

IL MARE DEGLI ANTICHI
E I SUOI PERICOLI.
TRA GORGHI, STRETTI
E RUPI COZZANTI

*Eddies, straits
and clashing rocks:
the dangerous sea
of Ancient Greeks*

ANNA ANGELINI
anna.angelini@unil.ch
University of Lausanne (CH)

DOI
http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-2_3

Recebido em setembro de 2015
Aprovado em novembro de 2015

Biblos. Número 2, 2016 • 3.^a Série
pp. 79-94

RIASSUNTO.

Nell'immaginario degli antichi, la rappresentazione del mare è caratterizzata da una forte ambivalenza. Il suo spazio rappresenta un riflesso rovesciato del mondo terrestre e la sua superficie costituisce il limite tra una dimensione ben nota all'esperienza e un'altra che rimane oscura e indecifrabile. Come tale, la navigazione può essere metafora tanto di un'esperienza conoscitiva quanto di una prova mortale, dal momento che solcare lo spazio delle acque marine non è mai un'attività esente da rischi. Il presente contributo si focalizza sulla rappresentazione mitica dei pericoli della navigazione per mare nell'antichità e sulla loro geografia simbolica. Esso indaga in particolare l'organizzazione spaziale degli stretti. Una rilevante figurazione mitica dei pericoli dello stretto è costituita dalle cosiddette rupi erranti o "cozzanti", variamente nominate dalle fonti antiche. Queste rocce mobili rappresentano a pieno l'instabilità del passaggio, e l'ambivalente statuto dello stretto come soglia.

Parole chiave: Mare; Stretti; Rupi cozzanti; Geografia simbolica; Mito.

ABSTRACT.

The representation of the sea in antiquity is characterized by a great ambiguity. The sea mirrors the earthly space in an upside-down way, and its surface represents a separation between what is known or knowledgeable (on the water) and what is obscure and unknown (under the water). For that reason, entering the sea can be compared, in some cases, to travelling in the netherworld. This paper investigates the symbolic geography of sea and seafaring, focusing on the mythology of straits and on the myth of the clashing rocks in the Mediterranean Sea. These moving rocks that receive various names in ancient sources, open and close periodically, smashing every ship that tries to pass: they perfectly represent the precariousness of the passage and foster the image of the straits as a threshold between two worlds.

Keywords: Sea; Strait; Clashing rocks; Symbolic Geography; Myth.

Un giorno (ella) ride e non fa che rallegrarsi,
la loderebbe un ospite al vederla dentro casa:
'non c'è alcun'altra donna preferibile a questa,
e nemmeno più bella tra gli esseri umani';
un altro, non si tollera, né a guardarla negli occhi,
né ad andarle vicino, ma allora dà in smanie,
ed è inviccinabile, qual cagna accanto ai cuccioli,
ed è ancora implacabile, con tutti, e assai spiacevole,
e uguale coi nemici come anche con gli amici;
esattamente come il mare spesso immobile
sta, senza fare danni, gran gioia ai marinai
nella stagion d'estate, e spesso invece infuria
sballottato dai flutti che risuonano cupi.
A esso assai somiglia una donna siffatta
nell'indole: e mutevole (*alloiēn*) natura ha invero il mare.¹

In quel che è stato definito un “manifesto” in versi della misoginia greca, il poeta Semonide accosta ciascuna tipologia femminile a un elemento del mondo naturale, per metterne in evidenza le qualità (generalmente negative): nel catalogo figura anche la donna che gli dèi crearono dal mare. Attraverso questo espediente il poeta ci offre un'importante accesso alla nozione che gli antichi greci avevano del mare come spazio simbolico dalla duplice valenza. La donna creata dal mare, infatti, nutre “doppi pensieri nella sua mente”, e può mostrarsi tanto sorridente, allegra e seducente quanto odiosa e intrattabile, pericolosa per tutti, indistintamente e senza motivo. Proprio per questo la sua natura corrisponde perfettamente a quella delle acque marine, altrettanto instabili e imprevedibili, ora immobili e innocue per i naviganti, ora pericolose e foriere di morte nell'infuriare delle onde. Nella conclusione del passo, la mutevolezza della donna e del mare sono entrambe espresse dall'aggettivo *alloiōs*, “diverso”, nel senso di qualcosa che varia in continuazione, ma anche di

¹ Semon. fr. 7 W² (trad. Neri 2004).

ciò che è “di una natura differente”, termine che esprime dunque l’irriducibile alterità del mare stesso.

