

LE ACQUE DELL'ALDILÀ GRECO ANTICO Acheronte e Stige tra opposizione e complementarità

Résumé. — L'article se propose de revenir sur le thème des eaux des enfers en Grèce, afin de mettre en lumière les catégories émiques qui émergent de l'analyse des sources anciennes, notamment d'époque archaïque et classique. L'auteur prend en compte plus précisément les représentations de l'Achéron et du Styx et en souligne les natures différentes : d'une part, l'Achéron est considéré parfois comme un fleuve, parfois comme un marécage ; d'autre part, le Styx est décrit comme une source qui produit une cascade d'une hauteur exceptionnelle. Toutes ces représentations révèlent des aspects différents du rapport entre les mondes des morts et des vivants en Grèce.

Abstract. — This article examines the conception of underworld waters in Greek culture, in order to find out which emic categories are used by the Ancients, in particular in the archaic and classical period. More precisely, the author takes into account the Acheron river and Styx and tries to highlight the differences between these two kinds of water. Acheron is more commonly described as a river or a marsh ; on the other side, Styx is represented as a water spring producing a large fall. The article suggests that these different representations reflect different ways of conceiving the relationships between the world of living and the world of the dead.

Ormai cinquant'anni fa, Jean Rudhardt in un fondamentale lavoro sulle acque primordiali nella mitologia greca, esortava a diffidare dell'idea di un simbolismo universale specificamente legato all'elemento acquatico, che si ritroverebbe identico in ogni civiltà¹. Lo studioso denunciava la fallacità del presupposto che ne è alla base, cioè una presunta similarità della psiche

1. J. RUDHARDT (1971), p. 116. In ragione della presenza quasi universale dell'acqua nei racconti di un gran numero di culture, spiegava J. Rudhardt: *On sait que le thème d'une eau primordiale est représenté dans les mythologies de nombreux peuples différents ; dans leurs récits cosmogoniques, l'image de l'eau figure très souvent l'état des choses antérieur à la création du monde ou contemporain de l'une de ses premières phases. En considérant cette diffusion, on est enclin à tenir l'image de l'eau pour un symbole universel, lié aux structures profondes du psychisme humain, et son apparition dans les rêves semble confirmer cette hypothèse. On pourrait être alors tenté d'interpréter un tel symbole indépendamment des contextes où il paraît et de lui attribuer la même signification dans tous les cas. L'étude de la mythologie grecque nous impose plus de circonspection.*

umana che travalicherebbe le differenze geografiche, storiche e culturali. Tra le righe, è facile individuare come principale obiettivo polemico l'opera di Mircea Eliade, sebbene lo storico delle religioni rumeno non sia mai citato esplicitamente. Un gran numero di altri studiosi, inoltre, negli stessi anni, pur muovendo da campi disciplinari differenti, lavoravano sulle categorie di "simbolo" e di "mito", spesso traendo in diverso modo ispirazione dagli archetipi junghiani e ricavando da questi ulteriore legittimazione a praticare proprio quel tipo di comparativismo ritenuto acritico dal professore ginevrino².

Ribadendo la sua contrarietà a questo tipo di interpretazioni, Rudhardt invitava invece a decifrare il significato di determinate "immagini mitiche", quali l'acqua, innanzitutto all'interno della civiltà che le aveva prodotte. Tali ammonimenti trovavano consonanza in una delle esigenze primarie espresse all'incirca negli stessi anni dall'antropologia storica del mondo antico, ossia la necessità di riconoscere la specificità delle categorie emiche e di comprenderne il funzionamento³. Proprio in questa tendenza interpretativa si inseriscono numerosi studi che hanno contribuito a migliorare la nostra conoscenza del ruolo dell'acqua nella religione greca e dei culti ad essi collegati, facendo affiorare dalle fonti antiche la percezione culturale di questo elemento. Si possono utilmente citare a questo proposito i lavori di Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne sulla $\mu\eta\tau\iota\varsigma$, che toccano le divinità che presiedono alle acque più antiche, quali Ponto e Teti, seguiti da quelli di Pierre Ellinger, che, focalizzandosi sui culti di Artemis, analizzano nel dettaglio l'immaginario del fango e delle acque stagnanti⁴. A questi si è recentemente aggiunto lo studio di Gabriella Pironti, che analizza magistralmente i differenti modi in cui la dea Afrodite interagisce con lo spazio marino, presentandosi come una divinità non tanto genericamente acquatica, quanto specificamente marittima, con competenze precise nel campo della navigazione⁵. Proprio perché si sono concentrate su alcune specifiche forme d'acqua, quali il mare e le paludi, queste ricerche hanno fatto indirettamente emergere anche la difficoltà di confrontarsi con l'"acqua" come elemento globalmente indifferenziato. Paradossalmente, questo aspetto sembra essere

2. M. ELIADE (1976), p. 193-220; C. G. JUNG (1976), p. 3-4, 15-20 (l'acqua come simbolo dell'inconscio nei sogni); G. BACHELARD (1942). Possibile anche un riferimento di J. Rudhardt a G. DURAND (1960), p. 108-127, 252-289 e a R. GINOUVÈS (1962), p. 420-428.

3. Con categorie emiche intendo qui, genericamente, quelle native, elaborate da ciascuna cultura. Per la storia del termine emico, creato dal linguista Kenneth L. Pike, si veda J.-P. O. DE SARDAN (1998).

4. M. DETIENNE e J.-P. VERNANT (1974), p. 97-128, 160-193; P. ELLINGER (1993), p. 47-62 su Artemis e le paludi.

5. G. PIRONTI (2015).

stato il meno recepito e problematizzato negli studi sulla Grecia antica: i risultati ottenuti da queste ricerche, infatti, non hanno purtroppo messo sufficientemente in discussione la convinzione che si possa parlare di “acqua” al singolare, come di una categoria monolitica all’interno della religione greca⁶, alla quale spesso si associano quasi automaticamente le pericolose e imprecise nozioni di “fertilità”, “femminilità”, “rinascita” o un altrettanto sfuggente carattere “ctonio” e “infero”⁷.

Il presente articolo si propone di mostrare, attraverso un *case study* ben delimitato, che l’“acqua” in Grecia antica è caratterizzata da una dimensione plurale: le diverse tipologie secondo le quali questo elemento si declina (acque stagnanti, correnti, fiumi, sorgenti, laghi, fonti, pozzi, mare etc.) veicolano infatti differenti significati che mutano a seconda del contesto storico, geografico, culturale in cui sono elaborati. Da questo punto di vista, la geografia del mondo infero costituisce un caso esemplificativo poiché permette di mettere agevolmente in luce tali differenti significati analizzando il rapporto di opposizione e complementarità che intercorre tra due dei principali elementi acquatici associati agli inferi, cioè l’Acheronte e la Stige. Nonostante si pensi ad essi semplicemente come a fiumi che scorrono nell’Hades, un esame attento delle fonti mostrerà come nella loro rappresentazione intervengano anche la categoria di palude e quella di sorgente, formando in tal modo un quadro complesso. Nel corso delle pagine seguenti suggeriremo inoltre che queste tre diverse tipologie di acqua non sono tra loro equivalenti e intercambiabili, ma che al contrario, possiedono specificità culturali diverse, funzionali a esprimere tre differenti modi di pensare le relazioni tra vivi e defunti.

