

Appunti sulle Sirene nella letteratura latina

GIULIO COPPOLA

Premessa

«In un racconto omerico è custodito il nesso di mito, dominio e lavoro. Il dodicesimo canto dell'*Odissea* narra del passaggio davanti alle Sirene. La tentazione che esse rappresentano è quella di perdersi nel passato. Ma l'eroe a cui la tentazione si rivolge è diventato adulto nella sofferenza. Nella varietà dei pericoli mortali in cui ha dovuto conservarsi, si è consolidata in lui l'unità della vita individuale, l'identità della persona. Come acqua, terra ed aria, si scindono davanti a lui i regni del tempo. L'onda di ciò che fu rifluisce dalla roccia del presente, e il futuro campeggia nuvoloso all'orizzonte. Ciò che Odisseo ha lasciato dietro di sé, entra nel mondo delle ombre: il Sé ancora così vicino al mito primordiale, da cui è uscito con immenso sforzo, che il suo stesso passato, il passato direttamente vissuto, si trasforma in passato mitico. A questo egli cerca di rimediare con un solido ordinamento del tempo. Lo schema tripartito deve liberare l'attimo presente dalla potenza del passato, ricacciando quest'ultimo dietro il confine assoluto dell'irrecuperabile, e mettendolo, come sapere utilizzabile, a disposizione dell'*ora*. [...] Se le Sirene sanno di tutto ciò che accade, esse chiedono in cambio il futuro, e la promessa del lieto ritorno è l'inganno con cui il passato cattura il nostalgico. Odisseo è messo in guardia da Circe, la dea che ritrasforma gli uomini in animali: egli ha saputo resisterele, ed essa, in compenso, lo mette in grado di resistere ad altre forze di dissoluzione. Ma la tentazione delle Sirene resta invincibile, e nessuno può sottrarvisi, ascoltando il loro canto. L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano fra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso. L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta ad una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante¹».

Nel loro saggio uscito per la prima volta nel 1947 ad Amsterdam, M. Horkheimer e T.W. Adorno assumono come punto di partenza della loro analisi la figura di Odisseo; nello specifico è proprio l'episodio delle Sirene ad essere oggetto d'attenzione². Di esso viene data un'interpretazione in termini di lotta di classe: da un lato il mondo dei lavoratori (i compagni di Odisseo) in cui l'azione/lavoro domina la vita, dall'altro le classi privilegiate (Odisseo), «il signore terriero che fa lavorare gli altri per sé». Ma cosa rappresenta Odisseo nella speculazione dei due autori della scuola di Francoforte? L'eroe diviene emblema dello spirito illuministico, di un' «individualità autocosciente, padrona di sé e capace di calcolare sagacemente mezzi e fini», in grado dunque di sottrarsi «alla sottomissione atavica alle potenze e ai mostri mitici, avvalendosi a questo scopo di tutta la sua inventiva 'tecnica'»³. L'emancipazione da una condizione di 'minorità' si realizza proprio nella sottrazione al fascino del canto delle Sirene (così come nel superamento del pericolo costituito dai Lotofagi o dalla maga Circe). Non si tratta, a ben vedere, di una conquista ottenuta senza un costo da pagare: l'Odisseo legato all'albero della nave e i compagni con le orecchie piene di cera assurgono a simbolo del processo di autocostrizione, di violenza

¹ M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1976⁴ [tr. it. di *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969²], 39-41.

² Per un inquadramento generale del saggio in questione, vd. J. Maiso, 'Mito e demitizzazione nella scuola di Francoforte', in *Filosofie del mito nel novecento*, a cura di G. Leghissa e E. Manera, Roma 2015, 171-180.

³ S. Petrucciani, 'Introduzione', in T.W. Adorno, *Interpretazione dell'Odissea*, a cura di S. Petrucciani, Roma 2000, 19.

autoimposta a cui l'uomo deve ricorrere nell'atto «di affermare la sua autonomia, contro le superstizioni, le tentazioni regressive, le millenarie consuetudini»⁴.