Mutevole e ambivalente è anche il rapporto degli antichi con la navigazione. È infatti noto che i Greci, e in particolare gli Ateniesi, vantarono sempre una grande familiarità con quest’attività, tanto da eleggere a simbolo dell’orgoglio nazionale la flotta e le lunghe mura che collegavano la città di Atene al suo porto (e i Romani stessi, nell’imporsi come potenza internazionale nel Mediterraneo, dovettero reinventarsi anche come potenza navale, in grado di competere con Atene e con Cartagine). D’altro canto, però, la coscienza dei numerosi pericoli associati alla navigazione non venne mai meno, e si riflette in una visione del mare come spazio strettamente associato alla morte e all’impossibilità del ritorno; essa è inoltre accompagnata da una valutazione essenzialmente negativa delle professioni marinare e del suo principale prodotto alimentare, il pesce².

Tale ambiguità ha le sue radici nel fatto che per gli antichi lo spazio marino è un luogo che, per quanto percorribile, rimane essenzialmente indecifrabile ed estraneo nelle sue profondità: diversamente dallo spazio terrestre, ma anche da quello celeste, esso è un mondo i cui contenuti sono insondabili poiché, di fatto, invisibili. La continua mutevolezza del mare, quale appare alla sua superficie, unita alla misteriosità dei suoi bassifondi, danno origine nell’immaginario degli antichi a tutta una serie di rappresentazioni fra loro diverse riguardo a quel che può trovarsi nei suoi fondali. Al mare appartengono infatti creature metamorfiche e mutevoli, ma dotate di una conoscenza superiore a quella umana e di capacità profetiche: è il caso delle creature che rientrano nella tipologia del “Vecchio del mare”, come Nereo, divinità equa e benigna, o il mutevole Proteo, definito “il vecchio verace del mare”, capace di assumere

² Su questo tema ha belle pagine Janni 1996: 7-26. Cf. inoltre Buxton 1994: 97-104. Sul mare come spazio di eliminazione e di non ritorno si veda Lindenlauf 2003. Fra i lavori più esaurienti, seppure datati, sul rapporto dei Greci con il mare e sui suoi significati simbolici, sono da segnalare Lesky 1947 e Wachsmuth 1967. Sul legame fra mare e morte si possono vedere Vermeule 1979: 179-209 e di recente Angelini 2012.

senza sosta forme diverse ma che, una volta afferrato, rivela profezie veritiere³. Gli abissi sono inoltre tradizionalmente sede di grandi ricchezze e di tesori nascosti, nonché delle più spettacolari residenze divine, prima fra tutte quella di Poseidone⁴. Ancora, è radicata l'idea che il mare rappresenti un rovescio del mondo terrestre, in cui però le proprietà delle cose sono amplificate a causa della capacità generativa contenuta nelle acque: a tal proposito Plinio riporta la credenza che "qualsiasi cosa nasca, in qualsiasi parte della natura, si trova anche in mare; e in più nel mare si trovano molte altre cose che non sono da nessun'altra parte"⁵.

Se tali credenze fanno riferimento all'aspetto positivo del mare, legato in ultimo grado al suo potenziale di forza generativa primordiale, un'altra serie di testimonianze insiste, d'altro canto, sulla stretta associazione tra gli abissi marini e la morte, anzi la più temuta e orribile delle morti, quella che causa la dispersione del cadavere impedendone la sepoltura. I numerosi epigrammi contenuti nell'antologia palatina, che descrivono gli orrori della morte in mare, sono in questo senso molto eloquenti⁶. In un contesto di tal genere si inseriscono anche quei miti incentrati sul tuffo in mare come prova imposta al giovane eroe, spesso per dimostrare la sua ascendenza divina: il più famoso tra i tuffatori mitici è senz'altro Teseo, incitato da Minosse a tuffarsi in mare per recuperare un anello e dimostrare così di essere figlio di Poseidone (sfida che il giovane porterà a termine con successo). In questo caso, l'immersione negli abissi è equiparata a un viaggio nel regno di Hades e il ritorno dell'eroe, sano e salvo dopo aver varcato la frontiera fra la vita e la morte, attesta dell'avvenuto cambiamento di status. Il tuffo in mare come prova eroica pone in evidenza un'altra dimensione associata alle profondità marine: quella della soglia che

³ Per Nereo cf. Hes. *Th.* 233-236. Per Proteo cf. *Od.* 4.349 ss. Su queste figure si vedano Detienne 1967: 17-33; Vermeule 1979: 178 ss.; Frontisi-Ducroux 2003: 23-59.