Sebbene il limite tra i due mondi sia talvolta rappresentato sotto una forma architettuale, quella delle “porte” dell’Hades⁸, l’immagine prevalente, in Grecia come in molte altre culture antiche⁹, fa riferimento a uno o più corsi d’acqua impetuosi che il morto non può attraversare se non ha ricevuto gli appropriati riti funebri¹⁰. Un fiume che marca il confine degli inferi è at-

6. Si nota soprattutto una indeterminatezza delle acque dolci, mentre il mare ha ricevuto senz’altro più attenzione, v. C. ROMERO RECIO (2000); C. BEAULIEU (2016).

7. R. GINOUVÈS (1962); J. LARSON (2001), p. 100-120; S. G. COLE (2004), p. 146-177.

8. V. *infra*, p. 205.

9. Come nota F. GRAF (2004), p. 19, questo tema, pur essendo particolarmente diffuso in un gran numero di culture, non ha ricevuto particolare attenzione in un’ottica comparativa. Mi limito a citare, come utile elemento di raffronto, il fiume Hubur in Mesopotamia, che compare anch’esso in associazione all’immagine delle porte dell’aldilà (V. VAN DER STEDE [2007], p. 80-84).

10. Si veda ad es. *Iliade*, XXIII, 62-107.

testato sin dall'epica arcaica, anche se il nome che gli viene attribuito non è sempre il medesimo: nell'*Iliade* il corso d'acqua davanti al quale è costretta a rimanere la ψυχή di Patroclo insepolto è anonimo, mentre, sempre nello stesso poema, è la Stige a essere attraversata da Eracle, quando l'eroe, nel corso della sua ultima fatica, si introduce nella casa del dio Hades per catturare il cane Cerbero¹¹. Nella *Nekyia* odissica, invece, i fiumi ai margini degli inferi si moltiplicano: il punto in cui Odisseo, giunto ai bordi dell'Hades, sacrifica a Tiresia un ariete nero, si trova in prossimità della turbinosa confluenza tra l'Acheronte, il Piriflegetonte e il Cocito, che è considerato un ramo della Stige¹². All'interno di questo complesso bacino idrografico, l'Acheronte si trova ben presto ad occupare una posizione centrale: si tratta infatti del corso d'acqua più frequentemente citato sia come confine¹³ sia come semplice metonimia per indicare l'Hades¹⁴.

Secondo Christiane Sourvinou-Inwood, il fatto che sia proprio un fiume a segnare il confine dell'Hades ha un significato ben specifico: dal momento che questo elemento permetterebbe di mantenere una certa continuità tra le due dimensioni, al contrario di quanto non farebbe un baratro o un muro, la sua presenza ai bordi degli inferi dimostrerebbe che i Greci dell'età arcaica percepivano in modo non eccessivamente drammatico il passaggio tra la morte e la vita¹⁵. Tale opinione, tuttavia, è profondamente condizionata dalla volontà da parte della studiosa di applicare alla Grecia antica la concezione di "morte addomesticata", elaborata da Philippe Ariès in relazione all'Europa medievale¹⁶. Pare invece difficile far collimare la visione greca di età arcaica con quella suggerita dallo storico francese, secondo la quale la morte sarebbe considerata un'esperienza che non ha niente di spaventoso, ma sarebbe anzi vissuta come evento familiare, elaborato nel quadro rassicurante di una dimensione collettiva. Proprio i numerosi accenni alle onde impetuose, alle rive scoscese, al rumore assordante dei fiumi inferi presenti nelle fonti antiche delineano invece un paesaggio terrificante¹⁷, che enfatizza la netta separazione tra i due mondi e all'interno del quale i corsi

11. Rispettivamente *Iliade*, XXIII, 73 e VIII, 369.

12. *Odissea*, X, 513-515. E. VERMEULE (1979), p. 211, n. 6, suggerisce che Piriflegetonte e Cocito possano essere stati introdotti retroattivamente nel testo omerico perché l'età arcaica conosce solo l'Acheronte e la Stige.

13. *Odissea*, X, 513; Saffo fr. 95, 12-13 (Vogt); Alceo, fr. 38a, 7-8 (Voigt); Eschilo, *Sette a Tebe*, 856; *Agamennone*, 1160; Sofocle, *Antigone*, 812-813, 816; *Elettra*, 183; Euripide, *Baccanti*, 1362; *Alceste*, 443.

14. E.g. Eschilo, *Persiani*, 667 ("bruma Stigia"); Sofocle, *Edipo a Colono*, 1564 ("dimora Stigia"); Sofocle, *Elettra*, 183 (la perifrasi "colui che regna presso l'Acheronte" indica ovviamente il dio Hades).

15. Chr. SOURVINO-INWOOD (1995), p. 63-65.

16. P. ARIÈS (1975), p. 17-33; Chr. SOURVINO-INWOOD (1981), p. 20-21.

17. C. COUSIN (2012), p. 93-94.

d'acqua svolgono la duplice funzione di impedire ai morti di tornare sulla terra e ai vivi di entrare nell'Hades. Inoltre, molte suggestive etimologie antiche, sia pure più tardive, mettono chiaramente in luce le sensazioni di paura legate ai fiumi dell'aldilà¹⁸: il nome Stige è apparentato con il verbo *στυγέω* "odiare, detestare", una filiazione linguistica che ne rivela esplicitamente la natura terrificante; l'Acheronte richiama invece il termine *ἄχος* "dolore, pena"¹⁹; il Piriflegetonte e il Cocito farebbero allusione rispettivamente alle fiamme con cui si brucia il cadavere (*πῦρ* "fuoco" e *φλέγειν* "bruciare, ardere") e alle lamentazioni che li accompagnano (*κωκυτός* "gemito, lamentazione"). Si tratta, insomma, di un quadro che contraddice la serena visione della morte proposta da Chr. Sourvinou-Inwood sulla scorta di Ariès: i fiumi che separano i vivi dai morti, lungi dal costituire un elemento di continuità tra i due mondi, sono invece turbinosi, violenti e minacciosi, e segnano una divisione netta più che una continuità tra le due dimensioni. La prossimità spaziale non rappresenta necessariamente un elemento positivo e rassicurante, poiché la frontiera acquatica dell'Hades si varca in un senso solo, senza possibilità di ritorno, e dà accesso a un mondo radicalmente "altro", buio, freddo e immerso nella nebbia, costruito per negazione rispetto al mondo dei vivi²⁰.

Per comprendere meglio perché proprio un fiume svolga il suo ruolo di frontiera infera, è forse più utile cercare di cogliere quali valori culturali i Greci associassero a questo elemento e lo rendessero adatto a svolgere tale funzione. La presenza di un corso d'acqua a segnare il confine dell'aldilà non suscita particolare meraviglia: in Grecia antica, infatti, i fiumi sono l'elemento naturale che con maggiore frequenza svolge la funzione di ὄρος (confine), poiché essi costituiscono un limite netto, lineare, ben visibile, che obbliga a fermare il passo²¹. I corsi d'acqua costituiscono un punto di riferimento fondamentale sia nella ricostruzione – largamente ipotetica – che possiamo fare della cartografia antica sia nella rappresentazione geografica

18. Si tratta in gran parte di paretimologie antiche rielaborate nel quadro di letture allegoriche dei poemi omerici: Cornuto, *Compendio di teologia greca*, XXXV, 4 (I s. d.C.); Eraclito, *Questioni omeriche*, 74 (I/II s. d.C.). Porfirio, *Sullo Stige*, fr. 4 (Castelletti), fa riferimento al trattato di Apollodoro, *Sugli dèi* (II sec. a.C.), possibile fonte comune di tutte le esegesi qui citate. Cf. Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, I, 10, 11.