Particolare interesse per il nostro discorso riveste il fatto che i due studiosi per illustrare, per 'dare corpo' alle forze di disgregazione che ostacolano l'affermazione del Sé, alle tenebre contro cui l'Illuminismo deve combattere, ricorrano al mito del canto di seduzione delle Sirene: prova questa (se ce ne fosse bisogno) della vitalità della leggenda in questione. In effetti, in tempi più vicini a noi, su una linea di interpretazione simile si sono poste le analisi di Domenico Musti⁵: nel sottolineare i rapporti tra Telchini/Muse/Sirene in nome di un elemento loro comune, cioè un'azione che si presenta in termini di *thelgein*, l'antichista vede le Sirene assumere il compito di «incarnare tutto il bene e tutto il male che accompagna la navigazione e la fantasia dei naviganti»⁶; la loro è «una *funzione devitalizzante*, così come, tutt'al contrario, *vivificante* è, nella metafora letteraria, l'azione esercitata dalle Muse»⁷.

Aldilà, dunque, delle diversità di punti di partenza e di forme espressive, risulta centrale da parte della critica l'insistenza riguardo l'episodio delle Sirene sul tema della difesa della propria identità: il pericolo che tanto le Sirene quanto Calipso e Circe rappresentano è costituito dalla minaccia che esse arrecano alla stabilità del proprio Sé⁸. Soltanto opponendosi a tali spinte centrifughe che annullerebbero il ricordo di sé, Odisseo riesce a vincere quella morte che è realmente temuta: l'oblio. Vedremo nel corso della nostra analisi come l'identità in questione sia specificamente quella maschile e come le Sirene – a metà tra donne e animali, siano esse uccelli o pesci – siano il simbolo dei rischi a cui va incontro l'orizzonte maschile a contatto con quello femminile⁹.

Da questi pochi e cursori accenni ben emerge la centralità della vicenda di Odisseo e le Sirene nell'immaginario occidentale. Non è nostra intenzione ripercorrere per intero arco di reinterpretazioni che tale leggenda ha vissuto nel corso del tempo. Limiteremo, al contrario, la nostra analisi alla rifunzionalizzazione del mito in tre autori latini: Cicerone, Ovidio e Seneca. Si tratta di protagonisti della letteratura latina vicini nel tempo, ma proprio l'appartenenza grossomodo ad uno stesso ambito cronologico fa maggiormente risaltare le differenze tra loro. In sede di conclusione chiariremo questo punto. Le nostre riflessioni non seguiranno l'ordine cronologico dal momento che prenderemo in considerazione prima Cicerone e Seneca – in quanto ciò risulterà maggiormente funzionale al nostro discorso – e poi Ovidio.

Le Sirene di Cicerone

È stato notato che già nel proemio odissiaco sono presenti due chiavi di lettura della figura di Odisseo: l'eroe che resiste al dolore e si sforza di portare a compimento la sua missione e l'eroe innamorato della conoscenza¹⁰. L'angolo di visuale prescelto da Cicerone è più spostato verso questo secondo punto di vista.

Cic. *Fin.* V 48-49. *Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. videmusne ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus*

⁴ *Ibid.*, 21.

⁵ D. Musti, *I Telchini, le Sirene. Immaginario mediterraneo e letteratura da Omero e Callimaco al romanticismo europeo*, Pisa-Roma 1999.

⁶ *Ibid.*, 11.

⁷ *Ibid.*, 20 [il corsivo è dell'autore].

⁸ Cfr. J.P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000 [tr. it. di *L'individuo, la mort, l'amour*, Paris 1989], 124-132, con bibliografia.

⁹ Su questo problema, vd. soprattutto E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2004², 129-138 con bibliografia.

¹⁰ L. Zampese, *Ulisse: il ritorno e il viaggio. Un mito universale tra passato e presente*, Firenze 2003, 71. Cfr. P. Boitani, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Bologna 1992, 54 e ss.

perquirendisque deterreantur? ut pulsi recurrant? ut aliquid scire se gaudeant? ut id aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eius modi spectaculis teneantur ob eamque rem vel famem et sitim perferant? quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare (5, 49) eam, quam ex discendo capiant, voluptatem? [ut] mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenum cantibus finxerit. neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. ita enim invitant Ulixem - nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum - :

[Hom. Od. 12, 184-191]:

O decus Argolicum, quin puppim flectis, Ulixes,
Auribus ut nostros possis agnoscere cantus!
Nam nemo haec umquam est transvectus **caerula cursu**,
Quin prius adstiterit vocum dulcedine captus,
Post variis avido satiatu pectore musis
Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
Nos grave certamen belli clademque tenemus,
Graecia quam Troiae divino numine vexit,
Omniaque e latissimis rerum vestigia terris.