⁴ *Il.* 13.21-22; Bacch. *Ditirambo* 17 Snell-Maehler.

⁵ Plin. *Nat.* 9.2.

⁶ Alla morte in mare e ai naufragi sono dedicati in particolare gli epitaffi del libro VII, per i quali si rimanda all'importante studio di Georgoudi 1988. Sulla mala morte in mare si veda inoltre Combellack 1953.

segna il passaggio fra due mondi o due diverse dimensioni dell'esistenza. In questo senso è da interpretarsi anche una versione del mito di Ino, secondo la quale quest'ultima si getta in mare con il figlio Melicerte per sfuggire al marito Atamante (che, reso folle da Era, l'ha scambiata per una cerva e tenta di ucciderla). Per volere di Afrodite madre e bambino vengono trasformati in divinità marine, rispettivamente Leucotea e Palemone⁷.

L'ambivalenza delle acque marine è inoltre rappresentata a livello spaziale attraverso i termini che ne descrivono il paesaggio, e in particolare attraverso la distinzione tra *pélagos* e *póntos*. Il primo indica infatti il mare come distesa aperta e navigabile, corrispondente grosso modo alla linea visibile della sua superficie: *pélagos* è dunque lo spazio della navigazione che segue una direzione e un orientamento precisi. *Póntos* denota invece il mare aperto e sconosciuto, lo spazio che si varca, in profondità e in estensione, quando si prende il largo e maggiori sono le possibilità di perdere qualsiasi punto di riferimento⁸. Le profondità marine, oltre che inconoscibili, sono anche difficilmente misurabili. Da questo punto di vista sono significativi tanto l'assenza di un nome specifico per gli abissi quanto l'uso omerico di *bénthos*, "fondo", "profondità", che non costituisce una misura vera e propria ma serve ad indicare indistintamente tutto ciò che si trova al di sotto della superficie delle acque, dallo spazio subacqueo di pochi metri di profondità fino ai fondali più remoti. Di particolare interesse è l'osservazione di Petrisor, la quale rileva come l'altro ambito paesaggistico a cui il termine è applicato in Omero è quello della foresta: si tratta di due spazi che si corrispondono, in quanto in entrambi elevato è il rischio di perdersi⁹.

⁷ Fra le fonti più dettagliate cf. nota 3, Hyg. *Fab.* 2 e 4; Ov. *Met.* 4. 512-542; la vicenda sembra comunque nota fin dai tempi omerici (*Od.* 5.333-338). Sul mare come luogo di passaggio a doppio senso fra la vita e la morte si veda il recente lavoro di Beaulieu 2008. Per un approfondimento sul tuffo in mare e sulla prova eroica cf. Gallini 1963; Ampolo 1993 e bibliografia ivi riportata.

⁸ Chantraine 2009: s.v.; si veda inoltre Lesky 1947: 155 ss.; per lo studio del campo semantico di *póntos* è fondamentale il lavoro di Benveniste 1966: 296-298.

⁹ Petrisor 2009: 400, a cui si rimanda in generale per lo studio della rappresentazione spaziale dell'abisso in Grecia antica.

La dinamica oscillante fra la linea “sicura” della superficie navigabile e la pericolosa e insondabile profondità degli abissi emerge in maniera piuttosto netta in quei tratti particolarmente difficili e penosi da attraversare, quali erano gli stretti, bracci di mare che sorvegliavano punti strategici, ma liminari, della navigazione antica nel Mediterraneo. È dunque sulla geografia simbolica degli stretti che si concentrerà ora la nostra attenzione.

Diversi studi hanno messo in evidenza l'importanza dello stretto come soglia: esso è al contempo *póros*, “via” del mare, snodo fondamentale della navigazione, che permette il collegamento fra diverse rotte commerciali, e *póρθμος*, “interruzione” pericolosa in quanto punto di incontro fra mare e terra dove facilmente si originano fenomeni naturali che ostacolano il passaggio, come vortici e correnti¹⁰. L'esempio più significativo è senz'altro lo stretto di Messina, per il quale abbondano elementi mitici volti a sottolinearne la pericolosità già dai tempi delle peregrinazioni di Odisseo: basti pensare al mortifero canto delle Sirene, o al passaggio fra due scogli abitati rispettivamente dalla feroce e mostruosa Scilla e dall'informe e vorace Cariddi, vero e proprio gorgo senza volto che inghiotte qualsiasi cosa le capiti sotto tiro.