19. Si tratta di una paretimologia non accettata da P. Chantraine per il quale l'origine resta sconosciuta (*DELG s.v.*). Gli antichi apparentavano invece volentieri i termini sin dal V sec. a.C. (Eschilo, *Agamennone*, 1160-1161; Melanippide, fr. 759 [Page]; Licinio, fr. 770 [Page]; Teocrito, *Idilli*, XV, 102).

20. M. BETTINI (1986), p. 228-232; C. COUSIN (2012), p. 125-140.

21. Sulla frontiera nel mondo antico tra elemento naturale e concetto astratto, si veda I. BOEHM (2015).

di tipo discorsivo²², entrambe forme di descrizione basate su una concezione “odologica” dello spazio, il quale cioè viene fruito e vissuto come percorso, e non nel modo astratto, geometrico e “oggettivo” proprio delle moderne carte geografiche²³.

Un'altra caratteristica che rende il fiume particolarmente adatto a essere pensato come frontiera dell'aldilà è la sua dimensione, per così dire, sotterranea: nel quadro delle conoscenze scientifiche elaborate dai Greci antichi, il carsismo è un fenomeno ben conosciuto, al quale viene attribuita grande importanza, cosicché i fiumi rappresentano anche un collegamento tra la superficie terrestre e ciò che vi è al di sotto²⁴. Per questa ragione gli antichi collocano l'Acheronte al tempo stesso in Tesprozia e nell'aldilà, mentre la Stige scorre nel settore sotterraneo del cosmo, ma sgorga contemporaneamente nel centro dell'Arcadia. La presenza di un νεκυομαντεῖον presso l'Acheronte ne è ulteriore prova²⁵: anche se la sua esistenza storica, almeno dopo l'età arcaica, è tutt'altro che certa²⁶, è interessante notare che nella rappresentazione eschilea dei riti lì praticati, il fiume fornisce una via di comunicazione immediata con l'altro mondo, poiché i defunti vi vengono evocati con sacrifici cruenti, nel corso dei quali il sangue è lasciato scorrere direttamente nell'acqua²⁷. Per quanto si tratti di una ritualità probabilmente solo immaginata, essa basa evidentemente la sua efficacia sulla convinzione che le acque permettano il passaggio del sangue verso l'altro mondo.

Quest'ultima osservazione ci permette di individuare un'ulteriore importante caratteristica che rende il fiume un'appropriata frontiera dell'aldilà, cioè la sua permeabilità, che permette il continuo afflusso dei morti che arrivano senza cessa nell'Hades²⁸. Tale condizione di “apertura”, distingue pertanto l'Hades da un altro spazio sotterraneo della concezione cosmologica

22. Si veda ad esempio Erodoto, IV, 46-58 sui fiumi che scandiscono le frontiere etniche in Scizia. Secondo D. ROUSSET (1994), i fiumi sono gli elementi più frequentemente citati come confine tra i territori nelle fonti epigrafiche che riportano arbitrati e accordi relativi a dispute territoriali.

23. Sui fiumi nella geografia antica v. J.-L. LAMBOLEY (1994); sulla categoria di spazio odologico P. JANNI (1984).

24. J. RUDHARDT (1971), p. 77-79; R. BALADIÉ (1980), p. 93-115; J. BALERIAUX (2016).

25. D. OGDEN (2001a); ID. (2001 b), p. 17-28.

26. Le attestazioni di consultazioni del νεκυομαντεῖον si riducono in pratica a una sola, quella di Erodoto, V, 92, η, che narra come il tiranno Periandro vi avesse evocato per mezzo di ambasciatori la defunta moglie Melissa, al fine di ritrovare un deposito.

27. Erodoto, V, 92, η; Pausania, IX, 30, 6; Eschilo, fr. 273a (Radt). D. OGDEN (2001a); ID. (2001b, p. 43-60); J. USTINOVA (2009, p. 73-79) suggeriscono che il νεκυομαντεῖον si trovava verisimilmente proprio sulle rive dell'Acheronte nel suo ultimo tratto paludoso e non in una grotta sotterranea.

28. C. COUSIN (2012), p. 124-140.

arcaica, il Tartaro, che invece è ermeticamente chiuso da un'alta muraglia, all'interno della quale sono tenuti prigionieri i Titani ribelli all'autorità di Zeus. Si tratta di uno spazio che ha esaurito la sua funzione una volta incarcerate queste divinità, e dal quale non è più possibile né entrare né uscire²⁹. Al contrario, l'Hades può essere assimilato a uno spazio la cui porta è sempre aperta a chiunque: per questa ragione non solo l'entrata del regno dei morti ha "ampie porte" e il dio che vi regna è detto "accogliente", ma nel discorso onirocritico, si ritiene che facciano allusione all'Hades quegli spazi che consentono l'ingresso a tutti, senza distinzione alcuna, quali ad esempio le taverne e i bordelli, mentre negli epigrammi funerari la morte è paragonata a un porto, cioè a una destinazione che prima i poi accoglie tutti³⁰.

A partire dal V sec. a.C., le fonti ci restituiscono un'immagine diversa dell'Acheronte, nella quale il fiume dalle acque vorticose passa nettamente in secondo piano, mentre viene enfatizzata la presenza di una vasta λίμνη³¹. Con questo termine la lingua greca indica realtà geografiche che possono sembrare a noi moderni piuttosto lontane tra loro, quali laghi, paludi, stagni, e persino mari chiusi, come il mar d'Azof (λίμνη Μαιῶτις), accomunate dal fatto di essere acque chiuse e stagnanti³². Per quanto riguarda il confine dell'aldilà, i testi rinviano a quella che oggi considereremmo una vasta palu-

29. *Loci classici* sono *Iliade*, VIII, 10-16; XIV, 278-279 ed Esiodo, *Teogonia*, 720-726, ma cf. anche Eschilo, *Prometeo incatenato*, 152-154. A. BALLABRIGA (1986), p. 269-275; C. COUSIN (2012), p. 69-75.

30. La casa di Hades è εὐρυπλήξ "dalle ampie porte" (*Iliade*, XXIII, 74; *Odissea*, XI, 71); l'Hades (in quanto spazio) è un regno πάνδοκος "che accoglie tutti" (Eschilo, *Sette contro Tebe*, 860); l'omologia tra Hades, taverne e bordelli è attestata da Artemidoro, *Interpretazione dei sogni*, I, 78 e III, 57. Sulla metafora dell'Hades come porto ospitale, destinato ad accogliere tutti, si veda S. GEORGIOUDI (1988).

31. Le fonti parlano per lo più di Ἀχερουσία λίμνη, di "palude dell'Acheronte", ciò che fa piuttosto pensare che l'Acheronte-fiume non scompaia, ma piuttosto che si impaludi a un certo punto del suo corso, là dove tocca il mondo dei vivi. Per la λίμνη infera si veda: Eschilo, *Psykhagogoí*, fr. 273 e fr. 273a (Radt), in cui si fa riferimento a una palude alimentata dalla Stige, presso la quale è ambientata la scena dell'evocazione dei morti sul modello della *Nékyia* omerica; Sofocle, fr. 523 (Radt); Euripide, *Alceste* 443; *Elettra*, 137-138; Aristofane, *Rane*, 145-150; Platone, *Fedone*, 112e, 113a-d; *Antologia Palatina*, VII, 365. Il paesaggio tesprota è invece evocato da Tucidide I, 46, 4; Strabone, VII, 324C; Pausania, I, 17, 4.

