Demetra e storia beotica ', in *DHA* 12, 1986, pp. 217-240.

[114] R. Merkelbach, *Untersuchungen*, p. 92; cfr. A. Mele, intervento in ' XXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia ', Taranto 1987, in corso di stampa.

piano l'altro aspetto delle Sirene, quello che è conseguenza della loro morte, e la loro doppiezza è stata vista così unicamente rispetto alle loro capacità di inganno. In realtà, se la doppiezza delle Sirene rimanda appunto immediatamente alla loro capacità di ingannare, va spiegata in realtà soprattutto con il loro essere figure del « passaggio ». Oltre che i testi letterari già ricordati, altri particolari che possiamo trarre sia da fonti iconografiche che da altri miti, contribuiscono a chiarire il problema. Così come la tradizione iconografica antica infatti conosce le Sirene con la barba, cioè maschili [115], e l'iscrizione di Samo parla di Sirena al maschile [116], un aryballos corinzio porta raffigurata una Sirena con due teste, una femminile e una maschile, con la barba [117]: questo essere doppi, maschio-femmina, non solo è un'esasperazione della sessualità, che si è detto nelle Sirene tanto più forte in quanto rifiutata, ma qualcosa che altresì le avvicina ad Afrodite, che, proprio a Cipro, secondo la testimonianza di Paion (FGrHist 757F1) era rappresentata come maschio; ed anche Filochoro (FGrHist 428F184) proprio in relazione alla dea di Cipro, probabilmente, affermava che era anche maschio e che a lei le donne facevano sacrifici con veste virile e gli uomini con veste muliebre [118]. Non solo una doppiezza ingannatrice quindi, ma anche una doppiezza che rimanda all'esser doppio, maschio-femmina, che spiega e la « dualità » che così a lungo le caratterizza, e la loro natura di esseri legati alla transizione che muoiono con la definitiva acquisizione di un ruolo preciso e distinto.

Se questi dati servono a chiarire meglio, nella sua natura dialettica, anche il rapporto Afrodite-Sirene, altri particolari aiutano a meglio inquadrare e confermare la natura delle Sirene come figure legate al passaggio. Intendiamo riferirci agli uccelli cui le Sirene sono avvicinate, e agli strumenti che esse suonano.

In molti passi in cui si accenna alla dolcezza del canto delle Sirene, esse sono paragonate alle ἴυγγες o alle κελῃδόνες [119], e in particolare alle χελιδῶνες che a Delfi ornavano il tempio di Apollo, e che sono ricordate già in Pindaro (f. 52i = Paean VIII). Entrambi questi uccelli ci appaiono molto significativi. La ἴυγξ, che corrisponde all'uccello chiamato « torcicollo », è presente in diversi miti, anche se non famosi. Appare così in quello della lotta delle Ematidi contro le Muse, riportata in Ant. Lib. IX, mito in cui le Ematidi, sconfitte, sono trasformate in uccelli. Il mito è stato avvicinato, impropriamente, a quello della contesa Muse-Sirene: ma le Sirene, che avevano le ali, le perdono; le Ematidi, invece, le acquistano: anche se, quindi, la situazione è capovolta, rimane, comunque, che una delle belle fanciulle trasformata in uccello, di nuovo a seguito di una trasgressione, assume proprio l'aspetto di ἴυγξ. Questo stesso mito di trasformazione di

[115] E. Buschor, p. 22.

[116] Cfr. *supra*.

[117] E. Weickert, 1915, fig. 18.

[118] Cfr. anche l'Afrodite « barbata » a Roma: testi e raffigurazioni ora in *LIMC*, s.v. ' Aphrodite '.

[119] Paus. V 10; Luc. de dom. 13; Philostr. VA 11, 14; Athen. VII 290E; Eust. 1689, 30.

ἴυγξ in uccello, simmetrico e capovolto rispetto a quello delle Sirene, lo si ritrova in Schol. Theoc. II 17, che cita Callimaco. Qui di *Iunx*, che è chiamata l'uccello di Afrodite, ed anche Eros, si dice che, essendo figlia di Echo, avrebbe incantato (φαρμακεύειν) Zeus, affinché questi si unisse a lei, ma fu da Hera trasformata in uccello. Ha quindi potere erotico e πειθώ. Al di là di questi miti, vi sono notizie di altra origine, relative sia all'uccello, sia ai vari significati che può assumere il termine ἴυγξ, particolarmente significative. L'uccello è ricordato da Aristotile (P.A. IV 12, 695 a 24) per aver, a differenza degli altri, due dita delle zampette rivolte all'indietro, invece che una sola, come avviene negli altri uccelli; Ael. (h.a. VI 19) lo ricorda tra gli uccelli particolarmente capaci di imitare la voce umana. Lo Schol. Pind. Pyth. IV 381, che è quello che dà maggiori particolari rispetto all'uccello, lo descrive con un collo molto lungo e capace di una rotazione quasi completa. Di esso pare si servissero le φαρμακίδες quando facevano i loro incantesimi, o legandolo ad un cerchio che poi facevano ruotare mentre cantavano, o avvolgendo intorno a questo cerchio le sue interiora. Ma sarebbe stata Afrodite a portarlo dall'Olimpo e a donarlo a Giasone; gli avrebbe anche insegnato come avrebbe dovuto servirsene per trattenere accanto a sé Medea e così portare a termine la sua impresa. Con il termine ἴυγξ inoltre veniva indicato un particolare tipo di syrinx [120], che è poi lo strumento che suonano proprio le Sirene, e ἴυγγες, sempre secondo gli scoliasti, erano i θέλγοντες λόγοι [121]. La iynx quindi nel campo delle trasgressioni si pone dal lato opposto delle Sirene: se è incantatrice e imita la voce umana, usa le sue arti per potersi congiungere a Zeus, e quindi cerca quell'eros che le Sirene rifiutano: per questo è punita da Hera.

Sul versante opposto si pone invece χελιδών o χελιδωνίς. Anche qui un mito trasmesso da Antonino Liberale fa da elemento chiarificatore [122]. Chelidonís appare qui come la sorella di Aedón, moglie di Polytechnos. I due erano vissuti felici ed avevano avuto un figlio, Itys, finché non incorsero nell'ira di Hera per aver sostenuto di amarsi più della coppia celeste. Hera inviò loro Eris, così che presero a rivaleggiare fra loro. Polytechnos, sconfitto, andò dal padre di Aedón, Pandareos, e si fece dare la cognata Chelidonís con la scusa di doverla portare alla moglie. Ma invece portò la fanciulla nella macchia, le fece cambiare i vestiti, le tagliò i capelli e minacciò di ucciderla, ove mai avesse narrato ad Aedón cosa le era successo. La diede quindi alla moglie come ancella. Segue il racconto del riconoscimento delle due sorelle e dell'inganno che tendono a Polytechnos: fanno a pezzi Itys e imbandiscono al padre le carni del figlio. Polytechnos, accortosi dell'inganno, andò da Pandareos, il suocero, che lo fece imprigionare e gettare legato in un ovile, dopo averlo spalmato di miele, di modo che le mosche lo mangiassero. Ma poiché Aedón, memore dell'antico amore, si era impietosita del

[120] *DA*, s.v. ' syrinx '.