Un mito in particolare pone in evidenza questa ambivalente rappresentazione dello stretto e dei pericoli legati al suo attraversamento: quello delle rupi cosiddette “erranti” o “cozzanti”. Con questa espressione gli antichi si riferiscono a delle rocce mobili, collocate in prossimità degli stretti, che si aprono e si chiudono periodicamente sollevando onde altissime e stritolando qualunque cosa tenti di passarvi in mezzo. Esse sono variamente nominate nelle fonti antiche: Omero parla di *Plancte* (*planktai*), alla lettera “vaganti” o “erranti”, termine che già le etimologie antiche collegavano al verbo *plázō*, “vagare”, riferendosi alla loro instabilità, ma anche a *pl'ēssomai*, “colpire”, in riferimento alle onde che si infrangono contro questi scogli¹¹. Pindaro le definisce genericamente “le rocce che corrono una contro l'altra” (*syndromoi pétrai*),

¹⁰ Su questo tema, in particolare sullo stretto di Messina, si vedano Prontera 1987, 2005; Guzzo 2005.

¹¹ *Scholia in Hom., Od.*12.61. La prima delle due etimologie è corretta.

e lo stesso fa Simonide, con l'appellativo *synórmades*. Euripide sembra essere stato il primo a usare l'appellativo di scure Simplegadi (*kyanéas Symplegádas*), dal verbo *symplēssō*, "scontrarsi", e proprio con l'appellativo di Cianee, "scure" (*kyanéai*), sono note a Erodoto: è questo l'unico nome che non fa riferimento al loro movimento¹². Teocrito, nell'Idillio 13, parla di "nere rupi che si scontrano insieme" (*kyaneân syndromádōn*). L'effetto provocato dallo scontrarsi delle rocce è descritto per la prima volta nel dodicesimo canto dell'Odissea, in cui Circe dà istruzioni a Odisseo, che è in procinto di riprendere il suo viaggio, e gli anticipa i pericoli cui andrà incontro. Che ci troviamo nel pericoloso regno di *póntos* appare evidente dal fatto che Circe ammette di non essere più in grado, da questo punto in poi, di segnalare all'eroe quale via percorrere, ma può solo limitarsi a illustrare le due rotte, entrambe ad elevatissimo rischio. Una passa attraverso Scilla e Cariddi, l'altra in mezzo alle Plancte:

Di qua rupi altissime, a picco: battendole,
immane strepita il flutto dell'azzurra Anfitrite:
"Rupi erranti" (*Planktàs*) gli dèi beati le chiamano.
Qui neppure gli alati si salvano, non le colombe
trepide, che ambrosia a Zeus padre portano,
ma sempre anche di quelle una la nuda rupe ne afferra:
un'altra il padre ne manda a compiere il numero.
Mai scampò nave d'uomini che qui capitasse,
ma tutto insieme, carcasse di navi e corpi d'uomini
l'onde del mare e la furia di un fuoco mortale travolgono.
Sola riuscì a passarvi una nave marina,
quell'Argo che tutti cantano, tornando dal regno d'Eèta:
e quella pure il flutto contro le immani rocce scagliava,
ma Era la spinse oltre, perché l'era caro Giasone¹³.

¹² Pi. P. 4.208; Simon. fr. 546 PMG (Page); E. *Med.* 1-2; Hdt. 4.85.

¹³ *Od.* 12.59-72 (trad. Calzecchi Onesti 1989²).

