

CULTI E MITI

dello Stretto di Messina

di Luigi Tripepi



Prefazione a cura dell'autore

"Naufragumque fretum, gemino quod litore pressum/
Ausoniae Siculaeque tenet confinia terrae"
(Ovid., *Met.* XIV, 6-7).

I

Queste pagine vennero scritte da un giovane studioso reggino nel tragico periodo storico compreso fra l'occupazione alleata e la liberazione dal nazifascismo, momento della vita italiana segnato dalla catastrofe nazionale e mondiale a cui avevano condotto i regimi totalitari.

E, proprio nel momento in cui la cultura classica cercava di affrancarsi dalle incrostazioni nefaste della retorica di regime, lo studio del nostro passato più proprio, delle origini storiche e culturali dell'area dello stretto, dei suoi miti costitutivi e della sua epopea di fondazione, divenivano tema vivo e pieno di fascino per una nuova generazione di studiosi, di storici e di filologi, per i quali la ricerca scientifica s'intesseva con la fiducia ritrovata nella dimensione costruttiva del sapere umanistico, nel dialogo pluralistico, nel carattere necessariamente contemporaneo di ogni tematica storiografica.

Studiare e ricercare non era però facile allora, i collegamenti e i legami da una sponda all'altra dello stretto erano garantiti dai mezzi navali della Royal Navy britannica e lo specchio d'acqua dove Odisseo aveva ricercato un altro dei suoi innumerevoli passi (poroi) per il compimento del ritorno (nostos), veniva percorso quotidianamente dalle "zattere" inglesi cariche di studenti e docenti diretti agli atenei di Messina e di Catania. È questo il contesto storico che può aiutare la comprensione della genesi di questo studio, la sua intenzione filologica, la sua passione storiografica e anche la sua impetuosa "fretta" giovanile nel riannodare i fili e la rete delle fonti, delle ricerche compiute, soprattutto fra il XIX e l'inizio del XX secolo in ambito locale, nazionale ed europeo. Le pagine seguenti, redatte ben prima che la cultura italiana si riaprisse alla libera discussione metodologica relativa alle scienze umane e alla storia, avevano indubbiamente assorbito la lezione vichiana e quella crociana nell'approccio alla dinamica degli eventi e alla stessa problematica relazione fra mito e storia, fra sapere mitico e sapere storico².

Miti e culti dello stretto di Messina nell'età classica si proponeva, pertanto, di "tentare di fornire una visione d'insieme ed una linea interpretativa coerente" della storia, della geografia e della cultura del lembo più estremo della "Magna Grecia" e dello stretto di Messina. La base documentaria primaria di tale tentativo ermeneutico erano ovviamente le fonti greco-romane, gli storici e i geografi, i poeti e i naturalisti, oltre che i commentatori epigoni degli autori classici. L'analisi dei miti di fondazione e la narrazione degli accadimenti storici relativi alle vicende più antiche dello stretto e delle *poleis* di Messina e di Rhegion costituiscono il nucleo centrale del testo, da cui si sviluppa l'analisi dell'esperienza del sacro e delle tradizioni cultuali nell'area dello stretto con l'ausilio delle ricerche archeologiche e filologiche sviluppatesi fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Ventesimo secolo.

È da riconoscere il debito del giovane filologo nei confronti del suo maestro Nicola Putorti, figura cardine nella storia della ricerca archeologica reggina, nello studio dei reperti e del loro provvisorio ordinamento nell'allora Museo Civico della città. Di ausilio fondamentale sono anche, evidentemente, i lavori del Pais, del Ciaceri e dell'Orsi, nonché degli studiosi locali calabresi e siciliani.

II

"La via verso nord è esiziale ai naviganti, stretta, storta ed impraticabile; quivi il mare assorbito rumoreggia contro gli alti scogli, tagliato dall'Aonio tridente" (Dionysion, *Oikoumenes Periegesis*, v. 473, Milano, 1937, p. 267).