[121] Et. M. s.v. ἴυγξ; Suid. s.v. ἴυγξ, secondo cui è figlia di Peithò. Tutti i dati sono magistralmente esaminati in M. Detienne, *Giardini*, pp. 109-112.

[122] Ant. Lib. Met. XI.

marito e Pandareos, adirato, la voleva uccidere, intervenne Zeus, trasformando tutti in uccelli. Chelidonís, trasformata in rondine, divenne *synoikos* degli uomini per volere di Artemis, che ella aveva invocata, quando era stata costretta a perdere la verginità.

Come quindi Iynx si pone dalla parte di Eros, Chelidón si pone da quella della *parthenia* ed ha come alleata Artemis; rispetto ad un mito che, mentre decodificato svela le norme inespresse che regolano per i Greci il matrimonio [123], ha come agente dell'azione Hera. Chelidón sta, come le Sirene, dalla parte della *parthenia*; Iynx ha come le Sirene tutta la Peithó di Afrodite: per tutte, quella che interviene come « normatrice » (per Chelidón rispetto ad un ambito che la comprende senza investirla direttamente) è Hera. Hera cioè delimita lo spazio comune di queste figure. Va però aggiunto che, mentre Hera ed Afrodite rispettivamente nei due miti di Iynx e Chelidón, permettono di cogliere dei codici di comportamento, per cui le due dee si sono oramai riservate un campo distinto, non è così nel mito delle Sirene, in cui Afrodite ed Hera entrambe intervengono per punire una trasgressione o ristabilire l'ordine: sembra cioè, e questa è testimonianza ulteriore dell'arcaicità delle valenze legate alle Sirene, di essere ad un livello in cui sfera di Hera e di Afrodite strettamente si incrociano e non vengono invece sentite come alternative [124].

Come Iynx e Chelidón, anche la lyra e lo aulós, o la syrinx [125], gli strumenti suonati dalle Sirene, si contrappongono. La lira è lo strumento di Apollo, la syrinx di Pan, o di Marsyas. Apollo con la lira vinse Marsyas che suonava l'aulós. Vernant [126] ha ben chiarito l'opposizione tra i due strumenti, il secondo dei quali fa apparire il volto, quando lo si suona, come la faccia di Medusa [127]: ancora una volta quindi ad Apollo si contrappone il terrore della morte indicato da Medusa.

Tutto questo, quindi, sembrerebbe confermare la nostra analisi secondo cui le Sirene sono figure legate al passaggio che, se rispetto al pensiero arcaico è proprio « l'aldilà dei confini », rappresentato dall'Acheloo, più precisamente si rivela anche come passaggio da una modalità di mantenimento e trasmissione dell'*oikos* attraverso il matrimonio, alla negazione di questo, che significa la morte. Né è un caso che le prime vittime delle Sirene siano gli Argonauti, i navigatori per eccellenza del mito, coloro che hanno abbandonato l'*oikos* paterno per seguire Giasone in un'impresa che si colloca ai confini della realtà conosciuta, e poi Odisseo, l'eroe costretto dalla volontà degli dei a lunghe peregrinazioni: il canto tentatore delle Sirene è come se volesse bloccarli nella *eschatiá* di cui esse sono

[123] P. Scarpi, *Il picchio e il codice delle api*, Padova 1984, p. 33 ss. La rondine è legata anche a moltissime altre tradizioni, cfr. *RE* s.v.. χελιδών.

[124] Per l'opposizione Demetra-Afrodite, cfr. M. Detienne, *Giardini*, passim; per l'invocazione di Hera alle Thesmophorie, cfr. Aristoph. *Thesm.*, vv. 973-976.

[125] Per il rapporto iynx-aulós, cfr. *DA* s.v. syrinx.

[126] Morte, p. 59 ss.

[127] J. P. Vernant, *Morte*, p. 59.

parte, impedendo un ritorno a casa, che rappresenta il futuro [128]; e poi i naviganti cui incombe δεινὸν θανεῖν (Hes. Erg. v. 687).

Se questa linea interpretativa è giusta, allora è sulla base di questa concezione legata al passaggio che forse andrà spiegata la presenza di una Sirena al momento della partenza di un eroe per la guerra [129] o al momento della lotta di Teseo contro il toro maratonio [130] o al momento della morte di Prokris [131]: tutte rappresentazioni vascolari in cui la presenza della Sirena potrebbe essere così significativa: ci riferiamo in particolare alla raffigurazione del mito di Prokris, mito relativo ad un matrimonio pieno di trasgressioni e tragicamente finito [132]. E va sottolineata la presenza delle Sirene, e questo ci sembra importante, in connessione ai miti strettamente legati alla storia attica (Prokris, come è noto, è figlia di Alkmaion) [133]. Le valenze delle Sirene dovevano essere ben note ad Atene nel loro complesso, come peraltro già dimostravano le tradizioni sofoclea ed euripidea più sopra esaminate.

8. *Le Sirene in Occidente e il loro nome*

Finora abbiamo esaminato solo una parte della tradizione mitica relativa alle Sirene, non toccando, se non per accenni, tutta una serie di notizie che collocano le Sirene in Italia Meridionale o in Sicilia e fanno di una di esse l'eponima della città di Parthenope. Questa tradizione è abbastanza complessa, si incrocia con quella legata all'Odissea, ma anche se ne differenzia. Prima di passare ad analizzarla occorre fare chiarezza sul problema dei nomi delle Sirene, che sono uno dei primi elementi di discriminazione tra i due gruppi. Come si è detto, la tradizione più antica conosceva due Sirene; tante erano nelle Argonautiche, nell'Odissea, nello Pseudo-Esiodo, in Sofocle. Già però su una oinochoe a figure nere databile al 520 a.C. (247 Touchefeu-Meynier), appaiono tre Sirene: di esse due suonano rispettivamente lira e doppio flauto, l'altra canta. Anche se su una lekythos a figure nere attribuita al pittore di Edimburgo di fine VI secolo (248 Touchefeu-Meynier), le Sirene sono di nuovo due (ma hanno cetra, plettro e doppio flauto), la tradizione iconografica successiva continua a raffigurare di norma tre Sirene. Il fatto che esse diventino tre potrebbe quindi esser legato ad una loro « umanizzazione », dal momento che sono raffigurate con le braccia, e da un « potenziamento » delle loro capacità musicali [134]: questo incremento nel loro numero è

[128] Cfr. supra.
[129] E. Buschor, fig. 18 e p. 28.
[130] E. Buschor, fig. 17 e p. 27.
[131] E. Buschor, fig. 37 e p. 27.
[132] *RE* s.v. ' Prokris '.
[133] *Ibidem*.
[134] È probabile che le Sirene siano state raffigurate con le braccia per poterle dotare di strumenti musicali.

comunque, come altri ha già detto [135], non solo quantitativo, ma qualitativo, e riporta ad una specificazione e articolazione maggiore delle funzioni delle Sirene, che corrisponde ad una visione certamente più recente di quella argonautica o di quella omerica.