Da questo passo apprendiamo un certo numero di informazioni riguardanti le rupi erranti: esse impediscono il passaggio a causa delle onde immani che sollevano e delle tempeste infuocate che sembrano in grado di provocare dalle loro sommità. Il volo delle colombe che cercano l'ambrosia da portare a Zeus attesta della funzione delle rupi come varco attraverso una dimensione altra: l'ambrosia infatti, cibo di immortalità, non cresce sulla terra, ma oltre le più remote estremità del mondo, presso le sorgenti di Oceano, il fiume primordiale che circonda la terra¹⁴. Torneremo su questo più avanti. Per ora basterà notare che, in ogni caso, il movimento implacabile delle rupi non risparmia nessuno, nemmeno le colombe che volano in coppia, di cui una rimane sempre intrappolata tra i flutti. L'unica che riuscì a passare illesa, e una volta soltanto, fu la nave Argo al ritorno dal suo viaggio nel regno di Eeta, ma solo ed esclusivamente grazie all'aiuto degli dèi. Omero sembra dunque prendere ispirazione da un motivo proveniente dalla saga degli Argonauti, di cui era senz'altro a conoscenza, e riutilizzarlo per Odisseo. È importante osservare che nell'Odissea il regno di Eeta, meta degli Argonauti, non è ancora localizzato in Colchide, come lo sarà nella tradizione successiva, ma appartiene a un angolo remoto ai confini del mondo, e lo stesso vale per Scilla e Cariddi, situate nei dintorni. D'altronde Odisseo non si troverà a dover affrontare le temibili rupi, proprio perché sceglierà il percorso alternativo indicatogli da Circe, che passa per gli scogli di Scilla e Cariddi.

La maggior parte delle fonti successive, che presuppone ormai l'identificazione del regno di Eeta alla Colchide, colloca le rupi cozzanti all'ingresso del Bosforo, punto di passaggio verso il Ponto Eusino, limite estremo del mondo conosciuto. Parallelamente procede la localizzazione delle peripezie di Odisseo intorno alla Sicilia: perciò non stupisce il fatto che il poeta ellenistico Apollonio Rodio, nel raccontare la saga degli Argonauti, duplichi in un certo senso l'episodio, collocando le Simplegadi all'estremità nord-orientale del Mediterraneo, presso il Bosforo, e le Plancte in quella sud-occidentale, nel canale di Sicilia.

¹⁴ Sull'ambrosia e le acque primordiali si vedano le fonti raccolte da Rudhart 1971: 94-97 e West 2005: 42.

Durante il viaggio di andata la nave Argo passa attraverso le Simplegadi nel Bosforo, dove, dietro suggerimento dell'indovino Fineo, Giasone invia una colomba tra le rupi come prova. L'uccello riesce a passare quasi indenne, perdendo soltanto una piccola punta della sua coda: il presagio pare dunque favorevole. Di seguito, perciò, Argo si lancia fra le rocce, rischiando però di fare una brutta fine, poiché rimane letteralmente "incatenata" fra i flutti, se non fosse per il tempestivo intervento di Atena che, bloccando con una mano una delle rocce e dando una leggera spinta alla nave con l'altra, riesce a spedire la nave "come una saetta" al di là dello stretto. Unico inconveniente all'uscita: la nave ha perso gli ornamenti dell'aplustre¹⁵. Nel racconto di Apollonio è detto esplicitamente che i marinai, una volta varcate le rupi e oltrepassato il difficile braccio di mare, si sentono "come scampati al regno di Ade". Una tradizione nota fin dall'età arcaica (ma ignota a Omero) vuole che dopo il passaggio degli Argonauti le rocce, unitesi fra loro, rimanessero immobilizzate per sempre¹⁶.

Durante il viaggio di ritorno gli eroi, sempre su consiglio dell'indovino, cambiano completamente strada, percorrendo un lungo itinerario che li porterà a passare dallo stretto di Sicilia, dove gorgogliano e cozzano le Plancte, rocce infuocate che sollevano nuvole di fumo e onde immense. Anche in questo caso la nave riuscirà a passare grazie a un complesso sistema di interventi divini: Era ha infatti mobilitato Teti, che accorre con tutte le Nereidi per spingere la nave al di là delle rupi: il poeta dice esplicitamente che le dee dovettero faticare non poco per riuscire a far balzare la nave al di là dei flutti¹⁷.

Mentre molta attenzione è stata dedicata allo studio dei rapporti fra l'Odissea e il ciclo degli Argonauti, nonché alla ricostruzione delle rispettive rotte marine, il mito delle rupi erranti ha suscitato un interesse relativamente minore¹⁸. Alcuni studi che si sono interrogati sulle origini di questo mito lo

¹⁵ A. R. 2.317-340 e 549-609.

¹⁶ Già in Pi. P. 4.209.

