

LA FATICA DI SISIFO E LE ASTUZIE DI HADES

1. SISIFO L'ASTUTO

Nella *Nekyia* omerica Sisifo compare a fianco di Tantalo e Tizio tra coloro che Odisseo vede puniti negli Inferi: egli è intento ad una fatica impossibile e senza senso, che consiste nello spingere un enorme masso sulla sommità della collina, dalla quale era inesorabilmente destinato a ricadere verso il basso:

καὶ μὴν Σίσυφον εἰσείδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα,
λάαν βαστάζοντα πελώριον ἀμφοτέρησιν.
ἦ τοι ὁ μὲν σκηριπτόμενος χερσίν τε ποσίν τε
λάαν ἄνω ὄθεσκε ποτὶ λόφον· ἀλλ' ὅτε μέλλοι
ἄκρον ὑπερβαλέειν, τότε' ἀποστρέψασκε Κραταίης·
αὖτις ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λάας ἀναιδής.
αὐτὰρ ὁ γ' ἄψ ὤσασκε τιταινόμενος, κατὰ δ' ἰδρῶς
ἔρρεεν ἐκ μελέων, κούρη δ' ἐκ κρατὸς ὀρώρει.

E vidi Sisifo, che pene atroci soffriva / reggendo con entrambe le mani un masso immenso. / Costui, piantando le mani e i piedi, / spingeva su un colle la pietra: ma appena stava / per varcarne la cresta, ecco la Violenza¹ travolgerlo; / e rotolava al piano di nuovo la pietra impudente. / Ed egli, tenendosi, spingeva di nuovo: dalle membra / gli colava il sudore, dal suo capo gli colava la polvere².

Rispetto alla totale passività cui è costretto Tityos, col fegato divorato dagli avvoltoi, e alla fame e sete sofferti da Tantalo, Sisifo è costretto ad un ruolo sicuramente più attivo. Lungi dal trovarsi in una situazione di totale inattività, il testo omerico enfatizza la descrizione degli effetti fisici della fatica, indulgiando su sudore, polvere, e tensione del corpo.

Ma qual è il motivo per cui Sisifo è stato condannato a subire un castigo tanto penoso? Omero non dice nulla in proposito, sembra dare per scontato che tutti conoscano la vicenda del suo personaggio. Per cercare di comprendere la colpa all'origine del suo castigo e il suo rapporto con la

¹ Accolgo nel testo l'interpretazione di *krataiis* come nome proprio e non come avverbio proposta secondo Eustazio (*Comm. ad Od.* 11. 596) da Demostene Trace, discostandomi dall'edizione di Allen.

² *Od.* 9. 593-600 (trad. PRIVITERA 1983).

peculiare punizione scontata nell'aldilà, è quindi necessario analizzare meglio la figura di Sisifo, facendo riferimento anche ad altre fonti e seguendo i racconti che si raccolgono intorno al suo personaggio.

Odisseo non era in Grecia l'unico eroe della *métis*. Questo ruolo veniva attribuito anche allo stesso Sisifo, il mitico re di Corinto, che già Omero definiva *kérdistos andrôn* 'il più astuto degli uomini'³. Egli aveva dimostrato la sua furbizia in più occasioni. Sorprende forse rilevare che, mentre per noi moderni il tratto più caratteristico di Sisifo è la sua punizione senza senso, l'angosciosa immagine di un uomo costretto a spingere senza fine il masso che rotola giù, le fonti greche di cui siamo in possesso, pur citando il suo castigo, guardano a questo personaggio soprattutto come ad un *exemplum* di disonesta furbizia. È significativo in tal senso che nei proverbi greci si menzionino le *mechanai Sisyphou*⁴, ma non il suo *pónos* (che invece viene ricordato dall'espressione latina *Sisyphi labor*⁵).

La sua malevola astuzia era nota a tal punto che dal suo nome era stato coniato il verbo *sisyphízein*⁶, che significava appunto 'compiere azioni da malfattore', 'ingannare'. Anche il fatto che appartenesse alla schiatta di Eolo (*Aiolos* in greco) è stato messo in rapporto⁷ con la sua destrezza mentale attraverso il gioco di parole con il verbo *aiolízein*⁸ che vale appunto 'ingannare'⁹ (non sarà un caso che Esiodo¹⁰ sembra giocare sul suo patronimico *Aiolides* aggiungendo l'epiteto *aiolómetis* 'dalla mente astuta' letteralmente 'varia', 'variegata'). È facile immaginare che il comportamento di Sisifo non doveva essere dei più corretti. La sua scaltrezza scivola infatti con facilità nella *panourgía* (malvagità), tanto che Eliano lo pone a fianco di personaggi come i Cercopi e i Telchini, creature notoriamente pericolose¹¹. Il soprannome 'Sisifo' era inoltre un nomignolo particolarmente adatto a persone la cui astuzia non costituiva un tratto positivo, ma anzi un motivo di condotta spregevole e, quindi, di insulto: tale era l'epiteto conferito a Demostene dall'acerrimo nemico Eschine¹².

Purtroppo del ricco patrimonio di racconti che doveva concentrarsi intorno a questa figura, ci sono rimaste pochissime narrazioni complete che possano rendere per noi più perspicuo l'epiteto

³ *Il* 6. 135.

⁴ *Ar. Ach.* 390.

⁵ Vd. ad es. *Prop.* 2. 17. 7; 20. 31-32 *Sisyphio labore*; *Hor.* 2. 14. 19-20 *damnatusque longi / Sisyphus Aeolides laboris*; *Sen. Oct.* 622 *dirum laborem Sisyphi*, ma anche *Phaedr.* 1231, *seni perennis Aeolio labor*.

⁶ *CAF* fr. 1141 Kock (= *Phryn. PS*, p. 110 ed. de Borries): *σισυφίζειν· πανουργέεσθαι καὶ δολιεύεσθαι καὶ δολίως τι πράττειν.*

⁷ Cfr. BRILLANTE 1997.

⁸ *Hes. fr.* 43a, 75 Merkelbach - West (*Aiolides*); *fr.* 10. 2 Merkelbach - West (*aiolómetis*).

⁹ *Schol. vet. in Theocr.* 1. 56. *Αἰολίζειν γὰρ τὸ ἀπατάν.*

¹⁰ *Hes. fr.* 10 Merkelbach - West.

¹¹ *Ael. NA* 7. 58.

¹² *Aeschin.* 2. 42.

omerico. Dei drammi satireschi di Eschilo, Sofocle ed Euripide¹³ non sono rimaste infatti che poche parole, che non consentono di ricostruirne la trama in modo sufficientemente ampio. In una delle storie che si narravano a proposito di questo personaggio doveva avere un ruolo rilevante un vaso bronzeo, ricordato sia da Eschilo¹⁴ sia, molti secoli dopo, da Orazio¹⁵, ma anche in questo caso le informazioni in nostro possesso non sono sufficienti a darci un quadro completo.

Una circostanza in cui Sisifo aveva mostrato grande scaltrezza era stata il comportamento tenuto nei confronti di Autolico. Sappiamo da Igino¹⁶ che Sisifo si era accorto che Autolico pian piano lo derubava del bestiame, ma non riusciva a provare in che modo ciò avvenisse. In realtà Autolico sfruttava un potere magico che suo padre, il dio Hermes, gli aveva conferito, quello di mutare aspetto a quanto egli avesse rubato, in modo che diventasse irriconoscibile. Sisifo tuttavia aveva egualmente recuperato il suo bestiame grazie ad una delle sue celebri astuzie: aveva infatti inciso sotto gli zoccoli degli animali un segno di riconoscimento (secondo Polieno¹⁷ aveva scritto una frase piuttosto spiritosa: «rubato da Autolico»). In quest'occasione, oltre a riprendersi gli animali, Sisifo aveva sedotto Anticlea, la figlia di Autolico, secondo alcuni con il consenso del suo ospite, secondo altri di nascosto¹⁸. Da tale unione sarebbe nato, secondo una tradizione nota a molti autori a partire dal V sec. a.C.¹⁹, Odisseo. Con questo racconto si ponevano quindi in un rapporto genealogico i due eroi più astuti, quelli di cui si narravano espedienti e trucchi giocati ai danni dei nemici, in modo non necessariamente corretto e leale.