L'origine e la formazione dello stretto sono il tema iniziale del primo capitolo di *Miti e Culti*, l'autore esamina accuratamente il patrimonio della tradizione latina che, su presupposto dei *mythoi* interni alla tradizione omerica ed esiodea, diffonde ed articola, sia nella trazione storica che nella poesia, l'interpretazione degli antichi sulle origini dello stretto. Ed è inevitabile che il discorso naturalistico e quello storico si intreccino (Omero ed Esiodo) e s'oppongano (Tucidide, Eratostene, Strabone) a quello mitopoietico, ai riferimenti ai miti di fondazione, soprattutto quello di Poseidon-Nettuno e quello di Orione.

Il piano esplicitamente fisico-naturalistico è ben documentato nella letteratura classica dalla chiarezza nell'elenco delle cause (*aitiai*), ma a queste si sovrappone la spiegazione mitopoietica nella determinazione di un evento che diviene simbolico dell'agire divino e della costituzione di un nuovo ordine sul piano della storia e della cultura: il colpo del tridente aonio di Poseidon riunisce e rende coerenti i due livelli della comprensione intorno all'origine.

Diodoro e Strabone concordano nel ritenere che il nome di *Rhegion* denominasse all'inizio lo stretto in quanto tale, ben prima che venisse associato alla *polis* greca sorta sulla costa orientale, e che questo venisse designato come *Porthmos* di Sicilia o, semplicemente, *Porthmos*.

Un frammento di Eforo citato da Strabone [VI, 2, 2], considerato fondamentale sin dalle ricerche del Pais, e poi continuamente posto al centro dell'attenzione della ricerca storiografica informava come Teocle ecista ateniese "presi con sé numerosi Calcidesi dell'Eubea ed alcuni ioni ed anche Dori, di cui la maggior parte erano Megaresi" fondò Naxos da una parte e Hybla dall'altra. Ed è Tucidide che afferma come il culto di Apollo *archegètes* venne importato proprio a Naxos, dove venne edificata un'ara, dove i "theoroi, quando muovono dalla Sicilia, offrono i primi sacrifici" [VI, 3, 1].

Ed è da Naxos che il culto del delfico di Apollo *archegètes* si diffonde nell'area dello stretto, la cui importanza fondamentale è ribadita da Platone nel IV libro della *Politeia* in quanto dio dei padri e del consiglio intorno alla fondazione di una nuova *polis* e, come sottolinea il Ducat: "guide suprême des entreprises coloniales, parce que dieu de la dime et dieu purificateur"³.

La "propaganda delifica"⁴ dei Naxii introdusse il culto apollineo anche in Tauriomenum, rendendola città completamente greca e erigendovi un'ara esistente ancora in epoca romana, secondo la testimonianza di Appiano.

La storia di Rhegion e Messina è lo specchio dei due grandi culti comuni, quello di Artemide Facelite e quello di Apollo Archegete che, dopo una tormentata serie di eventi bellici e storico-politici, conduce le due *poleis* a vivere "étroitement associées", secondo le parole del Vallet⁵; nei riti e nella religiosità.

Entrambi i culti sono legati al mito di Orèse sulle opposte sponde dello stretto che aggiunge ad Apollo l'epiteto di *Kathársios*: "da lui si voleva fondato il tempio reggino di Apollo ed a lui si attribuiva l'istituzione presso il Peloro del culto di Artemide Facelite, il cui simulacro l'eroe avrebbe portato con sé dalla Tauride"⁶.

La purificazione dell'eroe nel fiume Métauros, secondo l'ipotetica localizzazione più recente e attendibile, avrebbe non solo consentito la sua catarsi, l'edificazione del tempio e la diffusione del culto del delfico in una polis che, sotto Dionisio II, verrà chiamata *Phoibia*, ma avrebbe anche assunto la funzione *geopolitica* della presa di possesso del territorio entro i suoi confini tirrenici, oltre i quali s'estendeva la minaccia locrese⁷.

L'importanza del culto d'Apollo a Rhegion è stata giustamente sottolineata sia dal Costabile che dal Vallet, ben al di là di una natura semplicemente locale fu, invece, "lieu géométrique de rencontres, je n'ose dire panhelléniques ou panitaliques, mais qui, en tout cas, dépassent largement le cadre de la polis"⁸.