¹⁷ A. R. 4.922-963.

¹⁸ Sui peripli di Odisseo cf. Prontera 2005; sul rapporto tra Odissea e Argonautiche cf. West 2005 e bibliografia ivi riportata. Il principale studio sulle rupi cozzanti risale agli anni Ses-

pongono in relazione con dei fenomeni geologici quali eruzioni vulcaniche, tsunami e maree, che avrebbero effettivamente potuto verificarsi nell'antichità. L'idea delle rupi mobili che si scontrano fra loro preserverebbe dunque il ricordo di questi avvenimenti sconvolgenti¹⁹. Questo genere di interpretazione si pone, in un certo senso, in continuità con alcune letture "razionalizzanti" dell'antichità. Erodoto, ad esempio, considera le Ciane come delle "isole (*néa*), che secondo i Greci in precedenza erano vaganti", ma lascia intendere di non dare gran credito al dato mitico²⁰. Strabone, dal canto suo, è convinto che Omero abbia modellato il racconto delle Plancte nel canale di Sicilia su quello delle Simplegadi nel Bosforo (cosa peraltro non del tutto lontana dalla verità, come si è visto), prendendo spunto "un qualche avvenimento storico"²¹. Plinio è ancora più esplicito, in quanto considera la mobilità delle rupi come una pura illusione ottica:

Nel Ponto ve ne sono due [*scil.* isole], dette Ciane o, secondo altri, Simplegadi; è tradizione mitologica [*traditae fabulis*] che queste isole collidessero fra loro: il fatto è che, separate come sono da una breve distanza, chi se le trovava di fronte all'ingresso nel Ponto le vedeva come una coppia distinta, ma poi, appena la visuale si angolava un po', nasceva l'impressione che si riunissero²².

Le rupi, secondo Plinio, sono dunque due normalissime isole, che non si sono mai mosse: l'impressione del movimento nascerebbe da un errore visuale che si crea tra il momento del passaggio nello stretto e l'ingresso vero e proprio nel Ponto Eusino. Le interpretazioni di Erodoto, Strabone e Plinio non sono per noi prive di interesse, in quanto testimoniano di una volontà di razionalizzare

santa (Lindsay 1965): l'idea portante dell'autore, secondo cui il mito è riconducibile a dei riti d'iniziazione che rivelerebbero tracce di una cultura sciamanica, è però assai problematica.

¹⁹ Smid 1970, seguito da Pickard 1987; l'idea è stata riproposta di recente da Sengör 2002.

²⁰ Hdt. 4.85.

²¹ Str. 3 C 149.

²² Plin. *Nat.* 4. 92 ss. (trad. Ranucci 1982).

l'elemento mitico fin dai tempi antichi. Le letture contemporanee che riconducono l'origine della vicenda a una trascrizione mitica di fenomeni naturali, però, non appaiono del tutto convincenti, in quanto riducono il mito a pura spiegazione di eventi storici, privandolo di altre dimensioni di significato, per così dire, autonome, che sono invece pienamente operanti. Vediamo più da vicino di quali significati culturali stiamo parlando.

L'aspetto principale che il mito delle rupi cozzanti pone in evidenza è, come si è detto, quello dello stretto marino come soglia fra due mondi o due dimensioni dell'esistenza. Il passaggio delle colombe, mediatori divini sia nel racconto omerico che in quello di Apollonio, costituisce da questo punto di vista un elemento chiave, che può essere meglio contestualizzato all'interno di un'ampia tradizione folklorica. Già James Frazer aveva individuato una serie di fiabe e leggende popolari russe, rumene, greche ed eschimesi, in cui un giovane è mandato alla ricerca dell'acqua della vita (ma anche dell'acqua della morte) e per farlo deve superare due montagne, due scogli, o due iceberg che si richiudono. Non di rado un uccello, una cicogna o un'ape, viene mandato in aiuto dell'eroe, e perde la coda nel passaggio. In una fiaba greca moderna una fanciulla perde il lembo della sua veste tra due montagne che si richiudono dietro di lei²³. Punta della coda, aplustre della nave, lembo della gonna: il superamento della prova eroica, dunque, lascia sempre un segno tangibile del rischio che si è corso nel compiere il pericoloso passaggio. È un rischio che nemmeno gli dèi sono in grado di ridurre, visto che Zeus, invece di proteggere le colombe, ne invia una dopo l'altra per sostituire quella che inevitabilmente perisce. Il transito attraverso le rupi apre dunque un varco verso un altrove, e separa due spazi ontologicamente diversi: quello umano, navigabile e percorribile, dall'aldilà inaccessibile delle acque primordiali, agli estremi confini del mondo, sorgente di vita e di immortalità, dove nasce appunto l'ambrosia. Le parole del coro che piange l'imminente morte di Fedra, nell'Ippolito di Euripide, sono in questo senso esplicite: "Vorrei arrivare alla riva dove è il Giardino delle