Nel Catalogo pseudo-hesiodeo, come abbiamo cercato di dimostrare altrove [136], i nomi delle Sirene erano Thelxiepeia e Aglaophéme, entrambi composti sui termini usati in Omero per qualificare il canto delle Sirene ὅπα φωνή, θέλγειν; varianti di questi nomi e strettamente a loro legati erano Aglaophone e Thelxinoe, riportati dallo scholio ad Apoll. Rhod. IV 892; Aglaope di Apoll. VII 19; a questi nomi lo scholio ad Apollonio Rhodio aggiungeva Molpe, e Apollodoro Peisinoe, nomi che poi compaiono tutti insieme in schol. HQT Od. XII 39 e in Eust. 1709, 45; i diversi nomi, quindi, si presentano come varianti coniate sempre sulla base del testo omerico, ma che rispetto a quest'ultimo accentuano ora un aspetto ora un altro di queste figure; e va notato che mentre i nomi che abbiamo considerato più antichi esprimono una « dualità » strettamente correlata rispetto alle capacità « vocali », le varianti basate su *molpé* e *peithó* tendono a tradurre in funzione specifica e separata quella che per l'epica era tutta compresa nel canto. Queste Sirene valgono sempre o come figlie di Acheloo-Sterope, secondo la tradizione che risale, come si è detto, al Catalogo (cfr. Apoll. I 7, 10; schol. Od. XII, 39; Eust. 1709, 39) o come figlie della musa Melpomene (Apoll. VII 19, ripreso da alcuni scholi ad Apollonio Rhodio; Serv. ad Aen. V 864, seguito da *myth vat.* I 42; III 11, 9, dà come variante Kalliope). Non consideriamo ai fini di queste distinzioni le genealogie sofoclea ed euripidea, di cui si è detto prima. Questa discendenza delle Sirene dalle Muse è certamente, infatti, un dato tardo, che ha perso la contrapposizione musa-sirena, e che comunque sembra riportare al momento in cui si cominciò ad organizzare una « discendenza » delle Muse: l'organizzazione complessiva di tale discendenza è un dato ormai compiuto per Apollodoro di Atene (FGrHist 244 F 146) che fornisce così comunque una data troppo bassa, dal momento che l'equiparazione Musa-Sirena risale, come si è visto, ad Alcmane: essa doveva esser pienamente formata già da prima, anche se forse la diversa genealogia euripidea, per cui pure le Sirene non sono « cattive », può costituire un termine al di là del quale non risalire.

Le Sirene che conosciamo in Occidente e i cui nomi dobbiamo ad una tradizione che nel suo complesso risale tutta a Timeo [137], conosce come nomi Parthenope, Leukosia, Ligeia. Questi nomi si distinguono dai precedenti: se Parthenope rimane un composto con ὀπ, in esso non è una qualificazione aggettivale della

[135] K. Marót, p. 156 ss.
[136] Cfr. L. Breglia Pulci Doria.
[137] J. Geffken, *Timaios Geographie des Westens*, Berlin 1892, p. 29 ss.: cfr. Arist. mir. ausc. 103; Strabo I 22; V 246 ss.; Sol. 35, 18 M; St. Byz. s.v. Παρθενόπη oltre, ovviamente, Lyc., vv. 721 ss.; cfr. E. Lepore, 1967, p. 151 ss.

voce, ma piuttosto, e vogliamo qui sottolinearlo, vengono in esso indicati i « segni » distintivi delle Sirene, *parthenia* e voce, e questo era già evidenziato dallo scholiaste a Lycophrone (v. 724); Leukosia è nome che con ottime ragioni il Gruppe [138] ha dimostrato esser equivalente di Leukothea: non solo Hesych. infatti tramanda che σιόρ è termine lacone per θεός, ma, secondo un frammento aristotelico (579 Rose), l'isola di Samothracia si chiamava anticamente Leukosia [139] e il rapporto è ulteriormente rafforzato dalla notizia tramandataci secondo cui gli abitanti dell'isola usavano in determinate cerimonie religiose κρήδεμνον di Leukothea, che era qui chiamato πορφυρίς [140]. Leukosia è quindi Leukothea, divinità originariamente autonoma, che vedremo poi diventare Sirena; Ligeia, che è l'unico nome a formazione aggettivale, non rimanda tanto al contesto omerico, quanto a quello di Alcmane, che appunto aveva detto λίγεια la Sirena. Inoltre, le Sirene di questo gruppo hanno ancora per padre Acheloo, che evidentemente è a questo livello un dato ineliminabile della tradizione, ma come madre una Musa, Terpsichore, il cui nome, a sua volta, rimanda ancora al piacere procurato dal canto.

Questi dati, che ci accingiamo ad esaminare più da vicino, distinguono le due tradizioni l'una dall'altra: una è più legata ai dati « omerici », l'altra unisce ad essa anche altri elementi.

9. *Localizzazioni occidentali*

La tradizione relativa alle Sirene in Occidente, oltre che sui dati timaici, che appresso esamineremo, si basa anche su quanto Strabone, in polemica tra gli altri con Polibio, tramanda circa la localizzazione occidentale del viaggio di Odisseo. Egli così a I 2, 12 (= 22 C), riprendendo una serie di dati di Eratostene, tramanda la polemica, nata probabilmente tra i più antichi commentatori di Omero, se le Sirene dovessero esser collocate al Peloro o alle Sirenusse, le isolette che chiudono appunto quello che Eratostene chiamava il golfo cumano. È evidente dal racconto di Strabone che Eratostene non credeva a nessuna delle due localizzazioni, convinto come era che tutto il racconto omerico fosse basato sull'invenzione, e meno che mai alla localizzazione alle Sirenusse. In questa polemica Strabone, che dispone anche di dati timaici, prende posizione a favore della localizzazione presso Capri, domandandosi (I 2 18, 26 C): τίς ἔπεισε ποιητὴς ἢ συγγραφεὺς Νεαπολίτας μὲν λέγειν μνῆμα Παρθενόπης τῆς Σειρῆνος, introducendo come elemento decisivo lo *mnema* della Sirena Parthenope a Neapolis (elemento che però gli crea qualche problema, visto che aggiunge καίτοι τρίτου τινὸς λεχθέντος τούτου τοῦ τόπου). Insomma, nella polemica, gli elementi decisivi della disputa sembravano a Strabone due: l'esistenza di uno *mnema* della Sirena Parthenope a Neapolis e il fatto che i neapolitani non potevano aver identificato lo *mnema* esistente presso di loro con quello della Sirena solo in base alla tradizione omerica. Le osservazioni di Strabone sono interessanti, come lo è tutta la polemica. Essa nel suo complesso dimostra l'esistenza ancora ai tempi di Strabone di una tendenza a localizzare le Sirene in Sicilia. Questa è a noi nota anche per altra via: nell'ateniese Hedyle (apud Ath. VII 297 B), in Nonno; nelle Argonautiche orfiche (1250) e nella tradizione latina principalmente in Seneca e Claudiano: e forse il perdurare in epoca tarda di una tradizione legata allo stretto di Messina, con quasi « obliterazione » delle Sirenusse, potrebbe corrispondere all'affievolirsi e scomparire del culto della Penisola di Sorrento [141]. Entrambe queste localizzazioni si legano comunque da una parte a luoghi difficili per la navigazione, quali sono le Bocche di Capri e lo Stretto di Messina, ed entrambe a luoghi interessati dalla colonizzazione calcidese; se infine si riflette al fatto che la tradizione esiodea conosce Circe in Occidente (Theog. v. 1011 ss.) e, forse, quella pseudo-esiodea le Sirene in Occidente; e al fatto che nel Catalogo sempre le Sirene « etoliche » confinano con i Tafi-Teleboi, che sono altresì i più antichi abitanti di Capri, non si può negare una reciproca influenza tra tradizione esiodea, che a quella omerica si legava, e tradizione calcidese. Va quindi accettata la proposta del Gruppe [142] di vedere nella localizzazione sia allo Stretto di Messina, sia alla Punta della Campanella, l'apporto della colonizzazione calcidese. Entrambe le localizzazioni rispondono infatti alla stessa esigenza di porre le Sirene in un punto di passaggio obbligato e pericoloso, ed entrambe si conciliano con la tradizione omerica. Esse muovono inoltre entrambe da un'ottica che ha come punti di partenza *poleis* calcidesi: i Calcidesi, cioè, una volta localizzato l'Averno odissaico nella zona di Cuma, avrebbero prima posto a Nord di questa Circe: a meno di un giorno di navigazione dall'Averno (quanto appunto indica Od. XII 150 ss.) e più a Sud l'isola delle Sirene; ma siccome non vi sono nell'Odissea dati che indichino un lungo tempo per arrivare dalla sede di Circe alle Sirene e a Scilla e Cariddi, si poteva, o privilegiando queste ultime (e quindi Reggio), localizzare le Sirene nei pressi dello Stretto di Messina, o invece, privilegiando l'Averno e il Circeo, porle nel golfo di Napoli [143].