Secondo Esiodo, inoltre, Sisifo aveva scelto come moglie per il figlio Glaukos una donna di straordinaria furbizia, Mestra²⁰, figlia di Erisittone: grazie alla sua capacità metamorfica, la fanciulla, dopo aver permesso al padre di incassare i doni nuziali, fuggiva dalla casa del malcapitato marito, ritornando presso il genitore eternamente affamato. Sembra che Sisifo, dopo aver recato i doni nuziali, si sia comunque fatto sfuggire la nuora, non senza aver tentato di imprigionarla in una vera gara di furbizia²¹: anche in questo caso le costruzioni genealogiche tendono a mettere in connessione Sisifo con personaggi dotati di particolare astuzia.

¹³ Aesch. *TrGF* fr. 225-234 Radt; Soph. *TrGF* fr. 545 Radt - Kannicht; Eur. *TrGF* fr. 673-674 Kannicht.

¹⁴ Aesch. *TrGF* fr. 225 Radt.

¹⁵ Hor. *Carm.* 2. 3. 20-21.

¹⁶ Hyg. *Fab.* 201.

¹⁷ Polyaen. 6. 52.

¹⁸ Per esplicito desiderio di Autolico in *Schol. in Soph. Ai.* 190; Tzetz. *in Lycophron.* 344; Suda s.v. Σίσυφος; si sarebbe invece trattato di una violenza per Hyg. *Fab.* 201 (*compressit*).

¹⁹ Aesch. *TrGF* fr. 175 Radt; Soph. *Ai.* 190; Eur. *IA* 524; Hyg. *Fab.* 201.

²⁰ Hes. fr. 43a, v. 9: πυκλ]νὰ ... ἰδ[υ-; v. 57 πολ]υδριν.

²¹ BRILLANTE 1983 p. 19 ss.

2. OBLIO DI PERSEFONE E ASTUZIE DI HADES

Occorre a questo punto domandarsi se vi sia e quale sia la connessione tra la fama di astuzia di Sisifo e la punizione che egli subisce negli inferi. Il racconto della punizione di Sisifo sembra infatti poter essere inquadrato nella sua caratterizzazione di eroe astuto per eccellenza. Il castigo rappresenta, secondo alcune versioni²², il finale della più importante e impossibile impresa messa in atto dall'eroe, il tentativo di sfuggire alla morte. Probabilmente questo doveva essere l'argomento del dramma satiresco di Eschilo, che si intitolava appunto *Sisýphos drapétes* 'Sisifo fuggitivo'²³, ma di questo non ci è giunto quasi nulla che possa aiutarci a ricostruirne la trama. Gli unici due testi greci conservati che ci riportano il racconto completo del modo in cui Sisifo fuggì dall'Hades sono un frammento di Alceo e un passo del *corpus* teognideo, nei quali per altro il riferimento a questo mito assolve a due valenze opposte, nell'un caso di *exemplum* negativo, nell'altro positivo.

Vediamo dunque come ci presenta questa vicenda Alceo²⁴, che già opera una stretta connessione tra il castigo e l'astuzia di Sisifo e la sua discesa nell'aldilà:

καὶ γὰρ Σίσυφος Αἰολίδαις βασιλεὺς [
 ἄνδρων πλείστα νοησάμενος [
 ἀλλὰ καὶ πολὺδρις ἔων ὑπὰ κάρη [
 διννάεντ' Ἀχέροντ' ἐπέραισε, μ[
 α]ῦτω<ι> μόχθον ἔχην Κρονίδαις βα[σ...λεὺς
 μελαίνας χθόνος

E infatti Sisifo, re figlio di Eolo [...], / colui che sapeva più di tutti gli uomini [...] / ma, pur essendo molto accorto, varcò [per due volte] / a causa di un fato di morte, il vorticoso Acheronte [...] / a lui diede una pena il Cronide [re] / della nera terra [...]

Purtroppo lo stato del frammento, in cui il poeta si rivolge ad un certo Melanippide, non consente di ricostruire con esattezza il contesto e la ragione per la quale viene introdotto il personaggio di Sisifo. Si sono però conservati alcuni importanti nessi narrativi che ci consentono di comprendere almeno parzialmente quali erano i significati che Alceo attribuiva a questo racconto. Il *focus* è indubbiamente centrato sul tratto tradizionale dell'intelligenza: l'eroe è infatti presentato come colui 'che sa più di tutti gli uomini'²⁵. Tale sapienza non basta tuttavia a risparmiargli di varcare le

²² Secondo [Apollod.] 1. 85 il castigo è stato determinato direttamente dalla delazione compiuta da Sisifo ai danni di Zeus, rivelando ad Asopo che il dio aveva rapito sua figlia Egina.

²³ Aesch. *TrGF* fr. 225-234 Radt (vd. p. 337 per la discussione delle testimonianze).

²⁴ Alcae. fr. 38a Voigt vv. 5-10.

²⁵ In Pind. *Ol.* 13. 52 ss. l'ingegno di Sisifo è paragonato a quello di un dio (*hos theós*).

correnti vorticose dell'Acheronte, cioè di scendere nell'aldilà: per quanto grande sia la sua furbizia, egli non può sfuggire alla condizione mortale. Questo passaggio è evidenziato stilisticamente dalla ripresa del tema dell'astuzia in due versi contigui, con una *variatio* lessicale (ἄνδρων πλείστα νοησάμενος; ἀλλὰ καὶ πολυδρις ἔων). Subito successiva era nel frammento la menzione del *móchthos* inflitto da Zeus a Sisifo, che doveva forse presentarsi motivato dal tentativo di sfuggire a Thanatos. Alceo sembra pertanto aver introdotto le vicende di Sisifo come *exemplum* negativo di una storia di *métis*, nella quale egli sottolinea come gli espedienti dell'eroe non siano andati a buon fine, ma si siano anzi attirati l'ira di Zeus e la sua punizione: il poeta di Lesbo intende quindi evidenziare l'inevitabilità della morte che raggiunge tutti.

Se il frammento di Alceo non dice di più, più distesa è la narrazione di una delle elegie tramandate sotto il nome di Teognide²⁶, che ci illustra finalmente con maggiori dettagli ciò che avvenne nell'aldilà:

Εὖ μὲν ἔχοντος ἐμοῦ πολλοὶ φίλοι· ἦν δέ τι δειλὸν
 συγκύρσῃ, παῦροι πιστὸν ἔχουσι νόον.
 Πλήθει δ' ἀνθρώπων ἀρετὴ μία γίνεται ἦδε,
 Πλουτεῖν· τῶν δ' ἄλλων οὐδὲν ἄρ' ἦν ὄφελος,
 οὐδ' εἰ σωφροσύνην μὲν ἔχοις Ῥαδαμάνθυος αὐτοῦ,
 πλείονα δ' εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω,
 ὅστε καὶ ἐξ Αἴδεω πολυδρίησιν ἀνήλθεν
 πείσας Περσεφόνην αἰμυλίοισι λόγοις,
 ἦ τε βροτοῖς παρέχει λήθην βλάπτουσα νόοιο—
 ἄλλος δ' οὔπω τις τοῦτο γ' ἐπεφράσατο,
 ὄντινα δὴ θανάτοιο μέλαν νέφος ἀμφικαλύψῃ,
 ἔλθῃ δ' ἐς σκιερὸν χῶρον ἀποφθιμένων,
 κυανέας τε πύλας παραμείψεται, αἶ τε θανόντων
 ψυχὰς εἴργουσιν καίπερ ἀναινομένας·
 ἀλλ' ἄρα κάκειθεν πάλιν ἦλυθε Σίσυφος ἥρωσ
 ἐς φάος ἠελίου σφῆσι πολυφροσύναις—

Se tutto va bene, molti mi sono amici, / ma se mi capita un guaio, pochi hanno mente leale. / Per la gran massa degli uomini vale una sola virtù: / arricchiere! Così null'altro giova, / seppure se tu avessi la prudenza di Radamanti / e se più astuzie di Sisifo conoscessi, il figlio di Eolo, / che per le sue furbizie tornò su dall'Ade / dopo aver persuaso con parole scaltre proprio Persefone, / la dea che ai mortali infonde oblio e la mente ne offusca / e simile astuzia mai prima alcuno

²⁶ Theogn. 697-718 (trad. FERRARI 1989). Vd. VAN GRONINGEN 1966 comm. *ad. loc.*

escogitò, / fra quanti avvilluppi nube livida di morte / e giungano alle plaghe ombrose degli estinti / e varchino le porte buie che segregano / le anime nolenti dei defunti...ma pur di laggiù l'eroe Sisifo tornò indietro / per le sue astuzie a rivedere la luce del sole [...].