32. Il termine λίμνη indica in generale le acque chiuse e stagnanti, sia dolci che salate, che per i moderni corrispondono a una vasta gamma di realtà, quali laghi, paludi, stagni, si v. P. JANNI (2004). A confermare la profonda differenza tra categorie antiche e moderne si pensi che in Omero esso designa persino le acque tranquille del fiume Oceano dalle quali esce il sole al mattino (*Odissea*, III, 1). Apparentata con λειμών, il prato ben irrigato, la λίμνη sembra distinguersi da ἔλος perché quest'ultimo indica i terreni acquitrinosi ricchi di vegetazione che possono però essere attraversati a piedi, sia pure correndo il rischio di perdervisi o impaludarsi (cf. Erodoto, I, 151, 3 e 152, 2; Pausania, I, 32, 7). Si tratta di due realtà distinte ma prossime, come mostra il fatto che i termini sono associati in due passaggi di Platone (*Crizia*, 114e; *Leggi*, 824a).

de abbastanza fonda da essere navigabile: Eschilo, ad esempio, negli *Evocatori d'anime*, fa riferimento ad acque immobili³³, mentre Aristofane parla di un'"immensa distesa di fango" percorribile con un'imbarcazione e infestata da apparizioni paurose, elementi probabilmente derivati dal contesto dei riti eleusini³⁴. È stato suggerito anche che alcune decorazioni vascolari, quali la *πελίκη* del Pittore di Licaone, conservata a Boston³⁵, o un certo numero di *λήκυθοι* a fondo bianco che rappresentano Caronte sul punto di traghettare un defunto³⁶, possano rinviare con più probabilità a una palude o un lago che a un corso d'acqua impetuoso, proprio a causa della ricca vegetazione acquatica. Simile sembra essere stata la rappresentazione dell'Acheronte dipinta da Polignoto, che si trovava nella *λέσχη* degli Cnidi a Delfi, in cui un folto canneto faceva da cornice all'apparizione di Caronte sulla sua barca³⁷.

È difficile dire quale sia stato il contesto in cui l'immagine della palude ha preso il sopravvento. In più occasioni è stata suggerita un'interazione tra l'immaginario infero e il paesaggio paludoso modellato dal fiume Acheronte in Tesprozia³⁸. Quando e secondo quali modalità tale influenza si sia esercitata è tuttavia oggetto di un dibattito non facile da risolvere sia per l'estrema scarsità di fonti relative al *νεκυομαντεῖον*, che fa persino dubitare della sua reale attività oltre l'età arcaica, sia a causa della duplice convinzione, condivisa da antichi e moderni, che il testo omerico descriva un paesaggio reale e che la scena della consultazione costituisca il riflesso di una reale pratica necromantica³⁹. Ricerche geologiche recenti e sofisticate han-

33. Eschilo, fr. 276 (Radt) parla con un'espressione ossimorica di un'acqua caratterizzata dallo *σταθεροῦ χεύματος* "dalla corrente ferma".

34. Aristofane, *Rane*, 145-150.

35. *Πελίκη* a figure rosse del pittore di Licaone, 440 a.C., Boston, Museum of Fine Arts, 34.79, <http://www.mfa.org/collections/object/jar-pelike-with-odysseus-and-elpenor-in-the-underworld-153840>.

36. E.g. *λήκυθοι* a fondo bianco, fine V sec. a.C. Berlin, Staatliche Museen, F 2680 e 2681; *λήκυθος* Atene, Museo Nazionale, 1759, 1999, 2028. I tratti paesaggistici di questo gruppo di *λήκυθοι* sono trattati nel loro complesso da C. COUSIN (2012), p. 262-266, 298-300. È possibile che tali rappresentazioni siano influenzate dalla celebre pittura murale di Polignoto, di poco anteriore ad esse, raffigurante la discesa agli inferi di Odisseo, nella quale, secondo la descrizione fattane da Pausania, X, 28, il pittore di Taso avrebbe dipinto Caronte presso la riva dell'Acheronte, circondata da canne e ricca di pesci.

37. Pausania, X, 28, 1-2. Pausania parla senza esitazioni di un *ποταμός*, sicuramente seguendo il modello omerico.

38. D. OGDEN (2001a); ID. (2001b), in part. p. 17-28, 43-60; R. NICOLAI (2002).

39. Chr. SOURVINOU-INWOOD (1995), p. 75 e 307-308 e D. OGDEN (2001a), p. 44, sono del parere che Omero abbia modellato la descrizione del suo paesaggio su quello tesprota, riprendendo l'opinione di Pausania (I, 17, 6), che però non menziona il *νεκυομαντεῖον*, ma parla unicamente del peculiare paesaggio fluviale. L'unica fonte del

no in ogni caso confermato l'esistenza e la collocazione di una λίμνη e di un'area acquitrinosa presso la foce del fiume tesprota in un arco temporale che percorre tutta l'antichità⁴⁰, mentre le indagini archeologiche non sono pervenute a identificare la sede del νεκρομαντείον, per il quale tuttavia le fonti antiche non menzionano alcuna struttura architettonica⁴¹. È senz'altro verisimile che la descrizione omerica degli inferi, che riprende elementi reali all'interno della costruzione di una geografia occidentale ancora vaga, si sia precisata di pari passo con l'evoluzione delle conoscenze geografiche su questa zona marginale della Grecia nord-occidentale: al quadro omerico degli inferi si sarebbe così aggiunto il dettaglio "reale" della palude, mentre altri elementi, quali il Piriflegetonte non trovarono riscontro nel paesaggio tesprota e furono gradatamente abbandonati.

Senza trascurare questo ancoraggio alla realtà, in questa sede è tuttavia utile attirare l'attenzione anche su alcune peculiarità della concezione greca della palude, che contribuiscono a spiegare perché essa si sia specializzata nella funzione di confine infero, al punto che già nel V sec. a.C. alla localizzazione epirota si affianca quella italiana del lago Averno, in cui l'elemento del fiume è del tutto assente mentre la λίμνη gioca un ruolo fondamentale⁴². Innanzitutto, in quanto punto d'incontro tra la terra, sede dei vivi, e le acque sotterranee che percorrono il mondo dei morti e ne costituiscono il paesaggio costitutivo, la palude rappresenta l'ἔσχατιά del mondo dei vivi, una regione liminare di transizione, che non appartiene propriamente né all'uno né all'altro mondo⁴³. Nel contesto eleusino, tale marginalità diviene centrale: secondo le testimonianze di Aristofane e Platone⁴⁴ nella palude infera si colloca la sorte oltremondana di coloro che non hanno partecipato ai riti in onore di Demetra e Kore. Senza più far parte dei vivi e senza poter accedere

V sec. a.C. che menziona l'oracolo dei morti è Erodoto, V, 92, η, che tuttavia parla dell'Acheronte come di un fiume e non di una palude.

40. M. R. BESONEN, G. R. RAPP e Z. JING (2003). Nonostante l'accuratezza dei dati presentati per rendere conto dei mutamenti geo-morfologici della bassa vallata dell'Acheronte, il fatto che gli autori utilizzino il testo di Omero alla stregua di quello di un geografo o di uno storico, come fonte di dati geografici, pone seri problemi metodologici rispetto alle loro conclusioni, e in particolare alla convinzione che l'*Odissea* possa essere usata come termine *post quem* per stabilire una data di formazione della λίμνη.