"δεῦρ' ἄγ' ἰὼν, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος
Ἀχαιῶν,
νῆα κατάστησον, ἵνα νωιτέρην ὅπ' ἀκούσης.
οὐ γάρ πώ τις τῇδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,
πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὅπ'
ἀκοῦσαι,
ἀλλ' ὃ γε **τερψάμενος** νεῖται καὶ **πλείονα** εἰδώς.
ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅς' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ."

Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum.

Il discorso di Cicerone verte sul *cognitionis amor et scientiae*, un *amor innatus* alieno da qualsivoglia forma di tornaconto particolare (*nullo emolumento*). Proprio per ribadire come il sentimento sia connaturato nell'uomo, vengono presi in considerazione i *pueri*: nemmeno usando le maniere forti (*ne verberibus quidam ... pulsi*) è possibile distogliere la loro attenzione dall'oggetto del loro desiderio; non sono paghi se non quando sanno (*aliquid scire se gaudeant*) e possono riferire tutto ad altri (*id aliis narrare gestiant*). Tanta è la loro voglia di conoscere che sono in grado di sopportare fame e sete (*vel famem et sitim perferant*). Non c'è, dunque, differenza tra fanciulli e adulti: quest'ultimi presi dall'ansia di conoscere (*ipsa cognitione et scientia captos*) non badano più alla loro salute né al loro patrimonio (*videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem*). Sia gli uni che gli altri, allora, sono vittime della *voluptas quam ex discendo capiant*. Non a caso, infatti, Cicerone utilizza per i *pueri* termini che sono propri del mondo dei grandi: *contemplandis rebus perquirendisque, scire se gaudeant, famem et sitim perferant*. Sulla base di queste premesse, arriva il riferimento al mito di Odisseo e delle Sirene. Non si tratta, in verità, di un semplice richiamo, ma di una vera e propria traduzione quasi *verbatim* del passo omerico. Basti pensare alle seguenti espressioni: al μέγα κῦδος Ἀχαιῶν corrisponde *O decus Argolicum*; la νηὶ μελαίνῃ è resa con *caerula cursu*; al **τερψάμενος** Cicerone traduce con *avidu satiatu pectore*. In definitiva, lievi sono gli scarti dal modello greco, ma non privi di significato. Le Sirene dell'autore latino invitano Odisseo a volgere verso di loro la nave *auribus ut nostros possis agnoscere cantus* laddove Omero adopera l'espressione più neutra ἵνα νωιτέρην ὅπ' ἀκούσης. Insistendo all'interno dello stesso campo semantico relativo alla conoscenza, l'eroe che prenderà il largo verso Itaca dopo aver udito il canto sarà **doctior**, comparativo in parallelo con la formula epica **πλείονα** εἰδώς. E proprio la *scientia* – termine a cui vanno aggiunti *innatus... cognitionis amor et scientiae, sapientiae cupido, scire, cupiditatem scientiae* – rappresenta il motivo chiave del ragionamento ciceroniano. L'episodio omerico, allora, è funzionale ad indicare l'innata aspirazione

alla conoscenza dell'uomo. Sarebbe sciocco pensare che un *tantus...vir* dopo tante difficilissime prove si facesse irretire da qualche canzoncina (*cantiunculis*): ciò che l'eroe va cercando è la conoscenza¹¹.

È a questo punto facile immaginare il peso che questa interpretazione dell'Arpinate ebbe nella successiva visione odissiaca: è, infatti, su questa linea che si pone l'Ulisse dantesco dell'*ultimo viaggio* convinto che la missione propria dell'uomo è *sequir virtute e canoscenza*¹².

Le Sirene di Seneca

*Rursus, quid virtus et quid sapientia possit,
utile proposuit nobis exemplar Ulixen,
qui domitor Troiae multorum providus urbes
et mores hominum inspexit latumque per aequor,
dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa
pertulit, adversis rerum inmersabilis undis.
Sirenum voces et Circae pocula nosti;
quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset,
sub domina meretrice fuisset turpis et excors;
vixisset canis immundus vel amica luto sus.*

Hor. Epist. I 2, 17-26

Il passo di Orazio sopra riportato è tratto dall'*Epistula* II del primo libro ed è rivolta al giovane Massimo Lollio; qui il poeta prende le mosse indicando in Omero la guida per eccellenza (*qui* [scil. Homerus] *quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non/ planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit*). Nell'elenco dei personaggi omerici citati (Paride, Antenore, Achille, Agamennone, Nestore) non può mancare un accenno all'Itacese¹³, in questo caso esempio di *quid virtus et quid sapientia possit*. Inevitabili sono i richiami al proemio odissiaco: il *domitor Troiae* è un calco dal greco *Troies hieron ptolietron*; *providus* riecheggia *polytropon*; *urbes/ et mores hominum inspexit* ha come modello l'epico *pollon d'anthropon iden astea kai noon egno*; ad *aspera multa/ pertulit* corrisponde il greco *polla d'ho g'en ponto pathen algea*; il *dum sibi, dum sociis reditum parat* ricorda *arnymenos hen te psiche kai noston betairon*. In un certo modo originale è l'attributo di *adversis rerum inmersabilis undis* con l'*hapax* costruito dal verbo *merso* e che potrebbe corrispondere al greco *abaptistos*, aggettivo che troviamo nella Seconda *Pitica* di Pindaro (v. 80) in riferimento all'azione del buon cittadino che anche in mezzo a tutte le possibili difficoltà riesce a mantenersi a galla (*abaptistos*) in virtù della sua integrità morale. L'«inaffondabile» Odisseo di Orazio, dunque, diviene modello di *virtus*¹⁴ inserendosi nella linea interpretativa aperta – come abbiamo visto – da Cicerone. A noi, comunque, interessa il riferimento qui presente alle Sirene accomunate a Circe, *domina meretrix*: proprio l'accostamento alla maga diventata simbolo di perversione e turpitudine rende chiaro come le Sirene siano intese quali emblema di vita dissoluta, come polo negativo che ha dato modo al valore di Odisseo di manifestarsi compiutamente.

Tra Cicerone e Seneca, dunque, Orazio propone anche se in rapide battute una sua interpretazione dell'episodio delle Sirene che ritroveremo in termini molto simili anche nel filosofo di origine spagnola.

¹¹ G. Cerri, *Dante e Omero. Il volto di Medusa*, Lecce 2007, 114, definisce questa «una delle pagine più belle della critica letteraria antica, se non la più bella in assoluto».

¹² Basti per tutti il riferimento a P. Boitani, *L'ombra*, op. cit., 41 e ss.

¹³ Per una panoramica sulla figura di Odisseo nella letteratura latina, vd. A. Perutelli, *Ulisse nella cultura romana*, Firenze 2006.

¹⁴ D. Gagliardi, *Un'arte di vivere (Saggio sul I libro delle epistole oraziane)*, Roma 1988, 40 precisa che nell'eroe omerico Orazio ricerca «un punto di riferimento sulla via della *sapientia*, che qui appare mera esperienza, senso del limite, aderenza alla realtà».

Due sono i passi delle *Epistole a Lucilio* in cui si fa riferimento alle nostre figure del mito. Si tratta dell'*Epistula* 56 e 123. Nella prima il motivo dominante è costituito dalla definizione della vera *quies*, l'*ataraxia* dei Greci. Seneca prende le mosse nella sua riflessione dalla confutazione che il silenzio esterno sia condizione imprescindibile per dedicarsi al raccoglimento e allo studio (*Peream si est tam necessarium quam videtur silentium in studia seposito*, 56, 1). Egli è ormai abituato ai numerosi rumori del *balneum* presso cui si trova in quel momento, stabilimento animato dai frequentatori del locale, dai negozianti del posto, dalla gente affaccendata nelle questioni quotidiane. L'importante – dice Seneca – è abituare lo spirito a concentrarsi su se stesso evitando di lasciarsi distrarre da ciò che è intorno (*Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa*, 56, 5). Viene proposto, allora, il consueto principio secondo il quale l'autosufficienza del saggio è prima di tutto autosufficienza interiore, controllo di sé per non essere schiavi di qualcosa che non si può controllare: a che giova che l'intera contrada sia silenziosa se le passioni fremono dentro di noi (*Nam quid prodest totius regionis silentium, si adfectus fremunt?*, 56, 5)? La cosa importante, quindi, è trovare la quiete dentro, piuttosto che fuori di noi (*Animus illi obstrepat. Hic placandus est, huius conspescenda seditio est, quem non est quod existimes placidum, si iacet corpus*, 56, 8). Una vita attiva, dedicata ad alte occupazioni costituisce un ottimo rimedio contro la minaccia di passioni che arrecano solo fastidi (*et ideo ad rerum actus excitandi ac tractatione bonarum artium occupandi sumus, quotiens nos male habet inertia sui inpatiens ... numquam vacat lascivire districtis, nihilque tam certum est quam otii vitia negotio discuti*, 56, 8-9). L'invito, dunque, è a raccogliere tutte le energie per agire in modo razionale, cioè considerando cosa è veramente importante e cosa, invece, è assolutamente vano (*Nam si bona fide sumus, si receptui cecinimus, si speciosa contempsimus, ut paulo ante dicebam, nulla res nos avocabit, nullus hominum aviumque concentus interrumpet cogitationes bonas, solidasque iam et certas*, 56, 11). A questo punto, prima di avviarsi alla conclusione, Seneca presenta il primo dei due riferimenti dotti. Il primo è un richiamo al v. 726 e ss. del II libro dell'*Eneide* quando Enea, descrivendo alla regina Didone l'ultima notte di Troia, parla del suo smarrimento e delle sue paure nel fuggire dalla sua patria conducendo il padre, il figlioletto e tutte le cose più care. Egli che non aveva prima di allora mai esitato a lanciarsi in prima fila tra i dardi nemici, ora è preso da mille timori ad ogni minimo rumore:

*et me, quem dudum non ulla iniecta movebant
tela neque adverso glomerati ex agmine Grai,
nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis
suspensum et pariter comitique onerique timentem.*

Proprio la contrapposizione dei due momenti è funzionale nel discorso di Seneca ad evidenziare il modello negativo da cui il saggio deve rifuggire: quest'ultimo deve essere autosufficiente nel senso di non essere mai in balia di forze esterne alla sua ragione (*Tunc ergo te scito esse compositum cum ad te nullus clamor pertinebit, cum te nulla vox tibi excutiet, non si blandietur, non si minabitur, non si inani sono vana circumstrepit*, 56, 14). In chiusura, e quindi in posizione fortemente enfatica, il filosofo fa riferimento al mito delle Sirene: la difesa che il saggio mette in campo contro le distrazioni della realtà esterna viene assimilata a quanto Odisseo escogitò per i suoi compagni contro le Sirene (*cum tam facile remedium Ulixes sociis etiam adversus Sirenas invenerit*, 56, 15)¹⁵.

Come, dunque, nel caso di Orazio, e diversamente dall'interpretazione ciceroniana, qui le Sirene diventano emblema di false lusinghe, idea tanto più radicata nell'immaginario condiviso sia dallo scrittore sia dal suo interlocutore-uditore quanto più cursorio e non prevedibile è il richiamo al mito.

¹⁵ Sulla stessa lunghezza d'onda, l'*Ep.* 31, 2 in cui Seneca, compiacendosi che il suo Lucilio rimanga sordo alle lusinghe ingannevoli di quanti lo spingerebbero verso falsi bisogni, lo invita a tenere ben chiuse le orecchie una cera più spessa di quella che utilizzò l'eroe omerico (*Ad summam sapiens eris, si cluseris aures, quibus ceram parum est obdere: firmiore spissamento opus est quam in sociis usum Ulixem ferunt*).

Sulla falsariga del primo brano si pone la seconda citazione relativa al mito delle Sirene. Il tema, infatti, della *Epistula* 123 verte sempre sulla necessità di eliminare falsi bisogni. L'espressione chiave è la seguente: *necessarium est parvo adsuescere*. L'obiettivo polemico della riflessione sono i *supervacua*: molte cose – sostiene Seneca – si rivelano tali dopo che ci siamo accorti che senza di esse nulla cambia nella nostra vita (*Multa quam supervacua essent non intelleximus nisi deesse coeperunt; utebatur enim illis non quia debebamus sed quia habebamus*). A tal proposito di fondamentale importanza è rendersi conto che molte cose ci vengono imposte dagli altri e proprio per questo risultano quanto mai futili (*Quam multa autem paramus quia alii paraverunt, quia apud plerosque sunt! Inter causas malorum nostrorum est quod vivimus ad exempla, nec ratione componimur sed consuetudine abducimur*). Si tratta, quindi, di un invito a riappropriarsi della propria vita, diventarne realmente protagonisti senza essere succubi delle opinioni degli altri. Particolarmente pericolose sono le parole di quanti – in buona o in cattiva fede – ci vorrebbero indurre ad abbandonare costumi di vita morigerati (123, 10 e ss.):

Inde ad haec pervenitur verba: 'virtus et philosophia et iustitia verborum inanum crepitus est; una felicitas est bene vitae facere; esse, bibere, frui patrimonio, hoc est vivere, hoc est se mortalem esse meminisse. Fluunt dies et irreparabilis vita decurrit. Dubitamus? Quid iuvat sapere et aetati non semper voluptates recepturae interim, dum potest, dum poscit, ingerere frugalitatem? †Eo† mortem praecurre et quidquid illa ablatura est iam sibi †interere†. Non amicam habes, non puerum qui amicae moveat invidiam; cottidie sobrius prodis; sic cenas tamquam ephemeridem patri adprobaturus: non est istud vivere sed alienae vitae interesse. Quanta dementia est heredis sui res procurare et sibi negare omnia ut tibi ex amico inimicum magna faciat hereditas; plus enim gaudebit tua morte quo plus acceperit. Istos tristes et superciliosos alienae vitae censors, suae hostes, publicos paedagogos assis ne feceris nec dubitaveris bonam vitam quam opinionem bonam malle'.

L'atteggiamento giusto secondo Seneca di fronte a queste parole è quello di Odisseo contro le Sirene: farsi legare all'albero della nave, impedirsi il movimento, per non soccombere al loro fascino (*Hae voces non aliter fugiendae sunt quam illae quas Ulixes nisi alligatus praetervehi noluit*). Rispetto all'*Epistula* 56 la variazione è minima: in quel caso si ricordava la cera nelle orecchie dei compagni perché rimanessero insensibili alle lusinghe terrene, in questo si cita l'escamotage del legarsi all'albero della nave per sfuggire alle tentazioni. Sia nell'uno che nell'altro brano, dunque, le Sirene assurgono a simbolo delle distrazioni terrene contro una vita condotta secondo ragione.

Le Sirene di Ovidio

Dopo aver esaminato due interpretazioni agli antipodi delle Sirene, vediamo che prospettiva di analisi ci apre il seguente passo di Ovidio sempre dedicato a questo universo mitico.

Ovid. *Met.* V 551-563:

*Hic tamen indicio poenam linguaque videri
commeruisse potest; vobis, Acheloides, unde
pluma pedesque avium, cum virginis ora geratis?
an quia, cum legeret vernos Proserpina flores,
in comitum numero, doctae Sirenes, eratis?
quam postquam toto frustra quaesistis in orbe,
protinus, et vestram sentirent aequora curam,
posse super fluctus alarum insistere remis
optastis facilesque deos habuistis et artus
vidistis vestros subitis flavescere pennas.
ne tamen ille canor mulcendas natus ad aures
tantaque dos oris linguae deperderet usum,*

virginei vultus et vox humana remansit.

Il poeta qui lamenta la triste sorte delle Sirene, figlie di Acheloo (*Acheloides*), trasformate in esseri dalla doppia natura: penne e zampe di uccello (*pluma pedesque avium*), ma volto e voce di fanciulle (*virginis ora... virginei vultus et vox humana*). Si tratta di una metamorfosi senza colpa a differenza della trasformazione in gufo, presago di sventure per i mortali, a cui andò incontro Ascalafo, figlio della ninfa dello Stige, Orfne e del fiume Acheronte. Questi si era reso colpevole agli occhi di Cerere di una grave colpa: aveva, infatti, rivelato che Proserpina, rapita e ormai nell'Adè, aveva lì mangiato un frutto, ragion per cui la madre non poteva – secondo la legge stabilita dalle Parche – riportarla via con sé¹⁶. Il poeta, dunque, mette in contrapposizione le due vicende: da un lato Ascalafo responsabile dell'ineluttabile destino infero di Proserpina, dall'altro le Sirene che non avevano, loro malgrado, ben custodito la fanciulla. La conclusione della vicenda è identica: la trasformazione in uccello (al primo imposta come punizione, dalle altre ricercata come per poter meglio andare in cerca della compagna).

In effetti, proprio sul rapporto Sirene/Proserpina è nostra intenzione concentrare l'attenzione. In primo luogo, va detto che la versione di Ovidio non è isolata. In termini simili o con qualche lieve differenza è presente anche in altri autori. In Apollonio Rodio IV 895-899 si parla di loro come figlie di Tersicore e del fiume Acheloo, compagne di Persefone quando era ancora vergine e con la quale dividevano i cori:

τὰς [scil. Σειρήνες] μὲν ἄρ' εὐειδὴς Ἀχελώϊο εὐνηθεῖσα
γεῖνατο Τερψιχόρη, Μουσέων μία, καὶ ποτε Διοῦς
δυγατέρ' ἰφθίμην, ἄδμῆτ' ἔτι, πορσαίνεσκον
ἄμμιγα μελπόμεναι: τότε δ' ἄλλο μὲν οἰωνοῖσιν
ἄλλο δὲ παρθενικῆς ἐναλίγκιαι ἔσκον ἰδέσθαι.

In maniera più precisa il mitografo Igino spiega che la metamorfosi in figure ibride metà fanciulle e metà uccelli fu dovuta all'ira di Cerere che punì in questo modo le Sirene per non aver saputo difendere la figlia.

Hyg. *Fab.* 141: *Sirenes Acheloi fluminis et Melpomenes Musae filiae Proserpinae raptu aberrantes ad Apollinis terram venerunt, ibique Cereris voluntate, quod Proserpinae auxilium non tulerant, volaticae sunt factae.*

Claudiano nella sua opera *De raptu Proserpinae* vv. 190-192 così lascia che Cerere faccia esplodere il suo dolore per la perdita della figlia:

...*Volucres quae vis Sirenas abegit?*
Haecine vestra fides? sic fas aliena tueri/ Pignora?

Viene, dunque, accolta la versione secondo la quale le Sirene dovevano fungere da difesa di Proserpina e la madre di quest'ultima le accusa proprio di esser venute meno a questo compito.

In effetti, è stato notato¹⁷ che la prospettiva di Ovidio (le Sirene assumono connotati di uccelli *volontariamente*) sia posteriore a quella secondo la quale il loro *imbestiamento* è una condanna imposta da Cerere per la mancata vigilanza sulla figlia. Sembra, infatti, più probabile che la metamorfosi risponda ad una logica colpa/punizione perché solo in questo modo è possibile il restauro dell'ordine, la catarsi,

¹⁶ Ov. *Met.* V 533-550.

¹⁷ L. Breglia Pulci Doria, 'Le Sirene: il canto, la morte, la polis', *Annali Istituto Orientale Napoli, Arch.* 9, 1987, 79-80 con bibliografia.

lo scioglimento del nodo narrativo iniziato con l'alterazione dell'equilibrio costituito dal rapimento di Proserpina.

Quale che sia, comunque, la versione originaria conta poco per il nostro discorso. Più rilevanti sono altri aspetti. In primo luogo è sulla situazione mitica messa in scena che è opportuno concentrare la nostra attenzione. L'episodio in esame riguarda appunto il rapimento di Proserpina, modello mitico del passaggio di *status* dalla condizione di fanciulla a quella di donna: è proprio in relazione a questo delicatissimo momento di passaggio che le Sirene si trovano ad operare. La condizione di *phylakes* – a prescindere ovviamente dalla colpevolezza o meno del loro mancato compito – pone le Sirene sul versante della difesa della *parthenia*¹⁸. Ciò emerge anche da altri fattori. Va ricordato, infatti, che esse sono *korai* per Sofocle¹⁹, *parthenoi* per Euripide²⁰. Non si dimentichi un particolare apparentemente di poco conto, ma strutturalmente rilevante. Nel passo omerico dedicato alla loro descrizione, si dice che esse sono adagate su morbidi prati fioriti, in greco *leimones*²¹. Il termine in questione è interessante per due motivi: 1) in primo luogo esso va a designare anche il sesso femminile²²; 2) i prati fioriti, poi, sono il luogo per eccellenza del «passaggio dall'adolescenza alla maturità sessuale pienamente assunta»²³. Nell'inno omerico a Demetra, la figlia Core viene inebriata dai profumi di un prato fiorito; nella versione eschilea del rapimento di Europa da parte di Zeus, il ratto avviene in un contesto di prati fioriti²⁴. Detto questo, risulta inevitabile chiedersi in che rapporto, allora, stiano le Sirene ovidiane, simbolo mitico di una condizione prematrimoniale e, dunque, di *parthenia*, con la classica immagine di figure della seduzione sessuale inevitabilmente legate ad un'idea di lascivia e corruzione così come esse appaiono nei versi omerici. C'è contraddizione tra le due versioni o si possono individuare delle relazioni?