Com'è noto, la divisione interna del *corpus* di Teognide rappresenta una questione filologica complessa: il passo è stato interpretato sia come un ironico *épainos ploútou*²⁷, nel quale il poeta ammonisce per antifrasi a non sopravvalutare il valore della ricchezza rispetto ad altre doti, quali saggia prudenza (Radamanti) e scaltra intelligenza (Sisifo)²⁸, sia come una sorta di *carpe diem*²⁹. In questo caso il poeta esalta una qualità positiva di Sisifo: non è un caso che l'autore ometta di narrare la punizione nella quale è incorso l'eroe, proprio perché essa non risulterebbe pertinente al senso complessivo dei suoi versi, nei quali egli cita Sisifo come modello di intelligenza. È invece del tutto adatto al contesto menzionare l'episodio che più di ogni altro evoca la fama di astuzia di Sisifo, quello del ritorno dall'Hades.

Vediamo meglio ciò che ci dice il testo a questo proposito: il ritorno di Sisifo dall'Hades è reso possibile dall'arte della persuasione dispiegata dal re di Corinto per convincere la regina dei morti, Persefone, a farlo tornare tra i vivi. Tutto il passo è giocato su un gran numero di opposizioni interne, che toccano in modo non particolarmente originale quasi tutti i luoghi comuni sull'aldilà greco, e che proprio per questo risultano per noi assai utili per accedere ad un tipo di rappresentazione che doveva essere assai comune. Vi si contrappongono, ad esempio, l'oscurità che connota la morte (μέλαν νέφος; σκιερὸν χῶρον; κυανέας πύλας) e la luminosità del mondo dei vivi (φάος ἠελίου³⁰), secondo un *tópos* diffusissimo che rappresenta l'aldilà come un luogo senza luce. L'oltretomba soprattutto appare come un luogo delimitato da nere porte, che rinchiudono (εἴργουσι) al loro interno le anime recalcitranti (καίπερ ἀναινομένας).

La credenza che l'agire della morte rientri nella sfera del legame è in effetti già epica: i *peírata oléthrou* in Omero stringono coloro che intraprendono la via verso Hades³¹. Molti secoli dopo nel trattato *Sul lutto*, in cui prendeva posizione contro gli eccessi cui si abbandonava chi aveva perso un congiunto, Luciano coglieva l'occasione di deridere le superstizioni che avvolgevano il mondo dell'aldilà: «[si dice] che lui [scil. Plutone] regni sui morti, e che dopo averli accolti e catturati li trattenga con legami dai quali non si può fuggire, a nessuno in nessun caso concedendo

²⁷ Come tutto il *corpus* di Teognide anche questi versi sono stati sottoposti ad un serrato esame filologico. Se ne troverà un'utile sintesi in CONDELLO 2003.

²⁸ HENDERSON 1983. Per una ricostruzione diversa del significato dei versi vd. CONDELLO 2003.

²⁹ FRAENKEL 1969, p. 476 n. 73. Ringrazio il prof. Carmine Catenacci (Università di Chieti) per avermi dato preziosi suggerimenti in proposito in sede di discussione della mia tesi di dottorato.

³⁰ Cfr. Alcae. fr. 38. 3 Voigt ἠελίου καθαρόν φάος.

³¹ Nell'*Iliade* il significato di *peírar* oscilla tra limite e legame, vd. KIRK 1985-1993, vol. 2, *ad Il.* 6. 143. Cfr. 7. 402; 12. 79. Nell'*Odissea* i pretendenti durante la gara con l'arco sono già, senza saperlo, 'avvinti a legami di morte' (*Od.* 22. 33-41).

di tornare su eccetto che a pochissimi da che mondo è mondo»³². Nel mondo antico l'azione della morte poteva dunque essere concepita come un legame che bloccava l'uomo nell'aldilà³³.

Solo Sisifo, secondo Teognide, riesce a uscire da questa prigione e tornare alla luce del sole. La sua impresa si configura quindi (ovviamente) come straordinaria rispetto alla condizione normale: egli giunge nell'aldilà come tutti i morti, ma riesce ad uscirne e a ritornare tra i vivi grazie alla sua astuzia.

Proprio qui il testo teognideo individua un'altra grande differenza che separa Sisifo dai comuni defunti: la mente dell'eroe rimane salda anche nell'aldilà, non si obnubila come quella dei morti senza *phrènes*³⁴ di Omero. La furbizia di Sisifo è un tratto che caratterizza così profondamente la natura dell'eroe, che egli la conserva anche col suo ingresso nel mondo dei morti. Egli è simile sotto questo rispetto a Tiresia, l'unica figura della *Nekyia* odissiaca che mantiene salde (*émpedoi*) le proprie facoltà mentali (*phrènes*)³⁵. Anche in questo caso l'eccezione di Tiresia è presentata esplicitamente come un dono di Persefone: «a lui solo Persefone diede, anche da morto, la facoltà d'essere savio; / gli altri sono ombre vaganti»³⁶. Il potere della dea che regna tra i morti è infatti annichilente per chiunque altro: la sposa di Hades avvolge nell'oblio (*léthe*) chiunque entri nel suo regno, danneggiandolo (*bláptousa*) nel *noûs*.

Si tratta di una vera e propria perdita identitaria: il defunto dimenticando, cancella infatti, innanzitutto, la propria identità di vivente³⁷. L'oblio che avvolge il morto indica la sua ormai completa estraneità rispetto al mondo dei vivi, segnando inesorabilmente la separazione assoluta della nuova dimensione rispetto alla precedente. Il tema dell'oblio, com'è noto, attraversa tutti gli inferi greci, rivestendo un'importanza fondamentale nella loro rappresentazione: un elemento centrale del paesaggio oltremondano è infatti il fiume *Léthe*, a cui bevono le anime dimenticando ogni cosa, come narrano distesamente Platone e Luciano tra gli altri³⁸. Credenze analoghe compaiono nelle laminette auree ritrovate nelle tombe di iniziati a riti misterici, probabilmente dionisiaci³⁹. Un intero gruppo di testi ricorda al defunto di evitare la fonte che troverà sulla sinistra, mentre lo esorta invece a bere dalla fonte di destra, quella di *Mnemosýne*, cioè della Memoria: potrà ottenere dai guardiani che la custodiscono il permesso di attingervi acqua solo provando a ricordare qual è la propria vera identità. Non si allude naturalmente in questo caso all'identità personale, ma a

³² Luc. *Luct.* 2: κεκληρώσθαι μὲν γὰρ αὐτὸν ἄρχειν τῶν ἀποθανόντων, καταδεξάμενον δὲ αὐτοῦς καὶ παραλαβόντα κατέχειν δεσμοῖς ἀφύκτοις, οὐδενὶ τὸ παράπαν τῆς ἄνω ὁδοῦ ὑφέμενον πλὴν ἐξ ἅπαντος τοῦ αἰῶνος πάνυ ὀλίγων ἐπὶ μεγίσταις αἰτίαις.

³³ Cfr. anche Plat. *Crat.* 403e-404a.

³⁴ *Od.* 10. 495; 11. 476.

³⁵ *Od.* 10. 493 ss.

³⁶ *Od.* 10. 493-495: τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηα / οἶω πεπνάσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσουσιν.

³⁷ BETTINI 2000, pp. 34 ss.

³⁸ Plat. *Resp.* 621a, 621c; Luc. *Luct.* 5; *Catapl.* 1. 28; *Tim.* 54. Vd. VERNANT 1965, pp. 49 ss.

³⁹ Vd. la recente edizione di GRAF 2007.

quella di iniziato: il defunto dovrà dichiarare infatti di essere ‘puro’ e ‘figlio del Cielo e della Terra’⁴⁰.