Il toponimo Σειρηνοῦσσαι, che è stato da altri collegato alla colonizzazione rodia, non può esser considerato un argomento contrario a quanto si è detto. Esso, invece, può rientrare molto bene nel discorso sin qui fatto. Σειρηνοῦσσαι è difatti

[138] *Grichische Mythologie* I, p. 229.

[139] Cfr. oltre schol. Apoll. Rhod. I 917 (= Arist. f. 579 Rose), schol. T Il. XXIV 78, dove la forma è Λευκωσία.

[140] Schol. Apoll. Rhod. I 917.

[141] Nonn. XII 312, Orph. Arg. 1250 ss.; Serv. Verg. Aen. V 864; Sen. Herc. Oet. 188; ancora Stat. Silv. II 2 ricorda le Sirene che si vedrebbero dalla villa di Pollio Felice a Sorrento (v. 116); ma cfr. V. Gigante Lanzara, p. 99, secondo cui in base a v. 1 (inter notos Sirenum *nomine* muros) il tempio delle Sirene che vedeva Stazio doveva esser ormai in rovina.

[142] *Bursian's Jahresbericht* 137, p. 356.

[143] Cfr. A. Mele, ' Cuma, Aristodemo e il Lazio ', in *Etruria e Lazio arcaico*, Quaderni del centro di studio per l'archeologia etrusco-italica, 15, Roma 1987, pp. 155 ss.

un termine in -ουσσαι a formazione collettiva e di origine greco-anatolica [144] tipica di quei toponimi arcaici ben presenti in tutto il Mediterraneo, e la cui diffusione è stata attribuita volta a volta ai rodi, ai focei, ai calcidesi, senza che nessuna attribuzione potesse esser sicuramente provata [145]. Di fatto non sussistono ragioni cogenti per attribuirle ad un elemento colonizzatore piuttosto che ad un altro. Va però ricordato che sulle coste della Libia appare una Pithekussa tra Kybò ed altre πόλεις ricordate da Ecateo (FGrHist 1 F 343), considerate, come è noto, euboiche dal Mazzarino [146]. Insomma, nonostante l'incertezza del dato linguistico, non ci sarebbero troppe difficoltà a considerare anche « Sirenusse » come « portato » calcidese, legato però piuttosto, come si è visto, alla tradizione omerica che a qualche culto: ché le Sirenusse sono le isole dove, come in Omero, le Sirene, vive, incantano i naviganti.

Queste localizzazioni legate a punti di passaggio si oppongono alla localizzazione « poliade » di Parthenope, che invece è Sirena singola e si lega ad un culto. Strabone del resto implicitamente dava atto di ciò, quando considerava lo *mnema* di Parthenope come terzo elemento rispetto alle due localizzazioni Stretto di Messina-Bocche di Capri: egli avvertiva cioè di introdurre rispetto al dibattito omerico un elemento estraneo.

In conclusione, quindi, si può dire che la localizzazione occidentale delle Sirene si lega da una parte alla tradizione omerica, al cui spostamento in occidente i Calcidesi hanno contribuito; dall'altra a una tradizione indipendente da quella omerica, legata piuttosto a dati cultuali di importazione, come vedremo, rodia [147], con probabile riferimento esplicito ad un ruolo positivo delle Sirene. Questa, documentata essenzialmente a Neapolis, ci è poi tramandata in una versione « colta », che univa dati odissaici a dati cultuali, da Timeo, che si basava sull'esistenza di tre Sirene, con nomi e genealogie diversi da quelli che la tradizione più vicina ad Omero aveva elaborato (il Catalogo pseudo-hesiodeo, essenzialmente), e su dati di culto che riportano in parte al tempio delle Sirene alla Punta della Campanella e soprattutto alla Sirena Parthenope.

144 G. Pugliese Carratelli, 1952, p. 420 ss.; Idem, 1958, pp. 205-220; Idem, 1967, p. 99 ss.

145 Cfr. J. P. Morel, ' Les Phocéens en Occident: certitudes et hypothèses ', in *ParPass* 1966, p. 378 ss.; Idem, ' L'expansion phocéenne en Occident ', in *BCH* 99, 1975, p. 853 ss.; per il problema dei Rodii e il « pede fenicio » documentato dalla monetazione di Posidonia, cfr. oltre B. D'Agostino, ' Osservazioni a proposito della guerra lelantina ', in *DialAr* I 1967, p. 22, F. N. Parise, ' Unità ponderali in Occidente ', in *Il commercio greco in età arcaica*, Salerno 1981, p. 97; per le Sirene micenee cui si riferiva il Pugliese Carratelli (1958), cfr. E. Risch, in *SMEA* I 1966, p. 53 ss.