²³ Guidorizzi 1995: 524-527, altri esempi sono riportati da West 2005: 39-43. Sulla colomba come mediatore divino cf. Petrisor 2009: 114-139.

Esperidi canore, dove il signore del mare non garantisce più nessuna via ai naviganti, e fissa il sacro confine del cielo, retto da Atlante: accanto al letto di Zeus scorrono fonti d'ambrosia, e la sacra terra nutre il benessere degli dèi"²⁴.

Ma le rupi cozzanti non esauriscono qui la loro funzione: il mito mette in luce un altro aspetto rilevante, ovvero quello del disordine e del caos. Il movimento continuo delle rocce in mezzo al mare rappresenta infatti una sfida alla corretta separazione degli elementi e del loro ordine naturale. In primo luogo perché la terra, ferma e stabile per definizione, diventa mobile, e l'instabilità dell'elemento marino prevale sulla fissità di norma attribuita a quello terrestre: non a caso Pindaro definisce queste rupi come "rocce viventi"²⁵. Ma non si tratta solo di questo: a ben guardare, in effetti, nel Mediterraneo antico vi sono altre *iles flottantes* (le Strofadi, l'isola di Eolo, la stessa Delo), che pure non sembrano costituire un pericolo così insormontabile per i naviganti. Nel caso delle rupi cozzanti, l'effetto caotico è potenziato dal fatto che il levarsi dei flutti causato dal movimento delle rocce rappresenta una rottura della separazione fra la linea della superficie delle acque e le profondità marine: in altre parole l'abisso, il mare nella sua natura più oscura e implacabile, riemerge in superficie. Le fonti insistono, infatti, non tanto sul pericolo di rimanere *schiacciati fra le rupi*, ma di essere *soverchiati dall'altezza delle onde* e dal ribollire del mare prodotto dal loro movimento. Il passaggio attraverso le rupi cozzanti rappresenta, potremmo dire, la quintessenza del rischio che ogni viaggio per mare di per sé implica. È forse per questo che Apollonio Rodio sottolinea come il transito di Argo attraverso le rupi cozzanti, nei due sensi, non si realizzi per mezzo di un'effettiva navigazione in mezzo alle acque, ma piuttosto attraverso un volo: all'andata Atena "lancia" letteralmente la nave al di là delle Simplegadi; mentre al ritorno le Nereidi sospingono la nave come fosse una palla, ancora per farla "volare" oltre le Plancte.

Mi pare che l'importanza di questi aspetti del mito possa essere dimostrata da un'osservazione conclusiva. Il viaggio degli Argonauti, nel poema di

²⁴ E. *Hipp.* 741-751 (trad. Paduano 2000).

²⁵ Pi. *P.4.* 209.

Apollonio, viene così riassunto nei versi di apertura: "...che io ricordi le gesta degli eroi antichi che attraverso le bocche del Ponto e le rupi Ciane, eseguendo i comandi di Pelia, guidarono al vello d'oro Argo, la solida nave"²⁶. Come giustamente osservato da Nimura-Jensen²⁷, il passaggio attraverso lo stretto e le sue rupi rappresenta e definisce metonimicamente l'intero viaggio che gli eroi hanno compiuto attraverso il Mediterraneo: ciò dimostra, da un lato, la sua centralità nell'asse narrativo del poema, dall'altro, il suo elevato potere comunicativo agli occhi del lettore.