Non è superfluo a questo punto introdurre un breve raffronto che illustri meglio la relazione tra *noûs* e oblio da una parte, perdita dell’identità e immobilizzazione o imprigionamento dall’altra. Persefone non è infatti la sola a poter infondere la *léthe* nella mente di chi arriva presso la sua dimora proprio col fine di trattenerlo per sempre con sé. Nel celebre episodio odissiano in cui Circe tramuta i compagni di Odisseo in maiali⁴¹, la dea che abita Eea «mischio nel cibo / farmaci funesti, perché obliassero (*lathoíato*) del tutto la patria»⁴². Quando poi la dea si rende conto della sua impotenza nei confronti di Odisseo, che è invulnerabile ai suoi incantesimi grazie ad un antidoto fornitogli da *Hermes* – la pianta *móly* – dirà che è appunto il *noûs* dell’eroe ad essere *akéletos*, che non si lascia sedurre dall’incantesimo⁴³. I *phármaka* di Circe infondono quindi l’oblio agendo sul *noûs* proprio allo stesso modo del potere di Persefone (*bláptousa nóoio*). Anche per i compagni di Odisseo la dimenticanza porta a una vera e propria perdita di sé e alla prigionia: immemori della patria e perciò della loro origine e identità, sono privati istantaneamente della loro fisionomia esteriore e della loro voce, mutano il regime alimentare umano in favore di uno a base di ghiande, diventando così animali che si possono chiudere agevolmente in un recinto. La capacità di infondere oblio rappresenta anche nella vicenda di Circe un potere temibile, in grado di legare e imprigionare attraverso la privazione dell’identità.

Le immagini di dimenticanza vanno infatti volentieri di pari passo con l’idea di immobilità e prigionia: essere privati dei propri ricordi e della propria identità da un potere esterno significa infatti cadere totalmente in sua balia, non potersi più allontanare, perché non si ricorda più nessun altro luogo. Nell’incontro tra Odisseo e i Lotofagi ciò appare particolarmente evidente: assaggiato il frutto del loto, i marinai non desiderano più andarsene, dimenticano cioè la via del ritorno. Così il figlio di Laerte descrive la vicenda:

Ma chi di essi mangiava il dolcissimo frutto del loto / non aveva più voglia d’annunziare e tornare, / ma preferivano restare lì tra Lotofagi / a cibarsi di loto, e obliare il ritorno. / A forza condussi costoro, piangenti alle navi / e trascinatili nelle navi ben cave li legai sotto i bagli; / poi

⁴⁰ Vd. ad esempio le laminette 1 (Hipponion), 2 (Petelia), 8 (Entella), 10-14 (Eleutherna) in GRAF 2007.

⁴¹ *Od.* 10. 210 ss.

⁴² *Od.* 10. 235-236: ἀνέμισγε δὲ σίτω / φάρμακα λύγρ’, ἵνα πάγχυ λαθοίατο πατρίδος αἴης.

⁴³ *Od.* 10. 325-328: τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς; / θαύμα μ’ ἔχει, ὡς οὐ τι πῶν τάδε φάρμακ’ ἐθέλχθης. / οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος ἀνὴρ τάδε φάρμακ’ ἀνέτλη, / ὅς κε πῆ καὶ πρῶτον ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων / σοὶ δέ τις ἐν στήθεσσι ἀκλήητος νόος ἐστίν. «Chi sei, di che stirpe? Dove hai città e genitori? / Mi stupisce che, bevuti i miei farmaci, non fosti stregato. / Nessun altro sopportò questi farmaci, / chi li bevve, appena varcarono il recinto dei denti: / una mente che vince gli inganni che hai nel petto» (trad. PRIVITERA 1983). Per un commento sull’azione dei *phármaka* di Circe vd. CARASTRO 2005, pp. 146 ss.

agli altri fedeli compagni ordinai / di salire rapidamente sulle navi veloci, perché nessuno, mangiando loto, obliasse il ritorno⁴⁴.

Sotto l'effetto del cibo offerto loro dai Lotofagi, i Greci non vogliono più riprendere il cammino, ma vogliono restare fermi lì dove si trovano (*ménein*). Alla varietà e dinamicità del tempo e dello spazio del viaggio si oppone in questo caso l'eterno presente della terra dei Lotofagi, che trattiene chiunque vi approdi, bloccandolo sia nella dimensione spaziale perché nessuno vuole più andar via, sia in quella temporale perché vi si perde memoria del passato e del futuro.

L'oblio è quindi uno dei mezzi magici più efficaci e temibili per trattenere qualcuno presso di sé: se in più punti dell'*Odissea*, il ritorno impedito dagli dei è espresso dall'immagine degli dei che 'legano' il cammino⁴⁵, sicuramente i vincoli dell'oblio rappresentano per Odisseo il pericolo più grande. Dimenticare il proprio passato – cioè Itaca – significa infatti per lui non solo cancellare la propria origine, ma anche la meta del suo percorso.

Ma torniamo al mondo dei morti. Oblio infuso dal mondo dei morti e legami con cui gli inferi bloccano chi vi entra, si richiamano a vicenda anche in un racconto ben noto, tramandatoci da Apollodoro⁴⁶ in una forma particolarmente interessante. Teseo e Piritoo erano scesi nell'Hades⁴⁷ con il sacrilego intento di rapire Persefone:

Θησεὺς δὲ μετὰ Πειρίθου παραγενόμενος εἰς Ἄιδου ἔξαπατᾶται, καὶ ὡς ξενίων μεταληψομένους πρῶτον ἐν τῷ τῆς Λήθης εἶπε καθεσθῆναι θρόνῳ, ᾧ προσφύεντες σπείρας δρακόντων κατείχοντο. Πειρίθους μὲν οὖν εἰς Ἄιδονέα δεθεῖς ἔμεινε, Θησεῖα δὲ Ἡρακλῆς ἀναγαγὼν ἔπεμψεν εἰς Ἀθήνας.

Teseo con Piritoo scende nell'Ade, e qui cade in un tranello: Ade li invita a banchetto come ospiti e li fa sedere sul trono del Lete, al quale essi rimangono attaccati e trattenuti da spire

⁴⁴ *Od.* 9. 94-104 (trad. PRIVITERA 1983): τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιθεῖα καρπὸν, / οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἦθελεν οὐδὲ νέεσθαι, / ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι λωτοφάγοισι / λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι. / τοὺς μὲν ἐγὼν ἐπὶ νῆας ἄγον κλαίοντας ἀνάγκη, / νηυσὶ δ' ἐνὶ γλαφυρήσιν ὑπὸ ζυγὰ δῆσα ἐρύσσας. / αὐτὰρ τοὺς ἄλλους κελόμην ἐρήρας ἐταίρους / σπερχομένους νηῶν ἐπιβαινέμεν ὠκειῶν, / μὴ πῶς τις λωτοῖο φαγὼν νόστοιο λάθηται. Vd. PAGE 1973, pp. 16 ss.

⁴⁵ *Od.* 4. 380 = 469 s: ἀλλὰ σύ πέρ μοι εἶπέ, θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι, / ὅς τις μ' ἀθανάτων πεδὰ καὶ ἔδησε κελεύθου «Ma tu dimmi (gli dei fanno tutto), / quale immortale mi inceppa e mi ha impedito il cammino»; *Od.* 5. 383 ss.: αὐτὰρ Ἀθηναίη, κόρη Διός, ἄλλ' ἐνόησεν: / ἦ τοι τῶν ἄλλων ἀνέμων κατέδησε κελεύθους, / παύσασθαι δ' ἐκέλευσε καὶ εὐνηθῆναι ἅπαντας. «Ma Atena, la figlia di Zeus, pensò un'altra cosa: / impedì agli altri venti il cammino, / a tutti ordinò di cessare e placarsi»; *Od.* 10. 20 s.: δῶκε δέ μ' ἐκδείρας ἀσκὸν βοῶς ἐννεωροιο, / ἔνθα δὲ βυκτᾶων ἀνέμων κατέδησε κέλευθα. «[Eolo] un otre mi diede, scuoiatolo da un bue di nove anni, / e vi costrinse le rotte dei venti ululanti».

⁴⁶ [Apollod.] *Epit.* 2. 24.

⁴⁷ Numerose le fonti a tale proposito: Paus. 10. 29. 3; [Apollod.] 2. 5. 12; Diod. Sic. 4. 64. 4.

serpentine. Piritoo rimase prigioniero nell'Ade, mentre Teseo fu riportato sulla terra da Eracle che lo rimandò ad Atene⁴⁸.