41. Sulle localizzazioni del νεκρομαντείον: E. FOUACHE e F. QUANTIN (1999).

42. Sofocle, fr. 748 (Radt)

43. Sulla palude come ἔσχατιά, G. TRAINA (1988), p. 77-72 e G. DAVERIO ROCCHI (1988), p. 220-225. Le paludi sono spesso sedi privilegiate di rituali "iniziativi" che guidano, al di fuori dello spazio della πόλις, nella natura selvaggia, la transizione degli adolescenti verso l'età adulta e la piena assunzione del ruolo di cittadini, come ad esempio nel caso celebre del santuario di Artemis Λιμνᾶτις tra Messene e Sparta. C. CALAME (1977), p. 253-264; P. ELLINGER (1993), p. 41-44.

44. Aristofane, *Rane*, 145-150; Platone, *Fedone*, 69c.

all'aldilà nel quale gli iniziati continuano a celebrare gioiosi le τελεταί eleusine, i non iniziati occupano la dimensione liminare tra i due mondi, restando immersi nel fango della palude infera, una sostanza che – in questo quadro simbolico – rinvia fortemente all'impurità rituale, cioè alla condizione di chi non ha assistito ai riti di Demetra e Kore⁴⁵.

Oltre che una zona marginale, per gli antichi Greci la palude rappresenta anche un accesso insidioso a uno spazio che trascina verso il basso e cattura inesorabilmente chi vi entra impedendogli di andare via⁴⁶. Un passo dell'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro illustra con chiarezza tale concezione:

Una grande λίμνη [...] trattiene dal mettersi in viaggio, dato che l'acqua contenuta in essa non scorre, ma rimane sempre nello stesso luogo. Una λίμνη di mezza misura o piccola corrisponde a una donna che si lascia avvicinare e che gode dei piaceri dell'amore, poiché anche la λίμνη accoglie chi vuole entrare in esso e non lo respinge⁴⁷.

La λίμνη dunque è uno spazio ambivalente: la tranquillità delle sue acque stagnanti da una parte incoraggia chi vuole entrarvi, nello stesso modo allettante di un corpo femminile disponibile a un contatto sessuale, ma dall'altra non consente a nessuno di rimettersi in viaggio, proprio a causa della sua immobilità. Proprio questa specificità costituisce un elemento che accomuna esplicitamente la palude all'aldilà, un mondo nel quale è facile entrare, ma dal quale è impossibile uscire⁴⁸. Il mostruoso cane Cerbero, guardiano della dimora del dio sotterraneo rappresenta la perfetta incarnazione di questa permeabilità a senso unico della soglia infera: se scodinzolando si mostra amichevole nei confronti degli ignari defunti che si apprestano a entrare, la temibile belva si rivela poi pronta a divorare quelli che cercano invece di fuggire⁴⁹. Per questa ragione il mondo dei morti riceve la qualifica di εὐρυπυλῆς “dalle ampie porte”, mentre il dio che vi presiede porta, tra le altre, l'epiclesi significativa di πύλαρτης “colui che serra la porta”⁵⁰.

45. D. FABIANO (2010).

46. Sull'insidiosità delle paludi si veda P. ELLINGER (1993), p. 93-62; A. LOCCHI (2010).

47. Artemidoro, II, 27 (tr. D. Del Corno).

48. L'Acheronte è detto ἀνέξοδος “dal quale non vi è ritorno” in Teocrito, XII, 19, cf. *Inni Orfici*, LVII, 1 (Κωκυτοῦ ἀνυπόστροφον οἴμον), dove l'espressione è riferita al Cocito.

49. Esiodo, *Teogonia*, 767-773 (il testo fa riferimento a un cane senza nome, che si ricava invece dal passo parallelo di *Teogonia*, 310-312, dove Cerbero compare come figlio di Echidna e Gerione). Su Cerbero, v. C. FRANCO (2003), p. 274-275 e I. BAGLIONI (2017), p. 96-110.

50. E.g. *Iliade*, XXIII, 74; *Odissea*, XI, 571 (εὐρυπυλῆς); *Iliade*, VIII, 367 (πύλαρτης). Secondo la descrizione di Pausania, sulla cassa consacrata da Cipselo, ti-

La pericolosità dello spazio della λίμνη, che incoraggia ad avvicinarsi per poi ghermire senza scampo, caratterizza esplicitamente uno degli ingressi paludosi al mondo infero, il lago Alcionio, uno specchio d'acqua che si trova nella palude di Lerna⁵¹. Il nome del lago sembra rimandare alla sua caratteristica principale, cioè la tranquillità ingannevole delle sue acque: le ἀλκωνίδες ἡμέραι “i giorni dell'alcione” sono infatti per gli Antichi un breve periodo di bonaccia durante il quale questi uccelli nidificano, costruendo il proprio nido sull'acqua, come un'isola galleggiante⁵². Questa apparente innocuità cela però una trappola mortale, come ricorda Pausania: “l'acqua del lago, per quanto uno possa congetturare guardandola, è completamente calma e tranquilla, ma, pur avendo una tale apparenza, la sua natura è quella di tirar giù chiunque osi attraversarla a nuoto, e afferratolo all'improvviso, di trascinarlo nelle sue profondità”⁵³. La dimensione verticale di questo lago dalle profondità insondabili è una caratteristica che rimanda estranea alla palude dell'Acheronte, che Aristofane descrive come ἄβυσσος “senza fondo”⁵⁴.

Questo breve *excursus* consente di suggerire che la rappresentazione dell'Acheronte-fiume e quella dell'Acheronte-palude svolgono la funzione di confine in modo diverso, veicolando aspetti diversi della percezione dello spazio dell'oltretomba, nonostante alcune similarità, tra cui il fatto che entrambi gli elementi naturali possono costituire un passaggio verso la dimensione sotterranea. Siamo di fronte a due concezioni della frontiera, quella propriamente lineare e quella invece del confine come ampia regione liminare (ἐσχατιά), ampiamente attestate lungo tutta la storia della civiltà greca, sebbene non perfettamente equivalenti⁵⁵. Mentre il corso d'acqua dalle rive

ranno di Corinto, e conservata nel tempio di Hera, Plutone era raffigurato con delle chiavi in mano (Pausania, V, 20).

51. Secondo Plutarco, *Iside e Osiride*, XXXV, 364E-F passando attraverso il lago Alcionio, Dioniso avrebbe riportato tra i vivi sua madre Semele. Per questa ragione ogni anno gli Argivi richiamano il dio al suono delle trombe, mentre offrono un agnello al Πυλάοχος cioè al “guardiano della porta”: “Gli Argivi poi, invocano Dioniso con il nome di ‘nato da stirpe bovina’: e lo richiamano su con le trombe perché esca dalle acque, gettando nelle loro profondità un agnello per il Guardiano della Porta: e le trombe le nascondono nei tirsi, come ha detto Socrate nello scritto ‘Sui riti’” (trad. nostra). Il passo non nomina esplicitamente Alcionio, ma le analogie con la testimonianza di Pausania, II, 36, 6, rendono plausibile l'identificazione. Su questo passo, sul lago Alcionio e sui suoi rapporti con il culto di Dioniso in Argolide si veda G. CASADIO (1994), p. 228-240.