146 S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze 1947, p. 119.

147 G. Pugliese Carratelli, 1967, p. 99 ss.

10. *Parthenope*

A differenza delle altre due Sirene, Leukosia e Ligeia, Parthenope si presenta come eponima della città che precede Neapolis. Data la realtà storica ormai dimostrata di questa città, non c'è più alcuna ragione di considerare il nome come dato a posteriori per trovare un nome alla città vecchia [148]: esso rispecchia una realtà antica, che continua a riflettersi nella relazione sia di Parthenope sia di Neapolis col *mnema* o addirittura l'*agalma* (cfr. Suid. s.v. Νέαπολις) della Sirena [149]. A questo dato va aggiunto che il nome di Parthenope, mentre non richiama nessuno di quelli coniati sul modello omerico o, come l'Himerope attica, sulla base delle funzioni delle Sirene, ne indica il carattere essenziale, la *parthenia*. Nel corso del tempo, inoltre, a questa Sirena troviamo attribuiti particolari caratteri di saggezza: siamo in possesso anche di una serie di dati cultuali che vanno, considerando quelli databili con sicurezza, dal momento dell'arrivo di Diotimo a Neapolis [150], fino ad età imperiale: il romanzo di Metiochos e Parthenope, come è tramandato nella redazione di Eudocia (652 Flach), faceva approdare Parthenope a Neapolis dove diventava famosa per la sua saggezza [151]. Parthenope va quindi distinta, pur Sirena, da quelle portate dalla tradizione calcidese, che sono piuttosto incantatrici e malefiche, dipendenti cioè dalla tradizione omerica: essa, rispetto a questa tradizione, si presenta autonoma nel nome, autonoma nell'assolutezza (le compagne sono tarde); autonoma nella localizzazione (non può provenire dalle Sirenusse). Inoltre a staccarla maggiormente dalla tradizione calcidese, è il dato di Lutatio Catulo (fr. 7 Peter) ricordato dal Pugliese Carratelli [152] secondo cui i Calcidesi avrebbero distrutto la città e solo in un secondo tempo, dopo esser stati colpiti da una pestilenza e aver interrogato l'oracolo l'avrebbero ricostruita e stabilito nuovi sacrifici in onore della Sirena. Ora una tradizione ben nota (Strabo XIV 654 C) considerava Parthenope fondazione rodia. Questa notizia che proviene, come è stato dimostrato, da fonte rodia non può esser rifiutata: essa è lectio difficilior, e chiarisce d'altronde la notizia di Lutatio Catulo su riportata. Parthenope, quindi, che non può esser portato calcidese, va considerata come introdotta dai Rodi. E se a Rodi non si hanno tradizioni scritte di culto in onore delle Sirene, è da qui che proviene un'anfora arcaica con una tra le più antiche raffigurazioni di Sirene che si conoscano, come anche da qui provengono, numerosi, quei vasi

148 E. Weickert, *Seelenvögel*, p. 64.

149 Cfr. Plin. n.h. III 62 e Suet. f. 203 (Reifferscheid): Suetonius Tranquillus dicit Parthenopen Sirenam sepultam in Campaniae litore, a cuius nomine Neapolis vocitata aestimatur Per il problema della presenza o meno della Sirena sulla monetazione di Neapolis, cfr. N. K. Rutter, p. 44 ss.; cfr. anche F. Zevi, ' Problemi archeologici neapolitani ', in *La monetazione di Neapolis nella Campania antica*, ' Atti VII Convegno Centro Internazionale di Studi Numismatici ', Napoli 1986, p. 61.

150 Lyc. 721 e schol.

151 Διὰ τὴν τοιαύτην σωφροσύνην ἀγνὴ παρὰ πολλῶν ἱστορεῖται.

152 Cfr. n. 147.

a forma di uccello con testa femminile, cioè Sirene, con valore molto probabilmente funebre [153]. E se Parthenope rodia ebbe breve vita, ci sarebbe ancora da interrogarsi sul valore di un insediamento con questo nome: punto di passaggio per un ulteriore e più lontano confine, o città legata ad una fondazione di giovani? L'unica cosa certa è che è qui che troviamo la Sirena più evidentemente inserita in un ciclo che ne prevede da un lato il legame con le classi di età e la transizione al matrimonio come momento critico, e dall'altro il riscatto, cioè il superamento in positivo di tale crisi.

Importato dai Rodi, ereditato e in un certo senso subito dai Calcidesi, il culto di Parthenope sembra diventare poi il momento centrale della Neapolis di V secolo.

Lycophrone che, seguendo Timeo, tramanda la maggior quantità di notizie cultuali sulle Sirene, testimonia per Parthenope libagioni e sacrifici annui di buoi; una lampadodromia istituita da Diotimo, ed eseguita dai marinai, in obbedienza ad un oracolo, ed un espandersi successivo del culto. Molti particolari del racconto di Lycophrone sono indizio dell'intervento ateniese, che in questo caso sembra aver agito anche servendosi del mito argonautico: non solo c'è il richiamo a Phaleros, uno degli ateniesi che prese parte alla spedizione [154], ma anche l'Attica è detta Μόψοπος (γὴ), cioè terra di Mopsopo, che, per quanto la tradizione « storica » tenda a distinguervelo [155], è difficilmente separabile dall'argonauta Mopso. Il tipo di cerimonia, una lampadodromia, compiuta da marinai che, stando all'antica παράφρασις a Lycophrone, gettavano le fiaccole a mare (un uso questo che sembra voler sottolinear legami con divinità marine [156], quali via via le Sirene tenderanno a diventare) [157], forse voleva richiamare riti tipici delle divinità eleusine, riti che proprio Atene sembra aver valorizzato a Neapolis, come era tipico del resto della politica periclea [158]. Lo stesso Diotimo forse potrebbe appartenere a famiglia legata all'« esportazione » del culto eleusino in Asia minore [159]. Il culto di Parthenope è comunque antico, ben documentato, legato ad una eponimia. Va osservato che la Sirena, e non potrebbe esser altrimenti, in nome della quale si fonda la città, è una Sirena ormai ' morta ', il cui destino è ormai compiuto. La Sirena Parthenope, legata alla fondazione della *polis*, non è più la parthenos che incanta i naviganti, ma quella la cui casa Dionys. Per. [160] può rappreesntare come coperta di messi. Come la scelta della *parthenia*, quindi, porta alla marginalità,

153 Cfr. n. 60.

154 Così Paus. I 1, 4.

155 Strabo IX 443; ma cfr. F. Cassola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957, p. 20 ss.

156 A Siracusa coloro che partivano, gettavano in mare, in onore di Athena, un calice pieno di fiori, miele e incenso, cfr. Polemon apud' Athen. XI 462B.

157 Nave ateniese a nome Σειρήν IG II 808 col. c ll. 210-212.

158 Cfr. gli interventi di A. Mele e L. Breglia Pulci Doria in ' Atti XXV Convegno Magna Grecia ', in corso di stampa.

159 J. K. Davies, *Athenian Properted Families*, Oxford 1971, p. 162; Toepffer, p. 244 ss.

160 Dionys. Per. 357 ss.; Eust. in Dionys. Per. 358; Prisc. 357-359; Grom. Vet. I 235 Lach.

il superamento di essa può portare al cammino inverso e a diventare « centro » della città [161].

11. *Leukosia, Ligeia*

Di Leukosia e Ligeia parla ugualmente Lycofrone: Leukosia avrà la tomba presso il capo Enipeo, Ligeia presso Terina. L'arrivo delle tre Sirene, rispettivamente a Parthenope, Posidonia e Terina, è conseguente alla loro morte; la localizzazione tirrenica delle tre Sirene insieme, come si capisce da Strabone [162], dallo ps. Aristotile [163] e Steph. Biz. [164], era alla punta della Campanella: di fronte ai Galli, secondo la tradizione timaica (e il promontorio sorrentino ancora nei *Grom. Vet.* aveva nome di mons. Seirenianus) [165], veniva localizzato un tempio comune delle tre Sirene che agli occhi di Timeo conteneva ἀναθήματα παλαιά. Quindi alla localizzazione « cittadina » della Sirena se ne aggiunge una « periferica » con un tempio che *ricorda* le Sirene che « cantano ». La tradizione timaica ha quindi come punti di riferimento e partenza, da una parte, la notizia, che trasmette con dovizia di particolari, relativa al culto neapolitano, soprattutto dopo la rivalutazione fattane da Diotimo, e dall'altra, contemporaneamente, la realtà di un tempio comune di tre differenti Sirene, posto al confine tra golfo di Napoli e golfo di Salerno e relativo oltre che a Neapolis, ad altre due città: Poseidonia e Terina.