È questo un passo che appare particolarmente denso ai nostri occhi. Vi si intrecciano, in una pur scarna narrazione, numerose tematiche che concorrono a delineare l'immagine dell'aldilà come un regno che avvince indissolubilmente a sé chi vi entra: affiorano il motivo del cibo dei morti, che – com'è noto – non si deve consumare, pena il restare negli inferi⁴⁹; l'infrazione del divieto di sedersi nell'aldilà⁵⁰, l'oblio, l'immobilità e l'inganno.

Analizziamoli con ordine. Innanzitutto vi è una connessione esplicita tra il trono che immobilizza eternamente e il tema della dimenticanza: il sedile offerto da Hades è in Apollodoro (e in nessuna altra fonte) il Seggio dell'Oblio. O per meglio dire, la dimenticanza che esso infonde ha l'effetto di paralizzare ogni azione, situazione che si può esprimere anche attraverso l'immagine di nodi inestricabili fatti di spire serpentine. Il *thrónos* incantato di Hades è l'esatto omologo del potere della sua sposa: entrambi avvincono a sé inesorabilmente provocando la perdita di ogni memoria. Al seggio viene quindi attribuita metonimicamente una modalità di azione che appartiene all'intero aldilà. Per Apollonio Rodio⁵¹ ad esempio, i legami che avvolgono Teseo condividono invece un'altra qualità del mondo di Hades, l'invisibilità: è un *ádelos desmós* che incatena l'eroe ateniese all'aldilà.

Non è superfluo a questo punto notare che l'azione del dio che regna sui morti è qualificata nel testo di Apollodoro come un inganno (*ἐξαπατάται*): i legami stanno a significare efficacemente l'astuzia dolosa di Hades, con la quale imprigiona i suoi ospiti, facendo finta di accoglierli con generosità⁵². Il dio dei morti è quindi un dio non solo implacabile, ma anche astuto e ingannatore. Questa duplicità del signore dell'oltretomba è perfettamente espressa dall'atteggiamento del custode degli inferi, il mostruoso cane Cerbero: questo, com'è noto, scodinzola a chi entra nell'Hades, ma non permette a nessuno di uscire nuovamente⁵³. E proprio allo stesso atteggiamento dobbiamo ricondurre gli epiteti⁵⁴ del dio dei morti che fanno riferimento alla sua ospitalità, che ci parlano in realtà di un'accoglienza che si confonde facilmente con la prigionia. Anche nel rapimento di Persefone, Hades agisce di nascosto, attraendo dapprima la fanciulla con il bellissimo fiore di

⁴⁸ Trad. CIANI 1996.

⁴⁹ Sul cibo dei morti vd. RAFFAELLI 1985.

⁵⁰ Sul divieto di sedersi negli inferi, che ritroviamo anche nella *fabella* di Cupido e Psiche (Apul. *Met.* 6. 19) vd. DEONNA 1931. Ritengo tuttavia che la pericolosità del sedersi negli inferi nasconda anche una correlazione col tema del banchetto o della consumazione del cibo nel mondo dei morti. Anche nell'episodio di Psiche, infatti, il divieto di sedersi va di pari passo con l'ammonizione a non mangiare quanto le viene offerto da Proserpina.

⁵¹ A.R. 1. 102.

⁵² Per la metafora dell'intelligenza espressa da concreti *desmoí* vd. DETIENNE - VERNANT 1974 cap. 5.

⁵³ Hes. *Th.* 691 ss.

⁵⁴ *Polydégmon* in *H.Hom.Cer.* 17. 31 etc.; *pándokos* in Aesch. *Sept.* 860.

Narciso (la cui etimologia richiama il torpore, *nárke*⁵⁵), che cela in realtà un inganno (*δόλον*)⁵⁶ sotto le spoglie innocue di un bel gioco (*καλὸν ἄθυρμα*); in seguito offrendo alla giovane sposa, proprio prima del ricongiungimento con la madre, il chicco di melagrana che la obbligherà a trascorrere parte dell'anno sotto terra⁵⁷. Allo stesso quadro culturale – seppure fortemente trasformato dalla dimostrazione filosofica – ci rimanda inoltre anche la bizzarra discussione platonica del nome del dio: in questo passo Socrate espone a Ermogene la convinzione che Hades derivi da *eidénai*. Hades è infatti un potente *sophistés*⁵⁸ che tiene avvinte a sé le anime col più forte dei legami, e questo può essere solo il desiderio di sapienza, proprio come un filosofo⁵⁹ seduce le anime desiderose di bellezza. Non ci stupisce quindi che sia proprio Sisifo, un eroe della *métis*, uno dei pochissimi che riesce ad uscire con un inganno dal regno di Hades: solo chi è straordinariamente furbo può battere il dio che, prima o poi, riesce ad averla vinta su tutti.

Quelli stretti da Hades intorno alle sue vittime sono dunque legami ingannevoli e fortissimi, catene fatte di astuzia e inganno. La contiguità e intercambiabilità tra le categorie di legame, astuzia e inganno è evidente in un'altra versione della storia di Sisifo, quella trasmessaci da Ferecide⁶⁰. Qui i due elementi si fondono e si richiamano l'un l'altro: si tratta di una variante in cui Sisifo riesce non solo ad ingannare Persefone con la propria scaltrezza, ma anche ad incatenare niente meno che Thanatos in persona.

Διὸς τὴν Ἀσωποῦ θυγατέρα Αἴγιναν ἀπὸ Φλιοῦντος εἰς Οἰνώνην διὰ τῆς Κορίνθου μεταβιβάσαντος, Σίσυφος ζητοῦντι τῷ Ἀσωπῷ τὴν ἄρπαγὴν ἐπιδεικνύει τέχνη, καὶ διὰ τοῦτο ἐπεσπάσατο εἰς ὄργην καθ' ἑαυτοῦ τὸν Δία. Ἐπιπέμπει οὖν αὐτῷ τὸν Θάνατον. Ὁ δὲ Σίσυφος αἰσθόμενος τὴν ἔφοδον, δεσμοῖς κρατεροῖς ἀποδεσμοῖ τὸν Θάνατον. Διὰ τοῦτο οὖν συνέβη οὐδένα τῶν ἀνθρώπων ἀποθνήσκειν, ἕως ἂν αὐτὸν Ἄρης τῷ Θανάτῳ παρέδωκε, καὶ τὸν Θάνατον τῶν δεσμῶν ἀπέλυσε· πρὶν ἢ δὲ ἀποθανεῖν τὸν Σίσυφον, ἐντέλλεται τῇ γυναικὶ Μερόπῃ, τὰ νενομισμένα μὴ πέμπειν εἰς Ἄδου. Καὶ μετὰ χρόνον οὐκ ἀποδιδούσης τῷ Σισύφῳ τῆς γυναικὸς, ὁ Ἄρης πυθόμενος, μεθήσιν αὐτὸν, ὡς τῇ γυναικὶ μεμψόμενον. Ὁ δὲ εἰς Κόρινθον ἀφικόμενος, οὐκ ἔτι ὀπίσω ἄγει, πρὶν ἢ γηραιὸν αὐτὸν ἀποθανόντα κυλιδεῖν ἠνάγκασεν εἰς Ἄδου λίθον, πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἀποδράναι.

⁵⁵ Il rapporto non è dato per certo da CHANTRAINE 1968, s.v. *νάρκισσος*, ma vd. BADER 1993.

⁵⁶ *H.Hom.Cer.* 8; vd. CARASTRO 2005, p. 82.

⁵⁷ *H.Hom.Cer.* 370 ss.

⁵⁸ *Plat. Crat.* 403e.

⁵⁹ *Plat. Crat.* 404a.

⁶⁰ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 119.

Dal momento che Zeus portò Egina, figlia di Asopo, da Fliunte a Enoe passando per Corinto, Sisifo svelò con abilità il rapimento ad Asopo che la cercava e per questo si attirò l'ira di Zeus. Dunque gli inviò Thanatos. Ma Sisifo, accortosi dell'assalto, legò stretto Thanatos con forti catene. Perciò successe che non moriva nessun uomo, finché Ares non lo consegnò a Thanatos e non sciolse Thanatos dalle catene; ma prima di morire Sisifo ordinò alla moglie Merope di non mandare all'Ade le offerte consuete. E dopo un po' di tempo, poiché la moglie non tributava (ciò che era dovuto), Ade, informatosi, lo lasciò andare per rimproverare la moglie. Ma lui, giunto a Corinto, non tornò più indietro, prima di morire in tarda età lo costrinse a rotolare nell'Ade la pietra per impedirgli di fuggire di nuovo.

La versione di Ferecide è purtroppo l'unica, a parte un ancor scarso accenno di Apollodoro, a fornirci una narrazione distesa dell'ultimo inganno di Sisifo⁶¹. L'invio di Thanatos compare in questo caso come punizione per la delazione dell'eroe ai danni di Zeus, mentre la punizione oltremondana si aggiunge in un secondo momento. Non è questa l'unica versione conosciuta: in Apollodoro il tradimento di Zeus da parte di Sisifo⁶² è la causa diretta della punizione nell'aldilà. In Ferecide invece questa è determinata dal fatto che Sisifo attraverso un imbroglio si è sottratto al primo castigo per ben due volte, legando Thanatos e raggirando Persefone. La sequenza dell'inganno è quindi duplicata: nella prima, il raggio è ordito ai danni del *daímon* stesso della morte, che viene incatenato; nella seconda l'astuzia è rivolta contro la regina delle ombre, che Sisifo persuade con parole ingannevoli.

Non sarà difficile riconoscere che, in entrambi i casi, Sisifo utilizza le armi dei suoi antagonisti e che proprio per questo motivo egli riesce almeno in un primo momento a vincere la sua battaglia con le divinità della morte. Incatenando Thanatos, Sisifo gli ritorce contro proprio il legame con cui l'oltretomba e le divinità che vi regnano avvincono gli uomini: se il Plutone di Luciano lega gli uomini a sé, Sisifo riesce a incatenare la morte stessa, secondo un motivo folklorico assai diffuso⁶³, nel quale un personaggio caratterizzato da straordinaria astuzia riesce a rimandare la propria morte, facendosi beffe della Morte stessa o del Diavolo.

Nel secondo caso Sisifo utilizza un espediente, per così dire, verbale, persuadendo Persefone a lasciarlo momentaneamente uscire. Se nell'oltretomba di solito si entra facilmente, ma non si esce più, l'eroe capovolge questa regola, riuscendo a uscirne senza farvi ritorno, almeno fino a che non

⁶¹ Per un'analisi semiotica del testo di Ferecide vd. PELLIZER 1991, pp. 124 ss.

⁶² [Apollod.] 1. 9. 3: κολάζεται δὲ Σίσυφος ἐν Ἄιδου πέτρον ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ κυλίων, καὶ τοῦτον ὑπερβάλλειν θέλων οὗτος δὲ ὠθούμενος ὑπ' αὐτοῦ ὠθεῖται πάλιν εἰς τοῦπίσω. τίνει δὲ ταύτην τὴν δίκην διὰ τὴν Ἄσωποῦ θυγατέρα Αἴγιαν ἀρπάσαντα γὰρ αὐτὴν κρύφα Δία Ἄσωπῶ μνηῦσαι ζητοῦντι λέγεται. «Nell'Ade Sisifo è punito così: con le mani e con la testa fa rotolare un masso e cerca di spingerlo in alto; ma il masso, da lui sospinto, è respinto di nuovo all'indietro. Egli viene punito così a causa di Egina figlia di Asopo: Zeus, si dice, l'aveva rapita di nascosto, e Sisifo lo aveva rivelato ad Asopo che andava cercandola» (trad. CIANI 1996).

⁶³ THOMPSON 1966, s.v. Z 111. 1-211. 2. 2.

sia veramente suonata la sua ora. Sisifo riesce quindi ad eludere con la sua straordinaria astuzia l'ospitalità degli dei inferi, che, come abbiamo mostrato, è un'accoglienza assai pericolosa, a metà tra ospitalità e prigionia. Il racconto di Ferecide è, quindi, interamente giocato sulle tematiche, strettamente correlate, di legame e astuzia, che si richiamano l'un l'altra, e le amplifica, raddoppiando il motivo dell'inganno in due sequenze parallele.

3. PERCORSI IMMOBILI

Dobbiamo a questo punto domandarci quale ruolo svolga all'interno di questo testo la ben nota punizione di Sisifo, per trarne anche conclusioni più strettamente riguardanti il nostro tema. Secondo C. Sourvinou-Inwood⁶⁴, la fatica senza fine di Sisifo rappresenta sotto diversi aspetti una punizione adeguata alla sua colpa: il suo castigo si presenta come un perfetto contrappasso per aver tentato di passare dal mondo degli inferi al mondo terreno, cioè dal basso verso l'alto. Spingendo il masso verso un'altura dalla quale è inesorabilmente destinato a cadere, Sisifo è costretto a ripetere questo movimento e a subirne di volta in volta incessantemente il fallimento. Ciò alluderebbe precisamente, secondo la studiosa, all'impossibilità di passare da un mondo all'altro, e in ultima analisi di vincere la morte.

La spiegazione di C. Sourvinou-Inwood coglie certamente un tratto importante del castigo di Sisifo. Riteniamo tuttavia che essa si possa approfondire, contestualizzando meglio gli scarni testi che abbiamo a disposizione all'interno della cultura antica, perché nella sua formulazione questa interpretazione indulge forse a una certa tendenza ad individuare un simbolismo che non sembra particolarmente sottolineato dalle fonti. Per parte nostra intendiamo concentrarci per prima cosa sulla spiegazione di Ferecide, che ci fornisce un'interpretazione estremamente interessante: a suo parere, Sisifo viene condannato a rotolare il masso «perché non possa più fuggire (dall'aldilà)». La fatica inutile è quindi interpretata come mezzo che blocca l'eroe per sempre nell'oltretomba. L'opinione espressa da Ferecide, pur semplificando nella sua sinteticità quello che doveva essere un complesso nucleo di racconti, risulta di grande importanza perché interpreta la fatica senza senso come espressione di una situazione di blocco ed *aporía* dalla quale è impossibile uscire. L'eterno e ciclico movimento tra due punti rappresenta infatti la vanificazione di ogni movimento: è un'oscillazione circolare e periodica che non produce alcuno spostamento, perché non perviene a nessun punto di arrivo definitivo e differente dal punto di partenza. Quella di Sisifo è sì una roccia che si muove, ma solo per ritornare al punto di partenza. Rotola incessantemente, ma il suo moto è comunque la negazione di qualunque spostamento. Gli aggettivi che la qualificano, infatti, hanno

⁶⁴ SOURVINOU-INWOOD 1986, p. 52 s.

spesso nei poeti latini il prefisso *re-* che indica appunto un movimento diretto all'indietro, verso il punto di partenza o al contrario⁶⁵, a sottolineare l'impossibilità che essa assuma una nuova posizione e al contempo la presenza in essa di una personalità quasi animata. La fatica di Sisifo proprio per la sua assenza di *télos* è l'immagine di una sostanziale fissità.

È un altro racconto proveniente dalla Grecia antica a mostrarci proprio che il movimento incessante e ciclico è equivalente all'immobilità e, più specificatamente, all'immobilità della pietra. Si tratta della storia della volpe di Teumesso, inviata da Dioniso a devastare la regione di Tebe⁶⁶, dalla quale – secondo la versione di Apollodoro – esigeva persino un tributo in vite umane. Era destino che nessun uomo riuscisse a raggiungere e catturare la volpe a causa della sua incredibile velocità: per questo motivo i Tebani, per liberarsi dal flagello, ricorsero ad un altro animale dotato di poteri magici, il cane di Procri. Questa prodigiosa bestia, dono di Artemide⁶⁷ o di Minosse⁶⁸, avrebbe battuto chiunque nella corsa. Si trovano quindi a confronto la volpe più rapida nella fuga e il cane più veloce nell'inseguimento. La conclusione della vicenda la lasciamo alle parole di Cefalo, marito di Procri, nelle *Metamorfosi* di Ovidio⁶⁹:

Collis apex medii subiectis inminet arvis:
 tollor eo capioque novi spectacula cursus,
 quo modo deprendi, modo se subducere ab ipso
 vulnere visa fera est; nec limite callida recto
 in spatiumque fugit, sed decipit ora sequentis
 et redit in gyrum, ne sit suus inpetus hosti:
 inminet hic sequiturque parem similisque tenenti
 non tenet et vanos exercet in aera morsus.
 ad iaculi vertebar opem; quod dextera librat
 dum mea, dum digitos amentis addere tempto,
 lumina deflexi. revocataque rursus eodem
 rettuleram: medio (mirum) duo marmora campo
 adspicio; fugere hoc, illud captare putares.
 scilicet invictos ambo certamine cursus
 esse deus voluit, si quis deus adfuit illis.