52. Aristofane, *Uccelli*, 1594; Aristotele, *Ricerche sugli animali*, 542b.

53. Pausania, II, 36, 6.

54. L'aggettivo ἄβυσσος “senza fondo” è applicato da Aristofane (*Rane*, 137) al pantano attraversato da Dioniso.

55. Sulle due diverse tipologie di confini, si veda l'accurato studio di G. DAVERIO ROCCHI (1988), p. 26-47, 49-59, 197-201, 206-210. Queste zone liminari possono as-

scoscese e dalla corrente impetuosa, la cui rappresentazione domina l'età arcaica, suggerisce una transizione netta e rapida tra un mondo e l'altro, la palude costituisce un'ampia zona liminare. La palude implica piuttosto, rispetto al fiume, un passaggio graduale tra le due dimensioni, trattandosi di una vera e propria ἐσχάτια del mondo dei vivi, che con una transizione graduale li conduce verso l'alterità assoluta della aldilà⁵⁶. Questa rappresentazione della zona liminare dell'aldilà si accorda con una diversa concezione del viaggio del defunto verso l'altro mondo: se nei poemi omerici e nell'età arcaica il morto per lo più passa nell'aldilà quasi istantaneamente, spesso senza aver nemmeno bisogno di una guida, a partire dall'età classica, in concomitanza con l'apparizione della zona di confine paludosa, il percorso verso l'Hades sembra divenire più complicato e per compierlo il defunto necessita di scorte appropriate. In questo quadro, la zona di transizione che conduce verso l'altro mondo, diviene oggetto di maggiore attenzione e la sua rappresentazione si precisa: così a Hermes, il dio capace di aprire passaggi in spazi lontani e sconosciuti tra i due mondi, si associa Caronte, che veglia su uno specifico passaggio ben localizzato, quello della palude dell'Acheronte, svolgendo la positiva funzione di guida⁵⁷.

Oltre all'Acheronte, anche la Stige svolge un ruolo di primo piano nel paesaggio infero. Come l'Acheronte, essa viene spesso citata dagli studiosi moderni⁵⁸ come confine tra vivi e morti, sia sulla base di un passaggio dell'*Iliade* (che costituisce però un *unicum*), sia per l'influenza esercitata dalla tradizione poetica latina⁵⁹. Non si tratta tuttavia, come vedremo, di una rappresentazione del tutto corretta per quanto riguarda la Grecia antica. La principale differenza tra questi due corsi d'acqua consiste nel fatto che la

sumere una grande varietà di forme: si tratta talvolta di aree completamente disabitate, o soggette a una presenza umana instabile, ma anche di spazi protetti da interdizioni di carattere religioso, quali la ἱερὰ ὄρυγας tra Atene e Megara, oppure di santuari amministrati congiuntamente dalle città, come il quello di Artemis Limnatis amministrato da Spartani e Messeni. Sulla concezione moderna di frontiera, come prodotto di un processo storico di costruzione del territorio che affonda le sue radici nell'affermazione delle strutture statali di età moderna P. GUICHONNET e C. RAFFESTIN (1974), p. 15-25.

56. Chr. SOURVINOU-INWOOD (1995), p. 303-304.

57. Sulla capacità di Hermes di aprire i passaggi si veda C. PISANO (2014), p. 259-261. Su Caronte Chr. SOURVINOU-INWOOD (1995), p. 298-321 sulle fonti testuali e p. 321-356 su quelle iconografiche; S. I. JOHNSTON (1999), p. 96-97 riprende sostanzialmente le opinioni di Chr. SOURVINOU-INWOOD (1995).

58. Chr. SOURVINOU-INWOOD (1995), p. 306-307; C. COUSIN (2012), p. 95; S. DALMON (2013), p. 233.

59. *Iliade*, VIII, 369. Nell'*Odissea* (X, 514) è più precisamente un ramo della Stige, il Cocito, a svolgere questa funzione. Per le fonti latine si v. ad esempio: Virgilio, *Eneide*, VI, 439; Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 432-438; Stazio, *Tebaide*, IV, 524; Silio Italico, *Le guerre puniche*, XIII, 570.

Stige non separa orizzontalmente i vivi dai morti, ma piuttosto, come vedremo, collega la dimensione sotterranea a quella superiore del cosmo⁶⁰. Il tratto caratterizzante che pertiene alla Stige è infatti la sua potente verticalità destinata ad attraversare i diversi livelli del mondo, come appare evidente dalla descrizione esiodea⁶¹. Nella *Teogonia*, la dimora della dea si erge fino al cielo poggiando su colonne d'argento⁶², mentre la sua acqua gelida, che proviene direttamente dall'Oceano, si getta in una cascata da una rupe altissima, per poi penetrare nel sottosuolo⁶³. Se si accosta questa immagine ad alcune delle formule di giuramento che gli dèi pronunciano sulle sue acque si possono trarre interessanti spunti di riflessione sulla dimensione spaziale della Stige⁶⁴. Nell'*Odissea*, ad esempio, Calipso chiama a testimoni "la terra e sopra l'ampio cielo, / e l'acqua di Stige che scorre verso il basso, che costituisce il più grande e il più terribile giuramento per gli dèi beati"⁶⁵. Si ritiene comunemente che questi versi alludano a un universo tripartito nel quale la Stige rappresenta il settore infero del mondo, al piano sotterraneo di un universo ai cui livelli superiori si trovano terra e cielo⁶⁶. In realtà, all'interno di questa formula, la Stige si distingue dalla fissità immutabile propria degli altri due elementi proprio per il suo orientamento verticale e per il suo stato di continuo movimento, come suggerisce il verbo *καταλείβειν* "scorrere verso il basso", che parrebbe alludere a una funzione di collegamento dinamico tra alto e basso piuttosto che a una posizione statica all'interno del cosmo⁶⁷. Sotto questo aspetto, Stige risulta complementare a Oceano, del quale essa rappresenta contemporaneamente la figlia e un braccio: se Oceano circonda il mondo su un piano orizzontale, Stige svolge il medesimo compito su un piano verticale, collegando il fondo del cosmo con le altre sue parti. Tale orientamento verticale si ritrova anche nel fiume "reale" nel quale gli antichi Greci riconoscevano la Stige infera⁶⁸. L'identi-

60. P. ELLINGER (1993), p. 127-128. Esplicitamente nell'Ade la collocano ad es. Aristofane, *Rane*, 470; il trattato *Sugli dèi* di Apollodoro, citato da Porfirio, *Sullo Stige*, fr. 4, 30-37 (Castelletti).

61. A. BALLABRIGA (1986), p. 77: *la demeure de Styx semble tout à la fois isolée aux confins de la mer, dressée vers le ciel et cachée tout au fond de la terre*.

62. Esiodo, *Teogonia*, 776-779.

63. Esiodo, *Teogonia*, 786-792.

64. Sulle formule di giuramento si v. J. BOLLACK (1958); S. DALMON (2013).

65. *Odissea*, V, 184-186 e *Inno omerico ad Apollo*, 84-86; cf. *Iliade*, II, 755; XIV, 271-276; XV, 36-38.

66. J. BOLLACK (1958).

67. Sulle implicazioni religiose di questo termine, e sulla possibile allusione a una libazione dell'acqua di Stige nel quadro del giuramento prestato su di essa dagli immortali, v. l'accento di S. DALMON (2013), p. 231.