La storia del rapporto fra Rhegion e Messina è sicuramente quella di un *sinecismo* fra *poleis* che, pur nel mutamento contingente dei rapporti di forza politico-militari, giungono a costituire un'area culturale comune con una stessa radice nell'identità culturale e religiosa.

La colonizzazione dei coloni dell'Eubea e la fondazione delle due città calcidesi sulla rive dello stretto determinano non solo l'evoluzione topografica dei luoghi relativi a questo specchio di mare fra il continente e la Sicilia, ma la presa di possesso simbolica, politica e economica, dei luoghi di comunicazione, dei porti e degli attracchi.

Il *traiectus ad Siciliam* è menzionato per la prima volta nell'iscrizione di Polla: "Ad fretum, ad statuum", come ricorda il Tripepi all'inizio del quarto capitolo del suo testo⁹: "Strabone, descrivendo le famose Colonne d'Ercole, dice che era antico costume di porre al limite delle città tali colonne, come avevano fatto i reggini". Qui inizia l'affascinante mistero archeologico e topografico della sua precisa posizione sul territorio e, insieme a ciò, quella del tempio dedicato a Poseidon, il *Poseidonion*, di cui scrive appunto il grande geografo. Strabone, il cui brano al riguardo rimane essenziale, pone la *Columna Rhegina* vicino al *Poseidonion*, ma tutti i tentativi di localizzazione basati sul calcolo delle distanze fornite da Strabone si sono rivelati parziali ed insufficienti per giungere ad una soluzione topografica definitiva o, comunque, altamente probabile.

Sul piano storico, invece, la presenza di due templi gemelli dedicati a Poseidon, il primo a Capo Peloro, il secondo sul continente, rivela l'importanza fondamentale del mito del dio marino e dei giganti a lui apparentati, Orione e Peloro e la complessa radice eufoica della struttura mitopoietica di riferimento dello stretto¹⁰.

Come nel caso del culto apollineo sulle due sponde, anche la vicenda della *Columna Regia* e del *Poseidonion*, rimanda ad una perfetta simmetria fra le due rive dello stretto: "Chaque rive du détroit, en effet, est en quelque sorte la copie de l'autre, pour certains aspects du paysage, de la toponymie et des cultes"¹¹.

E, infatti, la colonizzazione proveniente dall'Eubea s'impone con il controllo sul piano politico-militare, ma anche occupando lo spazio fisico dell'area dello stretto nominandolo per mezzo del linguaggio: "nommer un espace, c'est définir, mais c'est surtout en prendre possession par la parole"¹².

III

"Fit monstrum horrendum; bifidae fert pondera caudae,
Obscaenique canes confestim ex pectore latrant"
(D. Vitrioli, *Thalia*, Reggio Calabria, 1930).

L'Odisea consegna all'Occidente l'archetipo delle Sirene e, con esso, la terribile ambiguità della loro parola e della loro natura ibrida: "... allà te Seirenes ligure thelgousin acide, / emenai in leimoni: polus d'amph' òsteòphin this/ andròn puthoménon, peri de rinoi/ menáthousi"¹³.

"... Ma le Sirene lo incantano con limpido canto, adagiate sul prato: intorno è un gran mucchio di ossa di uomini putridi con la pelle raggrinzita", Omero, *Odisea*, XII, 44-46, trad. it. di G.A. Privitera, Milano, 1995, p. 355].

Per un errore di prospettiva, ingannato dalla stessa connessione interna al racconto omerico, parte degli autori antichi le ritenevano prossime allo stretto di Messina "... Aux abords du détroit de Messine et du cap Pélôre"¹⁴, ma generalmente erano localizzate nel tirreno, a sud del golfo di Napoli.

Eppure, quest'errore di prospettiva, quasi'abbaglio nella determinazione geografica, ha, forse, proprio una *liaison* con la voce [opa] con cui le stesse Sirene si riferiscono al loro canto, la voce umana: "avec une forte connotation d'harmonie et une fréquente récurrence lorsqu'il s'agit de désigner une voix de femme"¹⁵. D'altra parte, il termine può anche significare "sguardo", "visione": "il s'agit d'un des termes qui rendent compte de la fréquente interférence entre la vision et les mots, qui se produit dans le domaine du langage oraculaire"¹⁶.