⁶⁵ Ov. *Met.* 4. 460 (*rediturum saxum*); Ov. *Ib.* 191 (*revolubile pondus*); Sen. *Med.* 747 (*remeabile saxum*). Per il valore del prefisso *re-* vd. *Oxford Latin Dictionary* s.v. *re-*.

⁶⁶ [Apollod.] 2. 4. 6-7; Paus. 9. 19. 1; Ov. *Met.* 7. 786-793.

⁶⁷ Ov. *Met.* 7. 755.

⁶⁸ [Apollod.] 2. 4. 7.

⁶⁹ Ov. *Met.* 7. 780-793.

C'era un colle in mezzo ai campi, dalla cui cima si dominava la campagna circostante. / Salii fin là e contemplai lo spettacolo di quell'inseguimento straordinario in cui la fiera [scil. la volpe] ora sembrava essere acciuffata, ora sottrarsi a stento ai morsi che già la raggiungevano. L'astuta bestia non correva procedendo in linea retta, ma ingannava il cane che l'inseguiva col muso proteso, curvando bruscamente, perché il nemico non potesse sfruttare la rincorsa. Questo però non la mollava, e non permetteva che la distanza si allungasse: eppure, pur sembrando di raggiungerla, non la raggiungeva e protendeva vanamente nell'aria le zampe. A questo punto intendevo ricorrere all'aiuto del giavellotto: mentre lo libravo nella destra, mentre cercavo di afferrare con le dita la correggia, distolsi per un attimo lo sguardo, per poi riportarlo subito al punto che mi interessava. Ed ecco, vidi una cosa stupefacente: in mezzo al campo stavano due pietre che sembravano l'una fuggire l'altra latrare. È evidente che un dio, se veramente un dio si occupa di queste cose, volle che nessuno dei due soccombesse nella gara di corsa⁷⁰.

La corsa senza fine dei due animali non può avere nessuna conclusione, perché, essendo entrambi gli esemplari migliori del loro genere, nessuno potrà mai avere la meglio sull'altro. L'impossibilità di portare a termine l'inseguimento produce una situazione di *aporía*, quindi di staticità, nonostante l'apparente dinamicità della corsa. L'intervento decisivo del dio ferma per sempre nella roccia proprio questa immobilità dell'azione. Agli occhi stupefatti di Cefalo compaiono infatti non più due creature viventi, ma la loro immagine immobile in pietra. Il movimento senza fine trapassa nella rigidità della pietra senza soluzione di continuità. Non si tratta però qui – o almeno non solo – di opposizione tra movimento e immobilità: piuttosto la trasformazione in pietra si attua sulla base dell'analogia tra la fissità della roccia e il blocco dell'azione prodotto dalla completa parità tra i due concorrenti, nessuno dei quali riesce a vincere l'altro. La pietra insomma non ferma il movimento, ma al contrario è il blocco del movimento che produce l'immobilità della pietra. Il blocco dell'azione, prodotto dalla sua incompiutezza, equivale alla fissità delle statue, proponendo nella metamorfosi un rapporto di analogia rispetto all'originale, e non di opposizione.

Attraverso questo raffronto speriamo di avere chiarito meglio il legame tra fatica inutile, *aporía* dell'azione, e conseguente blocco della stessa. Possiamo ora cercare di applicare queste conclusioni alla punizione di Sisifo: anche il movimento incessante che egli deve effettuare – ciclico e senza fine – equivale ad una sostanziale fissità. In particolare nella versione di Ferecide, l'idea di immobilità veicolata dal castigo di Sisifo si presenta come adeguato contrappasso sia del tentativo di fuggire dall'Hades (come probabilmente anche in Alceo), sia dell'incatenamento di Thanatos. Se chiunque entri negli inferi, come abbiamo visto, è immobilizzato da un legame invisibile e tenacissimo, questo è tanto più accentuato nella vicenda di Sisifo: le potenze inferie lo

⁷⁰ Trad. FARANDA VILLA 1994.

immobilizzano per sempre affinché egli non possa più sfuggire. Il suo castigo tuttavia non assume l'aspetto di un incatenamento materiale che provoca una totale inerzia, ma piuttosto si presenta come un moto ciclico e senza risultato che costituisce la peculiare forma della sua punizione, quella dell'atto vano. L'azione inutile è quindi l'immagine concreta del potere del mondo dell'aldilà di rendere inerte tutto ciò che vi entra.

4. FRONTIERE DI PIETRA

Ci dobbiamo ora interrogare su quali valori simbolici della pietra affiorino nel castigo di Sisifo, cioè indagare il motivo per cui Sisifo sia condannato a rotolare proprio una roccia. Ci sembra che sotto questo rispetto la caratteristica fissità della pietra assuma un ruolo centrale: per quanto l'eroe si sforzi, il masso ritorna infatti sempre alla posizione di partenza, svelando la sua natura di elemento inamovibile. Senza dubbio l'immobilità della pietra è un'osservazione scaturita dall'osservazione empirica, tuttavia questo dato è stato rielaborato attribuendo ad esso determinati significati all'interno del codice culturale. Dobbiamo innanzitutto ricordare la contiguità tra l'elemento della pietra e la sfera dell'aldilà, che è già stata da tempo oggetto di importanti studi. J.-P. Vernant ha trattato questo tema in un saggio⁷¹ incentrato sul *kolossós*: questo masso grezzo, talvolta appena sbizzato, rappresenta il tentativo di fissare al cenotafio la *psyché* del defunto che vagherebbe altrimenti in uno spazio liminare a causa della mancanza di sepoltura⁷². In questo contesto la prossimità tra pietra e morte si basa soprattutto sui caratteri di freddezza, inerzia, insensibilità e immobilità che la contrappongono alla vita⁷³.

Tuttavia, pur senza dimenticare le conclusioni di J.-P. Vernant, intendiamo mettere in evidenza un aspetto ancora diverso dei significati culturali veicolati dall'elemento della pietra all'interno della storia di Sisifo, forse più pertinente al contesto della nostra storia. Come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, la storia di Sisifo ha il suo momento centrale nel riuscito tentativo da parte dell'eroe di fuggire dall'Hades e varcare in senso contrario il confine segnato dal fiume Acheronte: Sisifo è soprattutto colui che è tornato su dagli inferi, e che ha così varcato il confine dell'aldilà in direzione opposta a quanto è normalmente concesso. La trasgressione compiuta da Sisifo è, cioè, rappresentata dall'aver superato con l'inganno un limite che dovrebbe essere invalicabile: l'eroe è colui che, come dice Alceo, «ha varcato [per due volte] l'Acheronte».

Queste considerazioni ci rimandano ad un valore della pietra ben attestato nella cultura antica, cioè l'uso delle pietre come *hóroi*, ovvero segni di confine posti tra i territori di due *póleis* o a

⁷¹ VERNANT 1965, pp. 219- 230.

⁷² VERNANT 1965, p. 229.

⁷³ VERNANT 1965, p. 226 s.

dividere le proprietà private⁷⁴. Anche il confine dell'aldilà si presentava segnato da pietre che delimitano il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Nella stessa *Odissea* ad esempio, il limite dell'Hades è rappresentato da una roccia (πέτρην) alla confluenza di Cocito e Piriflegetonte nell'Acheronte. È qui che Odisseo deve fermarsi per compiere la sua offerta ai defunti e parlare con Tiresia. E quando le anime dei pretendenti entrano nell'Hades nella seconda *Nekyia*, nel loro percorso verso l'aldilà sorpassano una 'pietra bianca'⁷⁵ posta all'ingresso degli inferi. Anche il primo punto di approdo al di là della comica palude di sterco di Aristofane è un luogo chiamato la 'pietra secca' (Παρά τὸν Αὔαινου λίθον)⁷⁶.

La connessione tra pietra e confine è testimoniata anche da uno dei pochissimi racconti di metamorfosi trasmessoci da Omero: il dio Posidone pietrifica la nave dei Feaci, che ha trasportato Odisseo ad Itaca⁷⁷ contro il suo volere:

νῦν αὖ Φαιήκων ἐθέλω περικαλλέα νῆα
 ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ
 ῥαῖσαι, ἴν' ἤδη σχῶνται, ἀπολλήξωσι δὲ πομπῆς
 ἀνθρώπων, μέγα δέ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι.