68. Per le diverse localizzazioni della Stige, si vedano Erodoto, VI, 74, 1; Pausania, VIII, 17, 6; Porfirio, *Sulla Stige*, fr. 5 (Castelletti) (in Arcadia); Strabone, V, 4, 5 (in

ficazione più insistente, com'è noto, è quella con un'imponente cascata in Arcadia, presso la città di Feneo, nota dalla suggestiva descrizione di Pausania:

Non lontano dalle rovine [*scil.* della città di Nonacri] c'è un alto dirupo e io non ne conosco un altro che si elevi a una così grande altezza; dal dirupo stilla acqua e i Greci la chiamano acqua di Stige⁶⁹.

Secondo P. Ellinger, l'identificazione di Stige proprio con la cascata presso Feneo richiama la sua funzione di collegamento tra le varie parti del cosmo poiché suggerisce l'idea che le sue acque non solo uniscano i vivi al mondo sotterraneo, ma al tempo stesso mettano carsicamente in collegamento la periferia del mondo, rappresentata dall'Oceano, con il centro stesso della Grecia, l'Arcadia, attestando in tal modo quella *coincidentia oppositorum* nella quale A. Ballabriga ha individuato una caratteristica fondamentale della cosmologia greca di età arcaica⁷⁰.

La verticalità di Stige e la sua funzione di collegamento tra alto e basso del cosmo sono peculiarità che si spiegano ancora meglio cercando di capire quale percezione gli antichi stessi avessero della natura di questo corso d'acqua. In effetti, sebbene gli studiosi moderni vi facciano riferimento pressoché unanimemente come a un fiume, i testi antichi la qualificano piuttosto come una fonte, cioè una tipologia di acqua dolce la cui caratteristica principale è quella di scaturire improvvisamente e inaspettatamente dal suolo a partire da una vena sotterranea⁷¹: è πηγή per Erodoto, e λιβάδιον per Strabone, mentre Pausania non la definisce mai un fiume, ma solo un'acqua che stilla (ῥόδον στάζον) da una roccia a picco⁷². La categoria di fonte, insomma, risulta più *emic* di quella di fiume a proposito della Stige. L'identità femminile di Stige costituisce un ulteriore indizio in tal senso: nella percezione greca, infatti, i fiumi – quali l'Acheloo, l'Alfeo o l'Asopo – sono divinità dai tratti marcatamente maschili, spesso rappresentati come creature metà antropomorfe e metà taurine⁷³. Al contrario, le fonti d'acqua sono

Campania, nel sito del lago Averno); Damascio, *Vita di Isidoro* in Fozio, *Biblioteca*, 347b 28 - 348a 13 (Arabia).

69. Pausania, VIII, 17, 6. Cf. Erodoto, VI, 74; Strabone, VIII, 8, 4.

70. P. ELLINGER (1993), p. 127: *Styx unit donc les trois mondes, les extrémités océaniques de la terre, le monde des morts et celui des vivants*. Cf. A. BALLABRIGA (1986), p. 77: *la demeure de Styx semble tout à la fois isolée aux confins de la mer, dressée vers le ciel et cachée tout au fond de la terre*.

71. Su Styx come fonte si veda soprattutto S. DALMON (2013), p. 232 che la descrive come *l'ainée des déesses des sources*.

72. Erodoto, VI, 74; Strabone, VIII, 8, 4; Pausania, VIII, 18, 4.

73. S. DALMON (2013), p. 232. Sulle divinità fluviali in Grecia antica si veda R. M. GAIS (1978); H. BREWSTER (1997), che costituisce però poco più di una raccolta di fonti, e adotta un'ottica non sempre scientifica; E. ASTON (2011), p. 78-90 che si

solitamente oggetto di una percezione *gendered* che le rappresenta come elementi cui presiedono specifiche divinità femminili, le Ninfe⁷⁴. È significativo in tal senso che nell'unico frammento a noi pervenuto del suo trattato "Sulle Ninfe", Callimaco discutesse appunto le caratteristiche dell'acqua di Stige⁷⁵. Proprio come la Stige, inoltre, le sorgenti sono caratterizzate dalla dimensione verticale del loro corso che costituisce un collegamento tra i due livelli del cosmo, il mondo infero e quello dei vivi. È il caso – tra molti altri esempi – della sorgente di Anfiarao nel santuario oracolare di Oropos, che scaturisce nel punto dove l'eroe tebano sarebbe riemerso divinizzato dopo essere stato inghiottito dalla terra⁷⁶; di Ciane, creata dal passaggio del dio Hades, al rientro nel suo regno dopo il rapimento di Persefone⁷⁷; di Herkyna, sgorgata nel momento in cui Persefone, alla ricerca di un'oca, solleva una grande pietra nell'antro dove sorgerà il santuario di Trofonio⁷⁸.

Sulla base dell'analisi fin qui condotta, si può dunque suggerire che la dimensione spaziale della Stige si distingue da quella dell'Acheronte almeno sotto due diversi aspetti: in primo luogo, l'orizzontalità dell'Acheronte si oppone alla verticalità della Stige; inoltre, se nell'Acheronte prevale la funzione separatrice, la Stige compare solo raramente nelle fonti greche come un confine che separa dal mondo dei morti, ma piuttosto come acqua che unisce il livello sotterraneo a quello propriamente terrestre. Possiamo inoltre affermare che le tre tipologie di rappresentazione finora incontrate (fiume, palude, fonte) esprimono diverse modalità di pensare il mondo dei morti, come spazio radicalmente separato e differente (l'Acheronte-fiume), ma anche spazio disorientante che attrae e inghiotte (l'Acheronte-palude), e infine come dimensione pienamente integrata nell'"edificio" cosmico (Stige). Le

concentra sul loro aspetto semi-fero e propone di vedere uno stretto legame tra acqua e forma taurina. Almeno due altri casi di fiumi femminili sono noti: uno è quello della Neda, fiume che scende dal monte Liceo, famoso perché Rea vi avrebbe lavato il piccolo Zeus dopo il parto (Pausania, VIII, 38, 3). Tuttavia, anche in questo caso, la Neda è celebre per la sua sorgente (Strabone, VIII, 3, 22) che forma, proprio come la Stige, un'imponente cascata. L'altro è quello del fiume Hercyna, che sgorga in una grotta all'interno del santuario di Trofonio, e sarebbe sgorgato da una pietra sollevata da Persefone, entrata nell'antro per cercare un'oca dispersa (Pausania, IX, 39, 2).

74. Sullo statuto ambiguo delle Ninfe, a metà tra mortali e immortali, si veda l'*Inno Omerico ad Afrodite*, 259-263, e J. LARSON (2001), p. 32-70, 73-78. Callimaco, *Inno a Zeus*, 35-36, fa di Neda e Styx le più anziane tra le Ninfe che hanno accudito il dio neonato.

75. Callimaco, fr. 413 (Pfeiffer).

76. Pausania, I, 34, 4.

77. Diodoro Siculo, V, 2, 3.

78. Pausania, IX, 39, 2.

differenti tipologie nelle quali l'acqua infera si declina non sono dunque equivalenti, ma ognuna esprime un diverso aspetto della rappresentazione dell'aldilà, facendo leva sulla specificità culturale propria ad ognuna di esse nel pensiero greco.