Ora, se Parthenope è certamente Sirena, come il suo nome dice, non vale altrettanto per Leukosia.

Una volta accettata l'identità stabilita dal Gruppe Leukosia-Leukothea, va sottolineato che quest'ultima è una divinità marina, identificata con Ino, figlia di Cadmo già nell'Odissea (V 333 ss.) dove porta aiuto ad Odisseo. Se nell'Odissea ella difende l'eroe da Poseidon, è a quest'ultimo però strettamente legata. L'Enipeo presso il quale è la sua tomba, rimanda infatti al fiume tessalo, sotto le cui spoglie Poseidon generò a Tyró Pelias e Iolkos; il mito è noto già ad Od. XI 250 e ss., cioè quella sezione meglio nota come « catalogo delle donne » e che si data intorno al VII sec.: in esso continua a riflettersi il legame che unisce attraverso Pelias di Iolkos e Neleo di Pylos il mondo tessalo con gli Achei del Peloponneso. Nell'Enipeo di Posidonia va quindi visto ancora un richiamo al mondo della Aiolís

161 Strabo XIV 654; St. Byz. s.v. Παρθενόπη; G. Pugliese Carratelli, 1967, p. 99 ss.

162 Strabo I 22; V 246, 252.

163 Mir. Ausc. 103.

164 S.v. Σειρηνοῦσσαι; s.v. Τέρινα.

165 Grom. Vet. I 237 Lach; cfr. J. Beloch, *Campanien*, Breslau 1890, p. 275; E. Pais, ' Il tempio delle Sirene nella penisola sorrentina ', in *Italia antica, ricerche di storia e di geografia storica*, II, Bologna 1922, p. 177; P. Mingazzini - F. Pfister, *Surrentum* (*Forma Italiae, Regio I, volumen secundum*), Firenze 1946, pp. 45-46; J. P. Morel, ' Marina di Ieranto, Punta della Campanella: observations archéologiques dans la presqu'île de Sorrente ', in ΑΠΑΡΧΑΙ 1982, p. 147 ss.

tessala, la stessa cui appunto si ricollega Ino-Leukothea, che vale ad Orchomenos e sull'Istmo di Corinto come la moglie di Athamas e la madre di Melikertes. Leukothea, o Leukatea, che sembra esser più propriamente forma tessala, è documentata, oltre che in Tessaglia, Beozia e zona dell'Istmo, sia in altre località del Peloponneso, sia in Asia Minore e a Rodi; e Leukathea è documentata, appunto, nella forma con l'α anche a Neapolis. Anche se non si può escludere che il culto neapolitano sia stato introdotto dai calcidesi [166], va tenuto conto del suggerimento del Lepore [167], che i Phocaei abbiano introdotto il culto in Occidente: infatti esso è documentato a Lampsaco, che di Phocaea è colonia, in Asia Minore, ed in Occidente a Velia e a Massalia [168]. Se i Poseidoniati, mediatori della presenza dei Phocaei nel Tirreno, abbiano ricevuto il culto anche essi da questi ultimi, non è dato affermare, trattandosi di un culto così diffuso. Va comunque osservato che Leukathea, che è già di per sé divinità legata all'ambito minio-orchomenio, ancora una volta ci ricollega, attraverso Enipeo, a Iolkos, base di partenza di quegli Argonauti, il cui mito, come già si è detto, proprio i Phocaei avrebbero contribuito a diffondere in Occidente [169]. Va ricordato, peraltro, che anche i Posidoniati hanno usato miti argonautici e tessali, anche a scopo propagandistico: il Tempio di Hera argiva era considerato fondazione di Giasone, ed è probabilmente di origine posidoniate, come ha dimostrato il Briquel [170], il mito dei Tessali che avrebbero introdotto la viticoltura in territorio amineo (Arist. f. 495 Rose). E ci piacerebbe riportare a questa stessa propaganda posidoniate il mito ricordato dallo schol. a Lyc. 670 (e cfr. Ptol. Chenn. apud Phot. Bibl. 190 p. 151b 34), secondo cui i Centauri, fuggendo Herakles dalla Tessaglia, arrivarono all'isola delle Sirene e furono da loro uccisi. Non solo infatti qui è ricordato che i centauri fuggivano dalla Tessaglia, ma il mito di Herakles e i centauri era raffigurato proprio all'Heraion di Posidonia [171].

Legata a Poseidon, Leukothea muore però come le Sirene, gettandosi in mare assieme al figlio Melikertes: il rito di *katapontismos* è l'unico che l'accomuna alle Sirene. Originariamente, quindi, la Leukosia di Posidonia, indipendentemente da chi ve l'abbia introdotta, è divinità marina, legata a Poseidon e ad un suicidio rituale, che dipende comunque da cause ben distinte da quello compiuto dalle Sirene.

166 E. Miranda, ' I culti greci ', in *Napoli antica*, 1985, p. 392 ss.

167 E. Lepore, 1967, p. 170.

168 *RE*, s.v. ' Leukothea '.

169 *RE*, cit.

170 D. Briquel, *Les Pelasges en Italie*, Rome, BEFAR 252, 1984, p. 584 ss.; e già J. Bérard, p. 389 ss.

171 Cfr. già J. Bérard, p. 387, che ricorda appunto il mito di Herakles e i centauri sulle metope dell'Heraion. Più difficile chiarire il senso del mito: se piacerebbe interpretarlo come quello di Sirene, che ormai recupate alla *polis*, uccidono coloro che si oppongono ed ostacolano i matrimoni legittimi, a ciò osta la localizzazione delle Sirene sull'isola. Quindi, o i due miti sono stati collegati perché entrambi presenti a Posidonia (così, in fondo, il Bérard), o forse è meglio spiegarlo come un'uccisione, da parte di chi persegue la *parthenia*, di figure legate all'eccesso opposto: la sessualità al di fuori di ogni norma; cfr. G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris 1920, p. 167 ss.; 203 ss.; N. Valenza Mele, ' Il ruolo dei Centauri e di Herakles: polis, banchetto e simposio ', in *Les Grandes Figures Religieuses. Lire les polytheismes* I, Besançon 1986, p. 333 ss.

Ligeia, infine, è per noi solo un « aggettivo », con ascendenti in Alcmane. Niente, se non quel poco che ci tramanda di lei la tradizione timaica, sappiamo sul suo conto; e tutto porta a ritenere, così, che il suo esser tanto evanescente sia dovuto ad un suo essersi inserita posteriormente in una tradizione cui inizialmente era estranea.

Ora, la convivenza in uno stesso tempio di Parthenope, Leukosia, Ligeia, cioè di Neapolis, Posidonia, Terina, deve aver come punto di partenza la valorizzazione, compiuta da Neapolis, fin dall'inizio della sua storia, del culto della sua Sirena, che è, oltre tutto, realmente la più « antica ». Tale « convivenza » presuppone altresì il controllo, che sappiamo precoce, dell'isola di Capri da parte della città [172]. Ma presuppone altresì buoni rapporti con Posidonia. Se si considera ancora che la Leukothea posidoniate è originariamente divinità marina, come la Leukothea di Velia e quella di Neapolis, e che è Posidonia a trasformarla in Sirena, questo potrebbe anche corrispondere ad una « rottura », che sappiamo esserci effettivamente stata [173] proprio negli anni della fondazione di Neapolis tra Velia e Posidonia, che si sarebbe presentata anche, in nome delle sue tradizioni « achee », la vera rappresentante degli Argonauti in Occidente. L'aggiungersi di Terina a questo gruppo fa inoltre pensare ad un momento in cui Neapolis è coinvolta in una politica che ha interessi nell'area achea [174]. Ci sarebbe da domandarsi, quindi, se questo periodo non debba coincidere con gli anni attorno o appena posteriori al primo quarto del V secolo. Questo è comunque momento al di là del quale non si può risalire, mentre è più tardi, intorno al 430-20, che si intravedono rapporti interessanti tra monetazione di Cuma e Posidonia da una parte, di Terina e Neapolis dall'altra [175].

Il tempio con ἀναθήματα παλαιά di Timeo, andrebbe quindi datato al più presto a circa il primo quarto del V secolo: e l'aggettivo παλαιά, rispetto a Timeo, avrebbe certamente senso.

Se la tradizione timaica rispecchia questo momento, mancano a tutt'ora, sia a Massalubrense dove lo collocava il Beloch, sia al monte S. Costanzo, altra loca-

172 A. Mele, 1985, p. 103 ss.

173 E. Lepore, ' Elea e l'eredità di Sibari ', in *ParPass* 1966, p. 255 ss.

174 L'ipotesi che Ligeia si sia inserita in un momento di buone relazioni e rapporti tra le tre città è già in E. Ciaceri, *La Alessandra di Licofrone*, Catania 1901, p. 242 a v. 726; cfr. anche G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1963, p. 131; il fatto che Leukosia sia nella tradizione di Dionys. Hal. I 53, 2 legata ad Enea, è ulteriore dimostrazione della sua scarsa « vitalità » come Sirena.

175 Cfr. Rutter, pp. 30 e 47.

lizzazione proposta, dati archeologici certi che permettano di identificare un tempio delle Sirene, e addirittura indicarne l'epoca [176].

La tradizione, quindi, raccolta da Timeo si conferma come tradizione di origine neapolitana, nella misura in cui è Neapolis, la città di Parthenope, che è all'origine di un culto su cui se ne sono « modellati » altri. Questa tradizione timaica, ma certo più antica di Timeo, va fissata, quindi, come forma in cui la ritroviamo in Apollonio Rhodio, Lycophrone, ps. Aristotele e Strabone, a metà V sec.: è in questo momento che doveva essersi ben consolidato il culto di Punta della Campanella e aver preso notorietà quello neapolitano. Essa nell'eliminare Sterope come madre delle Sirene e nel porre al suo posto Terpsichore, riportava alla madre delle Sirene le capacità legate al τέρπειν e all'incantamento loro proprie. L'Acheloo, fiume ctonio e purificatore forse in questa genealogia si caricava di maggiori valenze « positive ». Peraltro questa tradizione è quella che più ha valorizzato ed esaltato il rapporto Sirene-Demetra-Persephone. Questo, da una parte, per il fatto che maggiormente investite sono le dee legate alla riproduzione annuale di cereali e una di esse in particolare alla protezione della γυνὴ γαμητή, riporta ad un ambito più propriamente politico e cittadino, e dall'altro, ci avvicina di più alla tradizione ateniese di Euripide. Se Diotimo ha collegato Parthenope e dee eleusine, riprendendo una tradizione, l'avrà influenzata a sua volta [177].

Conclusioni

Génies des passes, le Sirene hanno quindi un destino che si può dire ' compiuto ' proprio in Occidente, dove una di esse diventa divinità poliade. I vari e disparati elementi attraverso cui abbiamo cercato di ricostruire, al di là di pro-

[176] Per l'ubicazione del tempio alla Penisola sorrentina, dati aggiornati in J. P. Morel, in ΑΠΑΡΧΑΙ, p. 149, n. 7-11; in un articolo pubblicato sul quotidiano « Il Mattino » del 10 novembre 1973 A. Fratta diede notizia di terrecotte (tegole e frammenti di tegole) affioranti sul Monte S. Costanzo, che egli attribuiva all'Athenaion (ora localizzato con certezza, cfr. Russo, in corso di stampa) e altri frammenti ceramici, che non datava nella zona detta « Deserto », poco più in basso, che attribuiva invece al tempio delle Sirene: purtroppo ricerche nella zona non ci sono state subito, e pare che il materiale allora affiorante sia completamente scomparso, secondo notizie avute dallo stesso dott. Fratta, che qui ringrazio. Nel frattempo, però, è stato recuperato materiale proveniente da scavi clandestini di due tombe di VI secolo, tra cui un vaso calcidese di fine VI secolo con raffigurata una Sirena: cfr. V. Sanpaolo, in ' Atti XXI Convegno Magna Grecia ', p. 351; Eadem, in *StEt* LII 1986, p. 505; cfr. anche P. Zancani Montuoro, in *RendLinc* XXXVIII 1983, p. 143 ss.; scavi condotti dalla Sovrintendenza, invece, hanno portato alla luce tombe di VII sec.: cfr. V. Sanpaolo, in *StEtr* LII 1986: questo non dimostra niente circa l'esistenza di un tempio di Sirene, ma permette di affermare che la zona era frequentata.

[177] Ci sarebbe pertanto da sottolineare come probabilmente la forma assunta dal mito Demetra-Persephone-Sirene sia effetto proprio di questo intervento ateniese.

blemi di genesi — egiziana, orientale legata ai folktales [178] — l'immagine di ciò che i Greci hanno voluto rappresentare con le Sirene, ci sembrano, così ricomposti, consentire di « leggerle » in un'ottica unitaria, che trova nella Sirena Parthenope uno dei punti più importanti di chiarificazione.

Ma un'ultima cosa ci piace sottolineare. Il « romanzo » ellenistico di Parthenope e Metiochos [179], cui abbiamo già accennato prima, narrava di un Metiochos frigio che si innamorava di una Parthenope. Questa, ricercata anche da molti altri uomini, avrebbe voluto mantenere la sua verginità. Sarebbe quindi fuggita e si sarebbe tagliati a capelli. Arrivata a Neapolis, sarebbe stata molto venerata e tenuta in gran conto dai Napoletani. Il tardo romanzo ellenistico di ignoto autore sembra rispecchiare in molti particolari (ci pare significativa specialmente la notizia del taglio dei capelli che, come è noto, è cerimonia iniziatica per eccellenza) l'iter mitico e rituale delle Sirene.

Abbreviazioni supplementari:

S. Accame	= S. Accame, ' L'invocazione alla Musa e la verità in Omero e in Esiodo ', in *RivFC* 91, 1963, pp. 257-281; 385-415.
J. Bérard	= J. Bérard, *La Magna Grecia*, tr. it. Torino 1963.
L. Breglia Pulci Doria	= L. Breglia Pulci Doria, ' Le Sirene, il confine, l'aldilà ', in *Mélanges P. Lévêque*, Besançon (in corso di stampa).
E. Buschor	= E. Buschor, *Die Musen des Jenseits*, München 1944.
M. Detienne, *Maitres*	= M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaique*, Paris 1973.
M. Detienne, *Giardini*	= M. Detienne, *I Giardini di Adone*, tr. it. Torino 1975.
V. Gigante Lanzara	= V. Gigante Lanzara, *Il Segreto delle Sirene*, Napoli 1986.
M. Guarducci	= M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, I, Roma 1967.
A. Heubeck	= Omero, *Odissea*, Libri IX-XII, a cura di A. Heubeck, Fondazione L. Valla, Milano 1983.
E. Kaiser, 1964	= E. Kaiser, ' Odyssee Szenen als Topoi ', in *MusHel* 21, 1964, p. 169 ss.
E. Lepore, 1967	= E. Lepore, ' La vita politica e sociale ', in *Storia di Napoli*, I, Napoli 1967, p. 141 ss.
A. Lesky	= A. Lesky, ' Aia ', in *WS* 69, 1948, pp. 22-68.
N. Loreaux, 1979	= N. Loreaux, in *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1979, s.v. ' Origines des hommes. Les mythes grecs. Naître enfin mortels '.

[178] Cfr. per questi problemi L. Breglia Pulci Doria.

[179] Dionys. Per. 357 ss., Eust. in Dionys. Per. 357; Euduc. p. 652 Flach; a questi dati vanno aggiunti dei frammenti papiracei che riportano battute di un dialogo tra Metiochos e uno sconosciuto, cfr. Krebs, in *Hermes*, 1895, p. 97 ss.; F. Zimmermann, in *Aegyptus* XIII 1933, pp. 53-61; Id., in *Aegyptus* XV 1935, pp. 277-281; Id., già in *Philologus* 90, 1935, pp. 194-205. Per il mosaico da Antiochia Daphne con Metiochos e Parthenope, cfr. G. M. Hanfmann, in *AJA* XLIII 1938, p. 242, fig. 5; D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements* I p. 118 e II tav. XXc.

K. Marót = K. Marót, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, Budapest 1960.
A. Mele, 1985 = A. Mele, 'La città greca', in *Napoli antica*, Napoli 1985, p. 103 ss.
K. Meuli = K. Meuli, *Odissee und Argonautike*, Berlin 1921.
R. Merkelbach, *Untersuchungen* = R. Merkelbach, *Untersuchungen zur Odysse*, München 1951.
F. N. Pryce = F. N. Pryce, *Catalogue of sculpture in the Department of Greek Antiquities of the British Museum* I, London 1928.
P. Pucci = P. Pucci, 'The Song of the Sirens', in *Arethusa* XII 1979, p. 121 ss.
G. Pugliese Carratelli, 1952 = G. Pugliese Carratelli, 'Sul culto delle Sirene nel golfo di Napoli', in *ParPass* 1952, p. 420 ss.
G. Pugliese Carratelli, 1958 = G. Pugliese Carratelli, 'Per la storia delle relazioni micenee con l'Italia', in *ParPass* 1958, pp. 205-220.
G. Pugliese Carratelli, 1967 = G. Pugliese Carratelli, 'Il mondo mediterraneo e le origini di Napoli', in *Storia di Napoli*, I, Napoli 1967, p. 99 ss.
N. K. Rutter = N. K. Rutter, *Campanian Coinages*, Edinburgh 1979.
I. Toepffer = I. Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlin 1889.
O. Touchefeu-Meynier = O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes odysséens dans l'art antique*, Paris 1968.
J. P. Vernant, *Morte* = J. P. Vernant, *La morte negli occhi*, tr. it. Bologna 1987.
F. Vian = F. Vian, 'Génies des passes et des défilées', in *RA* 1952, p. 129 ss.
E. Weickert, *Seelenvögel* = E. Weickert, *Der Seelenvögel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig 1902.
E. Weickert, 1915 = E. Weickert, in *Roscher Lexikon*, s.v. 'Seirenen', 1909-1915.
M. L. West = M. L. West, *The hesiodic Catalogue of Women. Its nature, structure and origins*, Oxford 1985.

LA LEGGE SULLA *HYBRIS* AD ATENE

NICOLAS R. E. FISHER

Questo articolo si limita a considerare la legge sulla *hybris* nella Atene classica mentre l'articolo seguente di Oswyn Murray prenderà in considerazione questa legge nel periodo arcaico e leggi analoghe esistenti altrove. Anche se il mio punto di vista circa i problemi tradizionali di questa legge, la sua datazione e l'interpretazione del termine *hybris* verranno chiariti, io mi occuperò essenzialmente in questo articolo del paradosso fondamentale posto dalla operatività di questa legge nella Atene democratica. Il paradosso è che questa legge sembra occupare un posto elevato nella coscienza che gli Ateniesi hanno del loro sistema legale nel suo complesso, e gioca un ruolo importante nella loro difesa della funzione di questo sistema per la conservazione della democrazia e della stabilità; e tuttavia vi sono scarse prove (anche se non sono così scarse come a volte è stato affermato) che questa legge sia stata di fatto molto usata nei tribunali. Come vedremo vi sono molte buone ragioni per cui, in molti — o anzi nella maggior parte — dei casi in cui si poteva intentare un'azione per *hybris*, i litiganti potevano essere indotti ad esercitare quella ampia scelta che il sistema offriva [1] ed intentare un'azione diversa da quella per *hybris*. Di qui nasce il paradosso, e il problema: servì la legge sulla *hybris* a uno scopo utile nella democrazia classica?

Noi possediamo il testo della legge così come esso era nel IV sec. (D. 21.47); io parto dal presupposto, che non dimostro qui, che la legge e almeno la frase iniziale del testo erano parte integrante della nuova legislazione, voluta da Solone, che introduceva il querelante volontario e il tribunale popolare al fine di limitare gli eccessi dei ricchi, e di instillare un maggior senso della giustizia e dei valori comunitari della città (cfr. l'articolo seguente di Murray) [2]

* Questo articolo (e il seguente di Oswyn Murray) sono stati presentati al Seminario su 'Legge e società nell'Atene Classica' nel marzo del 1987. Sono grato a coloro che parteciparono in quella circostanza, e soprattutto a Oswyn Murray e Paul Cartledge, per molti e stimolanti spunti di discussione, molti generosi suggerimenti, e alcuni amichevoli dissensi.

[1] Cfr. specialmente Osborne, 1985, *passim*.

[2] Per ulteriori argomenti a favore di una data soloniana (contro la datazione al V sec.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI LUGLIO MCMLXXXVIII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
INV. n. 12194
Dipartimento di Studi del Mondo Classico
e del Mediterraneo Antico