Ma ora la bellissima nave dei Feaci, che torna / dal viaggio di scorta sul fosco mare, voglio / spezzarla, perché si fermino e smettano d'accompagnare / gli uomini, e voglio avvolgere la città d'un gran monte⁷⁸.

Ciò che provoca l'ira di Posidone è quindi la funzione di collegamento svolta dai Feaci. Nell'*Odissea* gli abitanti di Scheria mostrano infatti i caratteri di un popolo liminare – sono infatti definiti *éschatoi*⁷⁹ – quali la commensalità con gli dei⁸⁰. Rispetto agli altri popoli incontrati da Odisseo, essi presentano tuttavia una spiccata vocazione di traghettatori, che li porta ad entrare in contatto con il mondo dei comuni mortali. Con la sua mineralizzazione, la nave dei Feaci segna quindi la definitiva rottura della comunicazione con il resto dell'umanità, causata dalla trasgressione della volontà del dio. La nave pietrificata segna dunque chiaramente il limite posto da Posidone a questa gente di marinai: d'ora in poi la gente di Alcinoos e i comuni umani non entreranno più in contatto, generando così una separazione tra il mondo favoloso dei navigatori di Scheria da quello

⁷⁴ DAVERIO ROCCHI 1988, p. 26 ss., 53 ss.; cfr. WADE-GERY 1932, che interpreta però gli *horoi* come 'sorveglianti' dei confini e GERNET 1968, p. 307 ss.

⁷⁵ *Od.* 24. 11: πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην.

⁷⁶ *Ar. Ran.* 194.

⁷⁷ *Od.* 13. 154-184.

⁷⁸ *Od.* 13. 149-153.

⁷⁹ *Od.* 6. 205.

⁸⁰ *Od.* 7. 201 ss.

della comune umanità. L'inamovibilità di questo segno di confine è messa particolarmente in risalto nella descrizione del momento della pietrificazione:

τῆς δὲ σχεδὸν ἦλθ' ἐνοσίχθων,
ὅς μιν λάαν ἔθηκε καὶ ἐρρίζωσεν ἔνερθε
χειρὶ καταπρηνεὶ ἐλάσας· ὁ δὲ νόσφι βεβήκει.
οἱ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον
Φαίηκες δολιχήρετμοι, ναυσικλυτοὶ ἄνδρες.
ὦδε δέ τις εἴπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον·
“ὦ μοι, τίς δὴ νῆα θοὴν ἐπέδησ' ἐνὶ πόντῳ
οἴκαδ' ἐλαυνομένην; καὶ δὴ προὔφαίνετο πάσα”.

Le fu accanto lo Scuotiterra, / che la fece di sasso e al fondale la radicò, col palmo della mano premendola: e già era lontano. / Parole alate dicevano essi l'un l'altro, i Feaci dai lunghi remi, navigatori famosi. / E qualcuno diceva guardando l'altro così: / “Ahimé, chi incatenò nel mare la nave veloce/ sospinta dai remi? Essa si vedeva già tutta”⁸¹.

L'imbarcazione, trasformata in pietra, è concepita come un oggetto 'legato' (il verbo utilizzato è di nuovo πηδάω) in vincoli di materia inerte e immobile, che la fanno apparire 'radicata' al fondo marino. È chiaro che in questo caso sussiste un'opposizione tra l'immobilità della nave, fermata dall'incantesimo di Posidone, e la straordinaria velocità dalla quale sono caratterizzate le imbarcazioni dei Feaci: queste sono infatti descritte come veicoli magici che, senza bisogno di timone, seguono la rotta guidate solo dal *nóos* degli uomini senza mai temere la distruzione da parte di tempeste⁸². Tuttavia, questo legame esprime soprattutto la fissità del limite che d'ora in poi separerà gli umani dai Feaci.

Chiudiamo ora il nostro *excursus* tornando alla pietra di Sisifo. Se uno dei tratti distintivi della storia dell'eroe consiste nell'aver varcato il confine dell'Acheronte nella direzione non consentita, dal basso verso l'alto, l'inutile tentativo di spostare il masso potrebbe riferirsi appunto all'impossibilità di varcare o spostare nuovamente il confine che separa l'oltretomba dal mondo dei viventi. In questo contesto, inoltre, la peculiare tipologia di azione inutile e senza senso alla quale Sisifo è condannato assume un valore ben specifico all'interno della rappresentazione greca dell'aldilà: impedire l'ascesa frustrandola continuamente rappresenta una modalità di azione del mondo infero, che si rivela funzionale al fine di bloccare l'eroe nell'aldilà. La punizione di Sisifo si

⁸¹ *Od.* 13. 162-169 (trad. PRIVITERA 1983).

⁸² *Od.* 13. 147-152.

presenta pertanto sia come immagine del fallimento di una prova eroica segnata dalla *hybris* – la fuga dai legami della morte – sia come rappresentazione di un peculiare aspetto del mondo degli inferi, quello di un mondo che blocca e imprigiona chi vi entra.

Doralice Fabiano
 Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 Facoltà di Lettere e Filosofia
 Via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: doralicefabiano@libero.it

BIBLIOGRAFIA

BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di Antropologia e Letterature Classiche*, Torino 2000.

BRILLANTE 1983: C. Brillante, *L'eoia di Mestra nel catalogo esiodeo*, «Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici» 10-11 (1983), pp. 9-63.

BRILLANTE 1997: C. Brillante, *Sisifo*, in *Enciclopedia Oraziana*, vol. 2., Roma 1997, pp. 488-489.

CARASTRO 2005: M. Carastro, *La cité des Mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2005.

CHANTRAINE 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1968.

CIANI 1998: M.G. Ciani (trad.), *Apollodoro. I miti greci*, a cura di P. Scarpi, Milano 1998².

CONDELLO 2003: F. Condello, *Sisifo, la ricchezza e la morte: osservazioni e ipotesi sui vv. 699-730 dei Theognidea*, «Lexis» 21 (2003), pp. 117-127.

DAVERIO ROCCHI 1988: G. Daverio Rocchi, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988.

DETIENNE - VERNANT 1974: M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (ed. or. *Les ruses de l'intelligence: la metis des Grecs*, Paris 1974), trad. it. Roma-Bari 1999³.

FARANDA VILLA 1994: G. Faranda Villa (trad.), *Ovidio. Le Metamorfosi*, introd. di G. Rosati, note di R. Corti, 2 voll., Milano 1994.

FERRARI 1989: F. Ferrari (cur.), *Teognide. Elegie*, Milano 1989.

FRAENKEL 1969: H. Fraenkel, *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica* (ed. or. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969²), trad. it. Bologna 1997.

GERNET 1968: L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica* (ed. or. *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968), trad. it. Milano 1983.

GRAF - JOHNSTON 2007: F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual Texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York 2007.

HENDERSON 1983: W.J. Henderson, *Theognis 702-12: the Sisyphus-exemplum*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n.s. 15 (1983), pp. 83-90.

KIRK 1985-1993: G.S. Kirk, *The Iliad. A commentary*, 6 vols, Cambridge 1985-1993.

PAGE 1973: D. Page, *Racconti popolari nell'Odissea* (ed. or. *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge-Massachusset 1973), trad. it. Napoli 1983.

PELLIZER 1991: E. Pellizer, *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991.

PRIVITERA 1983: G.A. Privitera (trad.), *Omero, Odissea*, vol. 3 (libri 9-12), a cura di A. Heubeck, Milano 1983.

RAFFAELLI 1985: R. Raffaelli, *Il convito di pietra: il cibo dei morti da Odisseo a Don Giovanni*, in AA. VV., *Mondo Classico: percorsi possibili*, Ravenna 1985.

THOMPSON 1966: S. Thompson, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, 6 vols, London 1966.

SOURVINOU-INWOOD 1986: C. Sourvinou-Inwood, *Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in Odissey II*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 33 (1986), pp. 37-58.

VAN GRONINGEN 1966: B.A. Van Groningen, *Theognis. Le premier livre édité avec un commentaire*, Amsterdam 1966.

VERNANT 1965: J.-P. Vernant, *Mito e Pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (ed. or. *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris 1965), trad. it. Torino 1978².

WADE-GERY 1932: H.T. Wade-Gery, *Horos*, in *Mélanges Gustave Glotz*, vol. 2, Paris 1932, pp. 877-887.