Conclusioni

«Solo attraverso il matrimonio e la maternità, che legittimano l'*eros* all'interno dell'istituzione, viene riconosciuta alla fanciulla greca la sua utilità sociale: solo in quanto futura *gyne* la *parthenos*, individuo socialmente inutile, trova la sua legittimità ad esistere e l'unica via di scampo al male di essere vergine»²⁵.

Le parole di Valeria Andò, dedicate al breve testo ippocratico in cui si prendono in considerazione le malattie delle vergini, possono aiutarci a risolvere l'interrogativo lasciato aperto nella sezione precedente. Particolarmente illuminante per il nostro discorso risulta la definizione di verginità come malattia: è in questa luce che è opportuno leggere la metamorfosi delle Sirene da fanciulle in esseri mostruosi per metà uccelli. Se, infatti, come dice Ovidio, esse erano al servizio di Proserpina ancora fanciulla ed erano responsabili della salvaguardia della sua *parthenia*, questo compito automaticamente le esponeva in una dimensione dell'*extra ordinem*, le esponeva a rischio di isolamento e deformazione, proprio perché la verginità nel mondo antico rappresenta una condizione di eccezionalità, di disordine, di malattia che richiede il suo superamento pena l'uscita dal mondo civile. Che, quindi, le Sirene acquistino le ali per propria volontà o perché punite da una madre che vede la propria figlia trasformarsi da *parthenos* in *gyne* poco importa: il loro *imbestiamento* è, comunque, la prova di un'esclusione dall'orizzonte della normalità.

¹⁸ L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, Bologna 2005, 114-116.

¹⁹ Fr. 861 Radt.

²⁰ *Elen.* 168.

²¹ Hom. *Od.* XII 158-159.

²² Cfr. E. Cantarella, *Itaca*, op. cit., 134 con bibliografia.

²³ C. Calame, *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari 1992 [tr. it. di *Poétiques d'Eros en Grèce antique*, Paris 1991], 119. Cfr. anche E. Cantarella, *Itaca*, op. cit., 134-135 e L. Mancini, *Il rovinoso*, op. cit., 115.

²⁴ Cfr. E. Cantarella *Itaca*, op. cit., 113-135.

²⁵ V. Andò, 'La verginità come follia: il *Peri parthenion* ippocratico', *Quaderni di Storia* 25, 1990, 729.

A questo punto è facile capire che le Sirene ‘prostitute’ non possono che essere l’altra faccia delle Sirene ‘vergini’: in entrambi i casi, infatti, «esse rappresentano la negazione dell’*oikos*, del talamo nuziale a cui affidata la continuità della stirpe»²⁶.

Se, dunque, la natura femminile «trova la sua legittimazione unicamente nel suo essere pensata in vista della riproduzione»²⁷, una riproduzione però che deve avvenire secondo tempi e luoghi socialmente riconosciuti, la fisionomia delle Sirene si pone agli antipodi del modello femminile socialmente accettato. Ne è una dimostrazione, ovviamente, il suo essere ibrido; va però detto che, ciononostante, esse conservano comunque un irresistibile fascino, a conferma di come la società antica guardi al mondo femminile con un misto di repulsione e attrazione.

Nel corso della nostra seppur cursoria indagine è stato possibile verificare la vitalità del mito delle Sirene nella letteratura latina. Dai tre autori presi in considerazione (Cicerone, Ovidio, Seneca) sono emersi i loro tratti fondamentali. Si è vista la particolare interpretazione ciceroniana dell’episodio omerico, funzionale ad evidenziare l’ideale dell’Arpinate di vita dedicata al raggiungimento del sapere (modello che tanta fortuna avrà nella cultura occidentale). È stato possibile utilizzare il loro mito come una chiave di lettura di un aspetto della concezione antica della donna (Ovidio). Nei passi di Seneca, infine, è emerso come diffuso dovesse essere l’uso delle Sirene come una sorta di *exemplum* delle negatività che un saggio dovrebbe evitare.

²⁶ L. Mancini, *Il rovinoso*, *op. cit.*, 119.

²⁷ V. Andò, ‘La verginità’, *art. cit.*, 716.