Il potere duplice della parola nel pensiero mitico è espressione di una divinità seducente e doppia: *Peitho*, la persuasione. Il carattere ambiguo di questo sapere può mascherare il rovesciamento dal positivo al negativo dei "sortilegi dalle parole di miele"¹⁶ che svelano la parentela inquietante fra le muse e le sirene:

"Sotto la maschera di Thelxinoe, è una delle muse, quella di Thelxiepeia una delle Sirene"¹⁷. La *Peitho* malvagia è espressa con parole "carezzevoli" (*haimylioioi loqoi*), sono le trappole dell'inganno (*apate*), l'analogia fra Muse e Sirene è oppositiva solo riguardo al contenuto del loro sapere¹⁸.

La visione soprannaturale che le Sirene promettono di comunicare al celebre (*kudos*) Odisseo è voce che implica l'ascolto ["op'akoues] e trasmette verità delle cause passate e previsione degli stati futuri del mondo sulla base di un sapere ["*idmen*"] simile sicuramente a quello delle Muse invocate dal poeta dell'Iliade, le figlie di Mnemosyne, un tipo di conoscenza che implica la visione divina [*loida*]¹⁹.

Odisseo "*polúainos*" (glorioso) non è semplicemente "*kleos*", come ha sottolineato Émile Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indo-europee*, il "*kudos*" omerico gli attribuirebbe, una capacità e una potenza di natura quasi magiche²⁰.

Il loro aspetto, che tanto ha dato da scrivere ai mitografi, è appunto ibrido e metamorfico, in ultima analisi permane enigmatico e, proprio per questo, continua ad essere oltremodo seducente. In un brano, incertamente attribuito a Lattanzio Placido, oscuro erudito forse vissuto nel V secolo d. C., le *Seirenes* sono così descritte:

"Le Sirene erano figlie della Musa Melpomene e del fiume Acheloo. Quando Percipia fu rapita da Plutone, si misero alla sua ricerca, e nel non riuscire a trovarla. Per ciò, alla fine, prepararono gli dèi di trasformarle in uccelli, perché potessero continuare a cercarla non solo sulla terra, ma anche in mare. Gli dèi lo concessero, e la ricerca durò a lungo; infine giunsero ad una roccia a picco sul mare, e lo trovarono dimora. Fu loro permesso di continuare a vivere finché si quiddo sul mare, e vi fosse ascoltata. Il loro aspetto era per metà uccelli, per metà vergini, con piedi di gallina. Creavano armonie tutte e tre, una con la voce, una con la tibie, e una con la lira. I marinai che si avvicinavano alle rocce su cui sedute cantavano, attratti dai loro suoni, Ulysse, sfidandole, le spinse alla morte. Mentre passava dinanzi alla loro dimora, turò le orecchie dei compagni perché non le udissero e si fece legare all'albero della nave. In questo modo riuscì a sentire la dolcezza del loro canto e ad evitare il pericolo. Ma il dolore della sconfitta fu per loro così grande che si buttarono in mare e così trovarono la morte. In realtà si trattava di meretrici: dal momento che riducevano in povertà i naviganti, ci s'immaginò che provocassero naufragi. In greco, infatti, si chiamano *Seirenes*, in latino *Traitoriae*, e le adescatrici. In tre modi si può adescare: con il canto, con l'aspetto, con la frequentazione. Se dice che fossero volatili perché gli animali degli amanti mutano velocemente. Per questo le si immagina con zampe di gallina, perché tutto quello che si ottiene sotto la spinta della libidine si disperde. Quanto a Ulysse, il cui nome significa quasi "estraneo a tutto" (*olon xenos*, cioè *omnium peregrinus*), si dice che sia stato lui a spingere alla morte, perché la sapienza è estranea a tutte le lusinghe del mondo" (*Mith. Vat. II*, 123: cf. Kulcsár, 1987, 189s., trad. it. di L. Spina).

D'altronde, è proprio lo stesso nome delle Sirene (*Seirenes*) che, nel suo fascino profondo, ha generato innumerevoli interpretazioni etimologiche e, forse anche per questo, ha conservato quel potere polisemico che illumina, di volta in volta, solo un aspetto di queste potenze demoniche. Roger Caillois attribuisce loro l'epiteto di *seirios* (*ardente, bruciante*) e, in ragione dell'ora del loro agire, le definisce "*Les démons de Midi*", in quanto ora di passaggio, temibile e minacciosa: "heure des morts et de la mort à laquelle la force du soleil dessèche et accable"²¹. È certo che, fra i greci antichi, il loro nome venisse associato a una sorta di ape selvatica [sirén] e non è un caso che le api femmina (*Thries*) sono considerate le inventrici della divinazione, animali sacri (*ierà zoa*) detentrici di sapere sovraumano²². R.B. Onians, nel suo *The Origins of European Thought*²³, traduce il loro nome con "le legatrici" in ragione del rapporto fra *Seirén* e *seirá*, corda, catena.

Le Sirene, pertanto, occupano uno spazio intermedio fra la vita e la morte, spazio che condividono con altre creature ibride come le Arpie o le Erinni, tanto che nell'Elena di Euripide sono presentate come ambasciatrici dirette di Persefone, la regina dell'Adè, vere potenze ctonie, il cui canto, a cui sfuggie Odisseo, diviene grido terribile (*thespesios*)²⁴ e i tragici lo assimilano ai versi dissonanti ed ipnotici della Sfige e delle Erinni, ovvero "canto senza lira" [*aluros Mousa*]²⁵.

Nelle pagine finali del suo studio, Luigi Tripepi esamina accuratamente l'episodio di Sella e Cariddi nell'Odisea omerica e nelle fonti letterarie greco-latine.

Siamo nuovamente di fronte all'animale mitologico, all'ibrido mostruoso, all'elaborazione del mito nei connotati del rovesciamento morfologico della figura e del suo contenuto. Ovvero della *Metamorfosi* (XII, 372 e sgg.) riferisce che Circe, gelosa di Glauco, inquina l'acqua dove la bellissima ninfa è solita immergersi e la metamorfosi mostruosa, provocata dalla maga ingelosita, colpisce la sfera del femminile spiritualizzato, virginale ed apollineo, rovesciandolo in animalità sfrenata ed incontrollabile:

"Cerberos rictus pro partibus invenit illis/
Inquinibus rabie subiectaque terga ferarum
Statuque truncum uteroque exstante coeret"²⁶

Luigi Tripepi, però, rileggendo la versione poetica che dello stesso mito diede il latinista reggino Diego Vitrioli nello "*Xiphias*", ne sottolinea la *pietas* umanistica, per la quale il divino sottrae la ninfa alla luce, ma non al sacro "... et statut nitido de marmore templum"²⁷. L'immagine della ninfa viene preservata dalla "relligio" come ombra del destino tragico, di cui il "monstrum" è lo specchio frantumato, che manifesta solo la potenza ctonia e tellurica del divino.

L'ambiguità tragica della creatura mitica e il suo orrore divengono, pertanto, *ethos* nella relazione al sacro e possono essere ripensate come simbolo del rapporto schioso, ma non necessariamente distruttivo, fra il Mito e la Storia.

Questo piccolo testo, dalle pagine ingiallite di carta velina, scritto nel momento più tragico della storia europea del XX secolo, può indurci a riflettere sulle radici più antiche del nostro presente; e può, forse, contribuire ad allontanare la minaccia che, oggi, non è rappresentata più dalle antiche potenze inferi, bensì dalla moderna *hybris*, dall'odio colpevole e arrogante per il sapere storico che, disprezzando lo studio del passato, svuota in modo inevitabile anche il nostro futuro.

Reggio Calabria, Gennaio 2011

1 Basti pensare al grande dibattito sviluppatosi nella cultura tedesca fra gli anni Venti e gli anni Trenta intorno al ruolo e alla natura della filologia storica e del suo metodo in relazione allo studio del Mito e all'esperienza significativa del sacro: dopo Wilamowitz e la sua *Der Glaube der Hellenen* (1931), apparvero *The Mycenaean origin of Greek Mythology* del Nilsson (1932), *Die Antike Religion* del Kerényi (1940), oltre che *Die Götter Griechenlands* (1933) di W. Otto. L'interpretazione allegorica vichiana del Mito sembrava del tutto messa in questione, le strade del metodo storico divergevano esplicitamente nei loro presupposti epistemologici e rivedevano strenuamente dibattuta la fondazione della "scienza del Mito" e, di conseguenza, l'accettazione o il rifiuto dello storicismo in quanto tale.

2 Cfr. F. Juci, *Mito, Milano*, 1973, pp. 35-38.

3 Cfr. E. Desca, *Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion*, in *Mel. Hell. G. Daux*, Paris, 1974, pp. 98 e sgg.

4 Cfr. J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1972, pp. 11-14.

5 Cfr. G. Vallet, *Rhégion et Zancle*, Paris, 1958, p. 306.

6 Cfr. F. Costabile, *Il culto di Apollo quale testimonianza della tradizione corale e religiosa di Reggio e Messina*, Istituto Bruzio di studi antichi, Reggio Calabria, 1978, in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* T.91, N°2, 1979, p. 527.

7 Cfr. F. Costabile, *op. cit.*, Reggio Calabria, 1978, p. 542.

8 Cfr. G. Vallet, *op. cit.*, Paris, 1958, p. 94.

9 Cfr. *Infra*, p. 25.

10 Cfr. E. Vian, *Les géants de la mer*, in *Revue archéologique*, 2, 1944, pp. 97-117.

11 Cfr. L. Mercuri, *Les Eubéens et la colonne de Rhégion*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* T. 110, N°2, 1998, pp. 551-569.

12 Cfr. M. Gras, *Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion*, Paris, 1995, p. 21.

13 Cfr. J. Bérard, A.C. Blanc, *La plage des Sirenes dans l'Odyssée et la "Cala delle Ossa" du cap Palmuro*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, T.66, 1954, pp. 7-12.

14 Cfr. L. Kahn, *Ulysse, ou la ruse et la mort*, in *Critique*, n° 393, 1980, pp. 127-132.

15 Cfr. A. Iriarte, *Le chant-mirair des Sirenes*, in *Méts. Anthropologie des mondes anciens*, vol. 8, n° 1-2, 1993, p. 154.

16 Cfr. Esch., *Prometh.*, 172.

17 Cfr. M. Detienne, *L'ambiguité della parola*, in *Maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. di A. Fraschetti, Milano, 1992, p. 44.

18 Sulla parentela ambigua fra muse e Sirene, cfr. Apol. Rh., *Argon.*, IV, 892-896.

19 Cfr. A. Iriarte, *op. cit.*, p.155. La studiosa precisa, giustamente, come il radicale puro di "oida" (Io so), *id*, si ritrova in *idein* (vedere).

20 Cfr. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. II, pp. 67 e sgg.

21 Cfr. R. Caillois, *Les démons de midi*, Paris, 1991, pp. 46 e sgg.

22 Cfr. Arist., *St. an.*, 9, 40, 2. Sulle api sacre, cfr. L. Bodson, *Ierà Zoa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion ancienne*, Bruxelles, 1975, pp. 20-43.

23 Cfr. R.B. Onians, *The origins of European Thought*, Cambridge, 1954, p. 368.

24 Cfr. E. Benveniste, *op. cit.*, Paris, 1969, vol. II, pp. 134-135.

25 Cfr. Soph., *Edipo a Colono*, 1222; Esch., *Agamemnon*, 990; Eurip., *Fenicie*, 808.

26 Cfr. Ovid., *op. cit.*, lib. XIV, trad. it. cit., Milano, 2000, p. 630.

27 Cfr. D. Vitrioli, *op. cit.*, Reggio Calabria, 1930, p. 15.