BIBLIOGRAFIA

- Ampolo, Carmine (1993). "Il tuffo e l'oltretomba. Una nota sulla tomba del tuffatore e Plut., Mor. 563 E", *La Parola del Passato*, 48: 104-108.
- Angelini, Anna (2012). "Spazio marino e metafore della morte nel mondo antico", *Quaderni del Ramo d'Oro On-line*, numero speciale: 49-62.
- Beaulieu, Marie-Claire Anne (2008). *The sea as a two-way Passage between Life and Death in Greek Mythology*, Thesis Diss., Austin, University of Texas.
- Benveniste, Emile (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Buxton, Richard (1994). *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*. Cambridge: University Press.
- Calzecchi Onesti, Rosa (1989). *Omero. Odissea*. Torino: Einaudi.
- Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Nouvelle édition. Paris: Klincksieck.
- Combeflack, Frederick (1953). "Homer's savage Fish", *The Classical Journal*, 48, 7, 257-261.
- Detienne, Marcel (1967). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero (trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Trad. Augusto Fraschetti. Roma/Bari: Laterza, 1983).
- Frontisi-Ducroux, Françoise (2003). *L'homme-cerf et la femme araignée: figures grecques de la métamorphose*. Paris: Gallimard.

²⁶ A. R. 1.1-4 (trad. Paduano 1998).

²⁷ Nimura-Jensen 2000: 304.

- Georgoudi, Stella (1988). "La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (AION). Sezione di Archeologia e Storia Antica*, 10, 53-61.
- Gallini, Clara (1963). "Katapontismos", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34, 61-90.
- Guzzo, Pietro Giovanni (2005). "Porthmos. Le fonti letterarie sul passaggio dello stretto", in Ghedini, Francesca; et al. (eds.). *Lo stretto di Messina nell'antichità*, Roma: Quasar, 39-43.
- Guidorizzi, Giulio (1995). Apollodoro, *Biblioteca*. Con il commento di James G. Frazer. Milano: Adelphi.
- Janni, Pietro (1996). *Il mare degli antichi*. Bari: Laterza.
- Lesky, Albin (1947). *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*. Wien: Rohrer.
- Lindenlauf, Astrid (2003). "The sea as a place of No Return in Ancient Greece", *World Archaeology*, 35, 3, 416-433.
- Lindsay, Jack (1965). *The Clashing Rocks: a Study of Early Greek Religion and Culture and the Origins of Drama*. London: Chapman & Hall.
- Neri, Camillo (2004). *La lirica greca. Temi e testi*. Roma: Carocci.
- Nishimura-Jensen, Julie (2000). "Unstable geographies: The moving landscape in Apollonius' *Argonautica* and Callimachus' *Hymn to Delos*", *Transactions of the American Philological Association*, 130, 287-317.
- Paduano, Guido (1998). *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*. Milano: Rizzoli.
- Paduano, Guido (2000). *Euripide. Ippolito*. Milano: Rizzoli.
- Petrisor, Gabriela (2009). *Structures spatiales dans la pensée religieuse grecque de l'époque archaïque. La représentation de quelques espaces insondables: l'éther, l'air, l'abîme marin*. Thèse de Doctorat: Université de Montréal.
- Picard, William F. (1987). "The Symplegades", *Greece & Rome*, 34, 1, 1-6.
- Prontera, Francesco (1987). "Lo stretto di Messina nella tradizione geografica antica", in Pugliese Carratelli, Giovanni (ed.). *Lo stretto crocevia di culture. Atti del ventiseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Reggio Calabria, 9-14 ottobre 1986*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 107-131.
- Prontera, Francesco (2005). "Lo stretto nella geografia antica", in Ghedini, Francesca et al. (eds.). *Lo stretto di Messina nell'antichità*. Roma: Quasar, 29-38.
- Ranucci, Giuliano (1982). *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale II. Antropologia e Zoologia (libri 7-11)*. Torino: Einaudi.

- Rudhart, Jean (1971). *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*. Berne: Editions Francke.
- Sengör, Celal A. M. (2002). "Is the Symplegades myth the record of a tsunami that entered the Bosphorus? Simple empirical roots of complex mythological concept", in Aslan, Rüstern; et al. (eds.). *Mauerschau. Festschrift für Manfred Korfmann*. Vol. 3. Remshalden-Grunbach: Greiner.
- Smid, T. C. (1970). "'Tsunamis' in Greek Literature", *Greece & Rome*, 17, 1, 100-104.
- Vermeule, Emily (1979). *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Wachsmuth, Dietrich (1967). *Pompinos ho daimon: Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*. Berlin: Diss. Freie Universität (1960).
- West, Martin L. (2005). "Odyssey and Argonautica", *The Classical Quarterly*, 55, 1, 39-64.