Doralice FABIANO
Collaboratrice scientifique FNS, université de Genève
Ricevatrice Università di Milano
doralice.fabiano@unimi.it

Bibliografia⁷⁹

- P. ARIÈS (1975): *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du moyen âge à nos jours*, Paris [trad. it. *Storia della morte in Occidente. Dal medioevo ai nostri giorni*, Rizzoli, 1989].
- E. ASTON (2011): *Mixanthropoi: Animal-human Hybrid Deities in Greek Religion* (Kernos, suppl. 25), Liège.
- G. BACHELARD (1942): *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris.
- I. BAGLIONI (2017) : *Echidna e i suoi discendenti. Studi sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*, Roma.
- R. BALADIÈ (1980): "Le Styx, site et personnification", in J. DUCHEMIN (ed.), *Mythe et personnification. Actes du Colloque du Grand Palais, Paris, 7-8 mai 1977*, Paris, p. 17-26.
- J. BALERIAUX (2016): "Diving Underground: Giving Meaning to Subterranean Rivers", in J. MCINERNEY e I. SLUITER (eds.), *Landscapes of Value: Natural Environment and Cultural Imagination in Classical Antiquity*, Leiden, p. 103-121.
- A. BALLABRIGA (1986): *Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris.
- C. BEAULIEU (2016): *The Sea in the Greek Imagination*, Philadelphia.
- M. R. BESONEN, G. R. RAPP e Z. JING (2003): "The Lower Acheron River Valley: Ancient Accounts and the Changing Landscape", in J. WISEMAN e K. ZACHOS (eds.), *Landscape Archaeology in Southern Epirus* (Hesperia, Suppl. 32), Princeton, p. 199-263.
- M. BETTINI (1986): *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma.
- I. BOEHM (2015): "Pur concept, élément naturel ou réalité édiflée de main d'homme ? À propos du vocabulaire de la frontière en grec ancien", *CEA* 52, p. 19-45.
- J. BOLLACK (1958): "Styx et serments", *REG* 71, p. 1-35.
- H. BREWSTER (1997): *The River Gods of Greece: Myths and Mountain Waters in the Hellenic World*, London - New York.
- C. CALAME (1977): *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, 2 vol., Roma.
- G. CASADIO (1994): *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- S. G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley.
- C. COUSIN (2012): *Le monde des morts. Espaces et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du I^{er} siècle avant J.-C.*, Paris.

79. Si seguono le pagine delle traduzioni italiane ove disponibili.

- S. DALMON (2013): “Une ordalie pour les dieux : Styx l’Océanide et le grand Serment des dieux dans la poésie épique grecque archaïque”, in R. VERDIER, N. KALNOKY e S. KERNEIS (eds.), *Les Justices de l’invisible*, Paris, p. 221-239.
- G. DAVERIO ROCCHI (1988): *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma.
- J.-P. O. DE SARDAN (1998): “Émique”, *L’Homme* 147, p. 151-166.
- M. DETIENNE e J.-P. VERNANT (1974): *Les ruses de l’intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris [tr. it. *Le astuzie dell’intelligenza in Grecia antica*, Roma - Bari, 1978].
- G. DURAND (1960): *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Grenoble [tr. it. *Strutture antropologiche dell’immaginario. Introduzione all’archetipologia generale*, Bari, 1972].
- M. ELIADE (1949): *Traité d’histoire des religions*, Paris [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1976].
- P. ELLINGER (1993): *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et le récits de guerre d’anéantissement*, Paris.
- D. FABIANO (2010): “‘Ho fuggito il male, ho trovato il meglio’: le punizioni dei non iniziati nell’aldilà greco”, *ARG* 12, p. 149-165.
- E. FOUACHE e F. QUANTIN (1999): “Représentations et réalité géographique de l’entrée des enfers de Thesprôtie”, in C. CUSSET (ed.), *La nature et ses représentations dans l’Antiquité. Actes du colloques des 24 et 25 octobre 1996*, Paris.
- C. FRANCO (2003) : *Senza ritegno. Il cane e la donna nell’immaginario della Grecia antica*, Bologna.
- R. M. GAIS (1978): “Some Problems of River-god Iconography”, *AJA* 82, p. 355-370.
- S. GEORGUDI (1988): “La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires”, *AION(Archeol)* 10, p. 53-61.
- R. GINOUVÈS (1962): Balaneutiké. *Recherches sur le bain dans l’Antiquité grecque*, Paris.
- F. GRAF (2004): “The Bridge and the Ladder: Narrow Passages in Late Antique Visions”, in R. S. BOUSTAN e A. YOSHIKO REED (eds.), *Heavenly Realms and Hearthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, p. 19-33.
- P. GUICHONNET e C. RAFFESTIN (1974): *Géographie des frontières*, Paris.
- P. JANNI (1984): *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma.
- P. JANNI (2004): “Νῆσος, λίμνη, ἄκτῆ. Note di terminologia geografica antica e moderna”, *GeogrAnt* 13, p. 3-8.
- S. I. JOHNSTON (1999): *Restless Dead. Encounters between the Dead and the Living in Ancient Greece*, Berkeley.
- C. G. JUNG (1976): *Gesammelte Werke 9/1. Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, Düsseldorf [tr. it. *Gli archetipi e l’inconscio collettivo (1934-1955)*, Torino, 1977].
- J.-L. LAMBOLEY (1994): “La place des fleuves dans la géographie antique”, in F. PIQUET (ed.), *Le fleuves et ses métamorphoses. Actes du Colloque inter-*

national tenu à l'Université Lyon 3-Jean Moulin, les 13, 14 et 15 mai 1992, Paris, p. 89-94.

- J. LARSON (2001): *Greek Nymphs: Myth, Cult and Lore*, Oxford.
- A. LOCCHI (2010): “Le acque insidiose: laghi e paludi nello scenario mitico greco”, in H. DI GIUSEPPE e M. SERLORENZI (eds.), *I riti del costruire nelle acque violate. Atti del convegno internazionale Roma, Palazzo Massimo 12-14 giugno 2008*, Roma, p. 21-30.
- R. NICOLAI (2002): “I veleni di Efira. A proposito di *Od.* 1. 259 e 2. 328”, in F. MONTANARI (ed.), *Omero tremila anni dopo, Atti del Congresso di Genova*, Roma, p. 455-470.
- D. OGDEN (2001a): “The Ancient Greek Oracles of the Dead”, *ACD* 44, p. 167-195.
- D. OGDEN (2001b): *Greek and Roman Necromancy*, Princeton - Oxford.
- G. PIRONTI (2015): “Da Poseidone a Afrodite: riflessioni preliminari sul pantheon marittimo della Grecia antica”, *SMSR* 81/1, p. 165-178.
- C. PISANO (2014): *Hermes, lo scettro e l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica* (Religioni e Storia, 3), Napoli.
- C. ROMERO RECIO (2000): *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, Oxford.
- D. ROUSSET (1994): “Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques”, *CCG* 5/1, p. 97-126.
- J. RUDHARDT (1971): *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne.
- Chr. SOURVINOU-INWOOD (1981): “To Die and Enter the House of Hades. Homer, Before and After”, in J. WHALEY (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, New York, p. 15-39.
- Chr. SOURVINOU-INWOOD (1995): *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford.
- G. TRAINA (1988): *Paludi e bonifiche nel mondo antico*, Roma.
- J. USTINOVA (2009): *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford - New York.
- V. VAN DER STEDE (2007): *Mourir au pays des deux fleuves: l'au-delà mésopotamien d'après les sources sumériennes et akkadiennes*, Leuven.
- E. VERMEULE (1979): *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley.