

Nascere da Medusa

Studio sul parto di Gorgo e sulle caratteristiche dei suoi figli

Igor Baglioni

τῆς ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν,
ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος
τῶ μὲν ἐπόνυμον ἦν, ὅτ' ἄρ' Ὀκεανοῦ παρὰ πηγὰς
γένθ', ὁ δ' ἄορ χρύσειον ἔχων μετὰ χερσὶ φίλησι.

Hes. *Th.* 280-283

Così Esiodo narra la nascita di Pegasos e Chrysaor, progenie di Poseidon e Medusa. Al riguardo, la tradizione antica, nella maggioranza delle fonti a nostra disposizione ¹, tende a sottolineare come la loro nascita fosse avvenuta dal capo troncato di Gorgo, dal suo collo, in un parto che poteva essere paragonato alla gestazione delle donnote ² e, nonostante la sua particolarità, probabilmente non estraneo ad una relazione con la concezione greca della fisiologia femminile ³.

È noto, infatti, che all'interno del *corpus hippocraticum* le patologie femminili vengano in linea di massima ricondotte alla mobilità dell'utero ⁴, il quale non era concepito come un organo fissato stabilmente all'interno del corpo della donna bensì, qualora fosse rimasto sterile per molto tempo, avrebbe potuto prendere a muoversi come un animale desideroso di fare figli, provocando ad esempio stati di afasia, potendo ostruire i passaggi d'aria ed impedendo il respiro ⁵. Al riguardo, le fonti attestano la possibilità che l'utero possa spostarsi verso il fegato ⁶, l'anca e il fianco ⁷, gli ipocondri ⁸, il petto ⁹, la testa ¹⁰, le gambe e i piedi ¹¹, l'ano ¹², il cuore ¹³, le viscere ¹⁴ oppure addirittura fuoriuscire dal corpo nel suo moto verso il basso ¹⁵. Ciò, anche per via dell'afonia prodotta dall'ostruzione delle vie respiratorie, ha portato nell'ambito degli studi sull'argomento alla definizione del corpo della donna come compreso tra due bocche, quella che parla e l'utero, entrambe designate in greco dal comune termine στόμα ¹⁶. In pratica, un

¹ Apollod. II 4,2; Ov. *Fast.* III 451 sg.

² Lyc. *Alex* 843; Schol. Lyc. *Alex* 843.

³ Bettini 1998: 164.

In generale sulla concezione greca della fisiologia femminile si veda: Manuli 1980; Campese-Manuli-Sissa 1983; Dean-Jones 1994; King 1998.

⁴ Si veda Manuli 1980.

⁵ Plat. *Tim.* 91c.

⁶ Hipp. *Nat. Mul.* 3.

⁷ *Ibidem*, 6, 8, 14, 30, 38.

⁸ *Ibidem*, 18a.

⁹ *Ibidem*, 47.

¹⁰ *Ibidem*, 48.

¹¹ *Ibidem*, 49.

¹² *Ibidem*, 54.

¹³ *Ibidem*, 62.

¹⁴ *Ibidem*, 73.

¹⁵ *Ibidem*, 4, 5, 81.

¹⁶ Loraux 1988: 71-91;

unico canale di attraversamento va dall'una all'altra, sicché se l'utero nel suo errare si ponesse in modo da impedire il passaggio dell'aria, si potrebbero verificare casi di soffocamento o disturbi alla fonazione¹⁷. Inoltre, si può ricordare che questa concezione fisiologica emerge nel *corpus hippocraticum* anche in altri passi¹⁸, dove, ad esempio, si afferma che per saggiare la fertilità della donna si sarebbe potuto mettere dell'aglio all'estremità inferiore del corpo; se l'acuto odore di questa sostanza fosse salito all'estremità superiore, avrebbe significato che la donna poteva concepire. Similmente sono messi in stretta relazione il flusso mestruale con la perdita di sangue dal naso e il vomito di sangue. Pertanto, dal quadro che si delinea non si può escludere, visto anche che le fonti attestano il possibile spostamento dell'utero verso la testa, che la nascita di Pegasos e Chrysaor sia correlata con la concezione greca del corpo della donna.

Per quanto riguarda, invece, l'associazione di Medusa con la donnola – a cui viene accostata per via del parto dalla testa – possiamo in effetti notare che nella tradizione antica questo animale, come il corvo¹⁹, l'ibis²⁰, la lucertola²¹ e il pescecane²² (che nel suo stesso nome *γαλέος* non può non richiamare la *γαλέη* cioè la donnola), era ritenuto in grado di partorire la sua prole dalla testa, per la precisione dalla bocca²³. Questo a causa di una maledizione lanciata sull'animale dalla Moirai quando ancora nel tempo del mito sarebbe stata una entità eroica femminile di nome Galinthias, la quale sarebbe stata tramutata appunto in donnola e condannata a partorire dalla gola per avere aiutato Alkmene a dare alla luce Herakles²⁴. Rispetto questa tradizione, però, Aristotele aveva preso una posizione contraria in quanto, secondo il filosofo, in realtà la donnola non partorirebbe dalla testa. Si sarebbe trattato, in pratica, di un fraintendimento dovuto al fatto che l'animale genera dei cuccioli molto piccoli e li trasporta frequentemente in bocca²⁵; dato questo confermato dagli studi contemporanei di scienze naturali dove si rileva che l'animale non costruisce un proprio nido e, di conseguenza, sposta a seconda delle necessità i suoi piccoli presso residui di nidi di altre specie²⁶. Comunque, bisogna sottolineare che se in alcuni casi l'associazione di Medusa con determinati animali sembrerebbe ricondursi, come nel caso del cavallo²⁷, ad un legame strutturale tra l'animale in questione e l'entità mitica, in questo caso l'associazione con la donnola sembrerebbe rimanere un caso isolato, attestato solo dall'*Alessandra* di Licofrone²⁸ e motivato unicamente dall'analogia con le caratteristiche del parto. Riteniamo, però, che al riguardo possa avere influito anche quello che si potrebbe definire l'alone "inquietante" e "negativo" che viene a caratterizzare la donnola nella tradizione greca²⁹. Infatti, la *γαλέη* era ritenuta un animale assai perfido (*ἐπιβουλότατος*)³⁰ e malvagio (*κακός*)³¹, tendente ad aggredire i cadaveri incustoditi per divorare loro gli occhi³² e il cui apparire poteva essere

Sissa 1992: 45 sg.; King 1998: 49.

¹⁷ Manuli 1980: 399; Manuli 1983: 157; Hanson 1989: 38 sgg.; King 1990: 22 sgg..

¹⁸ Si vedano i passi del *corpus* riportati e commentati da: King 1990: 11 sgg.; Hanson 1990: 328.

¹⁹ Arist. *Gen. An.* 6 (756b); Plin. *H.N.* X 32.

²⁰ Arist. *Gen. An.* 6 (756b); Ael. *V.H.* X 29.

²¹ Plin. *H.N.* X 87.

²² Arist. *Hist. An.* 24 (565b); Ath. *Deipn.* VIII 294e; Ael. *V.H.* I 17, II 55; Plut. *De Soll. An.* 33 (982a).

²³ Arist. *Gen. An.* 6 (756b); Plut. *De Is. et Os.* 74 (381a); schol. Lyc. *Alex* 843; Ant. Lib. *Met.* 29. Sulle caratteristiche del parto della donnola si veda: Ciccarese 1995; Bettini 1998: 153 sgg..

²⁴ Ant. Lib. *Met.* 29. Sulle varianti di questo mito si veda: Bettini 1998: 43-216.; Rocchi 2000.

²⁵ Arist. *Gen. An.* 6 (756b).

²⁶ King 1989: 142, 205.

²⁷ Su questo tema ci soffermeremo più avanti.

²⁸ Lyc. *Alex* 843; Schol. Lyc. *Alex* 843.

²⁹ Sull'aspetto "inquietante" della donnola si veda Bettini 1998: 59 sg. e 148 sg..

considerato presagio di sventura ³³. Peraltro, se secondo una tradizione diversa rispetto a quella da noi precedentemente menzionata, Gale, prima che la dea Hekate la trasformasse in un animale, poteva essere rappresentata come una incantatrice (γόης) e una maga (φαρμακίς), si può rilevare che questo animale non sarebbe stato alieno da una connessione con la sfera dei φαρμακεῖς i quali avrebbero potuto utilizzare parti di esso per preparare φάρμακα in grado di spezzare amicizie, troncare relazioni affettuose di lunga data e di impedire alle donne di concepire ³⁴. Pertanto, stante il quadro che si viene a delineare, si potrebbe avanzare l'ipotesi che, a prescindere dalle caratteristiche del parto, possa aver avuto un ruolo nella scelta di quale animale associare ad una entità "negativa" come Medusa anche questo aspetto della donnola, pur non condividendo questa nessun dei caratteri specifici che qualificano Gorgo come una entità mitica temibile.

Ora, un'altra linea della tradizione riguardante il parto di Medusa, tende a sottolineare come Pegasos e Chrysaor sarebbero nati specificatamente dal sangue di Gorgo uccisa da Perseus ³⁵, in modalità che di fatto possono probabilmente venir collegate a quanto si tramandava sulla prima apparizione dei serpenti nella terra di Libia e, più in generale, al potere datore di vita che sarebbe stato insito, secondo la tradizione, nel sangue di Medusa. Riguardo il primo punto, le fonti ³⁶ riportano che Perseus, dopo essere sfuggito alle sorelle di Gorgo, Stheno ed Euryale, dirigendosi a Serifo, avrebbe sorvolato i cieli della Libia, allorché dalla testa di Medusa avrebbero preso a cadere gocce di sangue sulla desolata ed aspra terra africana la quale le accolse come madre, generando così i serpenti che infestavano quella regione: l'*aspis*, l'*haemorrhoidis*, la *chersydros*, i *chelydri*, il *kenchris*, l'*hammonidytes*, la *cerasta*, lo *skytale*, la *dipsas*, l'*amphisbaena*, la *natrix*, gli *iaculi* alati, il *parias*, il *prester* e la *seps* ³⁷. Inoltre, insieme a loro furono generate delle mostruose entità serpentiformi: il basilisco, essere che nel suo sguardo mortale ripropone in parte le caratteristiche di Medusa, e serpenti alati, in grado di schiantare anche un toro avvolgendolo nelle loro spire ³⁸.

Il sangue di Gorgo si dimostra, così, pregno di un malefico e micidiale potere, potere ancora attivo molto tempo dopo la morte dell'entità, anche se le fonti, a questo proposito, sottolineano una valenza positiva, almeno apparentemente. Si raccontava, infatti, che Asklepios avesse ricevuto in dono dalla dea Athena il sangue sgorgato dalle vene di Medusa e che usasse il sangue delle vene di sinistra per recare la morte, mentre, con quello che scorreva nelle vene di destra, il signore dell'arte medica era in grado di rianimare i morti ³⁹. Egli strappò così al regno di Hades gli eroi Kapaneus, Lykurgos, Hippolytos, Tyndareos, Hymenaios e Glaukos, figlio di Minos, suscitando l'ira divina e la propria morte per mano di Zeus che lo colpì con il fulmine ⁴⁰. Ora, questo potere apparentemente

³⁰ Ael. *V.H.* XV 11.

³¹ *Ibidem* IV 14, XV 11.

³² *Ibidem* XV 11.

³³ Ar. *Eccl.* 792; Theophr. *Char.* XVI 3.

³⁴ Ael. *V.H.* XV 11.

³⁵ Ov. *Met.* IV 786; *Mith. Vat.* I 130, II 131.

³⁶ Apoll. *Rhod.* IV 1513-1517; Ov. *Met.* IV 617-620; Luc. IX 696-703; Sil. It. *Pun.* III 314-316.

³⁷ Luc. IX 708-723.

³⁸ Luc. IX 724-733.

³⁹ Apollod. III 10,3.

⁴⁰ Apollod. III 10,3.

positivo che allo stesso tempo però continua a non essere disgiunto da una sfera pericolosa e mortale, in realtà attacca uno dei cardini dell'ordine stabilito da Zeus, la mortalità umana. Il sangue che Asklepios avrebbe acquisito è il degno frutto di un essere discendente da Pontos, entità che se si qualifica per rappresentare l'acosmico e il precosmico in quanto definisce il mare nel suo aspetto di alterità totale e di estraneità all'ordine culturalmente utilizzabile dall'uomo, e che trasmette queste caratteristiche alla sua stirpe nella quale può emergere esplicitamente nell'aspetto mostruoso e nelle facoltà distruttrici di alcune entità ad essa appartenenti ⁴¹. In questo quadro, pertanto, l'intervento di Zeus va inquadrato nel suo ruolo di garante e signore dell'ordine cosmico.

Ora, riguardo ai figli di Medusa e Poseidon quali considerazioni si possono fare in relazione alla loro nascita e alle caratteristiche che derivano dai loro genitori? Che cosa comporta essere figli di una entità appartenente alla discendenza di Pontos e di una divinità come il signore dei mari?

Chrysaor è una entità che figura sostanzialmente nel materiale a nostra disposizione solo come il figlio di Gorgo e come padre, in unione all'oceanina Kalliroe, del tricorpore Geryoneus ⁴². Pertanto, come notava Carla Costa, l'entità "non mostra molti e specifici caratteri *pontici*" ⁴³ (come possono essere, ad esempio, i tratti ofiomorfi ed ornitomorfi che emergono spesso all'interno della stirpe) o, almeno, non è dato a noi poterlo rilevare dalle fonti antiche analizzate, anche se si può constatare il continuo permanere di un legame con l'elemento acqueo, legame esplicitatosi, da una parte, tramite l'unione con Kalliroe, in una parentela con Okeanos, il fiume che circonda tutte le terre, che circonda il mondo ordinato e ne segna il confine, il cui frutto è una nuova entità a carattere mostruoso, Geryoneus, che rimarca in lei l'aspetto extra-cosmico in senso negativo ereditato da entrambe le linee di discendenza. Dall'altra parte, il legame con il mondo acqueo si esplica anche nella discendenza da Poseidon, una discendenza che potrebbe essere rimarcata nel nome stesso dell'entità, Χρυσόωρ, in cui il termine ἄωρ, comunemente indicante la "spada", poteva assumere anche il significato di tridente ⁴⁴, simbolo del potere del padre.

Comunque, i tratti "pontici" sono ampiamente rilevabili nel figlio di Chrysaor ⁴⁵, Geryoneus, nel suo aspetto di entità tricorpore ⁴⁶ o tricefala ⁴⁷, legata ad un altro membro della stirpe pontica, Orthos, figlio di Echidna ⁴⁸, cane mostruoso a due teste ⁴⁹, potente quanto il fratello Kerberos ⁵⁰, e guardiano delle greggi di Geryoneus ⁵¹. Peraltro, sia Orthos che il suo padrone sarebbero stati uccisi, secondo la tradizione ⁵², da Herakles affinché l'eroe potesse impadronirsi delle preziose greggi, obbedendo così agli ordini impartiti da Eurystheus. Ora, è interessante notare come questa entità mostruosa è posta dalla tradizione, come nel caso di Medusa⁵³, in un luogo ai confini del mondo, nei pressi di Okeanos

⁴¹ Costa 1968.

⁴² Hes. *Th.* 287-288; Apollod. II 5,10; Paus. I 35,7.

⁴³ Costa 1968: 86.

⁴⁴ Call. *Del.*31.

⁴⁵ Costa 1968: 86.

⁴⁶ Eur. *Her.* 423; Apollod. II 5.

⁴⁷ Hes. *Th.* 287.

⁴⁸ Hes. *Th.* 309; Apollod. II 5,10.

⁴⁹ Apollod. II 5,10.

⁵⁰ Quint. Smyrn. VI 254.

⁵¹ Hes. *Th.* 309; Apollod. II 5,10; Serv. *Aen.* VIII 300.

⁵² Hes. *Th.* 293; Apollod. II 5; Quint. Smyrn. VI 254; Serv. *Aen.* VIII 300.

(presso le cui sorgenti, come sottolinea Esiodo, nacque lo stesso Pegasos) ovvero nell'isola di Erytheia⁵⁴, luogo che, stante anche la vicinanza ad Okeanos⁵⁵, non sembrerebbe distare molto dal regno di Hades se gli armenti del signore degli Inferi potevano essere lì custoditi⁵⁶. In pratica, Geryoneus, ricordato anche da Virgilio tra le creature degli Inferi⁵⁷, si dimostra legato al regno di Hades proprio come altre entità che, a seconda delle varianti, appartengono alla stirpe di Pontos. Infatti, questo collegamento emerge dalle fonti per entità quali Medusa⁵⁸, Skylla⁵⁹, le Erinyes⁶⁰, Orthos⁶¹, Kerberos⁶², Hydra⁶³, Chimaira⁶⁴ e Sphinx⁶⁵. Questa caratteristica potrebbe essere in parte ricondotta alla possibilità che il mondo infero, in quanto mondo "altro" rispetto alla terra dei vivi, concepita come luogo giusto e ordinato, possa essere legato a quella che potremmo definire sfera extra-cosmica, proprio come il mare⁶⁶. Si pensi, ad esempio, alle riflessioni che Dario Sabbatucci fa, riportando un mito "orfico" attestato da Apollonio Rodio⁶⁷, in relazione alla sfera precosmica rivalutata dall'orfismo in contrasto al *kosmos* di Zeus, dove ben si evidenzia e si pone in relazione al mondo infero l'opposizione tra mondo attuale e il mare: "Zeus e Hera i reggitori dell'ordine attuale, regnano sull'Olimpo per essersi messi in quel trono al posto di Ophioneus e Eurynome ... i quali *ora* sarebbero nel mare. Okeanos come rifugio degli scacciati da Zeus equivale indubbiamente a Tartaros, dove Zeus ha cacciato i Titani"⁶⁸.

Si può ricordare, inoltre, che "una tarda notizia⁶⁹ rammenta che dal suo sangue nacque un albero che dava frutti senza nocciolo, cioè sterili: anche con questo tratto Geryoneus si definisce come un discendente – sia pur lontano – dell'ἀτρύγετος Pontos"⁷⁰, ovvero del mare infecondo in cui, in opposizione alla terra dove vive l'uomo, non si vendemmia, non si fa raccolto⁷¹ e sul quale la navigazione stessa, che è la modalità umana dell'utilizzazione del mare, è impedita a causa del furioso ondeggiare delle maree⁷². Peraltro, questo aspetto potrebbe essere connesso anche al legame con il mondo pastorale anziché agricolo che la stirpe di Pontos sembrerebbe avere alla lettura delle fonti. Infatti, se i nomi di alcune delle Nereides come Euarne, inseparabile da εὐαρνος "ricco di greggi", Galateia, "dea del latte", e probabilmente tutti i nomi terminanti in -νομη, che in greco significa "pascolo", rimandano a questo ambiente⁷³, si possono anche ricordare i casi di Proteus⁷⁴ – entità spesso assimilata sia a Phorkys che a Nereus in quanto "vecchio del mare"⁷⁵ – e di Phorkys⁷⁶ i quali appaiono come "pastori di foche", oppure del pastore Polyphemos, appartenente alla stirpe pontica in quanto figlio che Thoosa, figlia di Phorkys⁷⁷, avrebbe avuto da Poseidon⁷⁸, oltre che naturalmente i già menzionati casi di Geryoneus e Orthos, custodi delle greggi di Hades. Insomma, è come se vi fosse un legame tra il mare ἀτρύγετος e l'elemento pastorale rispetto alla coscienza pronunciata "agricola" della Grecia arcaica⁷⁹.

⁵³ Le fonti collocano Medusa genericamente ai confini del mondo (Quint. Smyrn. X 195), nelle vicinanze di Okeanos (Pherecyd. fr. 626), in mezzo ad esso nell'isola di Sarpedon (Kypria fr. 32) oppure al di là di esso presso le Hesperides (Hes. *Th.* 274 sg.). Altre collocazioni sono: Kisthene (Aesch. *Prom.* 790-794) posta dalla tradizione in Africa (Schol. Aesch. *Prom.* 793a), genericamente in Libia (Hdt. II 91; Eur. *Bac.* 990; Diod. III 52,4; Ath. V 221 a; Lucian. *D. M.* XIV 2,3; Luc. IX 619; Lact. *Plac. Theb.* I 98), la palude Tritonide (Apollod. II 1,4; Paus. II 21,5; Hyg. *Astr.* XII 2) oppure presso le isole Gorgadi (Plin. *N.H.* VI 200).

⁵⁴ Hes. *Th.* 290; Apollod. II 5,10.

⁵⁵ Proprio lungo le correnti di Okeanos vi è il luogo dove, secondo una tradizione, abitavano i Cimmeri, presso le cui terre Odysseus, su indicazione di Kirke, avrebbe preso contatto con il mondo dei morti (Hom. *Od.* XI 14 sgg.).

⁵⁶ Apollod. II 5,10.

⁵⁷ Verg. *Aen.* VI 289.

⁵⁸ Apollod. II 5,12; Verg. *Aen.* VI 289; Plut. *De Face* 944b; Clem. Alex. *Strom.* V 49.

⁵⁹ Verg. *Aen.* VI 286; Stat. *Silv.* V 3,280; Sil. It. XIII 590. Si può ricordare, inoltre, che Prudent. *Apothe.* 747 colloca presso lo stretto di Messina una delle entrate al regno degli Inferi.

⁶⁰ Luc. VI 694; Quint. Smyrn. V 451; Tzetz. *Lyc. Alex.* 406

⁶¹ Sil. It. XIII 844-849.

⁶² Hes. *Th.* 770-774; Soph.

Ora, per quanto riguarda Pegasos, l'analisi del materiale documentario permette l'individuazione anche per questa entità di caratteristiche riconducibili alla stirpe di Pontos quali l'ippomorfismo ibridato con il tratto ornitomorfo delle ali e il rapporto con le acque⁸⁰. Per quanto riguarda l'ippomorfismo si possono citare come esempi oltre ai nomi (Hipponoe, Hippothoe, Menippe) di alcune tra le Nereides⁸¹ anche i figli che le Harpyai avrebbero avuto nel loro legame con entità come Zephyros e Boreas⁸². Si tratta, infatti, dei cavalli di Achilleus, Xanthos e Balios, partoriti a Zephyros da Podarge⁸³, di Phlogeos e Harpagos, i cavalli dei Dioskuroi e dei cavalli, nati dall'unione di Boreas con un harpyia "sithonia", che lo stesso Boreas donerà ad Erechtheus in cambio della figlia Oreithyia⁸⁴. Il legame con le acque, invece, si manifesta in Pegasos sia nel suo stesso nome derivante dalla nascita presso le sorgenti, *πρυαί*, di Okeanos⁸⁵, sia nelle sorgenti da lui fatte scaturire, colpendo con lo zoccolo la nuda terra. Vengono attribuite a Pegasos, infatti, la fonte Ippocrene sul Parnaso⁸⁶, alle cui acque attingerebbero le Musai⁸⁷, la fonte presso la quale a Trezene Orestes avrebbe tentato di purificarsi e di guarire dalla follia⁸⁸, la fonte Kastalia di Delfi⁸⁹, e, infine, anche Corinto vantava una fonte sgorgata grazie a Pegasos⁹⁰, la fonte Peirene⁹¹ la quale, secondo un'altra tradizione, figura come il frutto della trasformazione di una donna, Peirene appunto, a causa della lacrime versate per la morte del figlio, ucciso involontariamente da Artemis⁹².

Ora, bisogna notare che nemmeno Poseidon è alieno da una connessione con la sfera equina ne, ovviamente, in quanto dio del mare, ad un legame con l'elemento acqueo. Infatti, se fin dall'*Iliade*⁹³ il dio appare come la divinità che padroneggia l'*ἵπποσύνη*, ovvero l'arte di utilizzare il carro e i cavalli, tanto da poterla insegnare insieme a Zeus ad Antilochos, figlio di Nestor, e dall'esprimere il proprio favore verso entità eroiche tramite appunto il dono di carri⁹⁴ o di cavalli⁹⁵, questo legame trova probabilmente la sua migliore espressione a livello mitologico nei racconti che vedono Poseidon come il creatore del primo cavallo⁹⁶ e come colui che, unitosi in forma equina a Demeter, dà vita a Arion⁹⁷, l'impetuoso cavallo del re argivo Adrastos⁹⁸. Ma soprattutto Poseidon rappresenta e controlla tutto ciò che nella natura del cavallo richiede l'utilizzo del freno, ovvero quella potenza inquietante che poteva essere indicata con il termine tecnico *γοργός*⁹⁹ (aspetto questo che non può non ricordare Gorgo e sul quale torneremo in seguito) che, se non venisse frenata dal morso inventato dalla dea Athena, porterebbe l'animale ad esprimere in maniera incontrollata la furia alla quale tende, divenendo così frenetico e selvaggio¹⁰⁰.

Inoltre, per quanto riguarda, invece, il legame con il mondo acqueo si deve evidenziare in particolare che nella capacità che la

Tr. 1098; *Eur. Her.* 611; *Apollod.* II 5,12; *Paus.* III 25.6; *Hyg. Fab.* 151

⁶³ *Verg. Aen.* VI 576. Peraltro, la palude di Lerna poteva essere considerata uno degli accessi al mondo infero. Al riguardo, si veda Costa 1968: 88.

⁶⁴ *Lucian. D. M.* 30; *Verg. Aen.* VI 288.

⁶⁵ *Sil. It.* XIII 588.

⁶⁶ Su questo tema si veda Brelich: 477; Sabbatucci 1979: 112-118.

⁶⁷ *Apoll. Rhod.* I 494-451

⁶⁸ Sabbatucci 1979: 117 sg..

⁶⁹ *Serv. Aen.* VII 662.

⁷⁰ Costa 1968: 86.

⁷¹ *Hes. Th.* 131.

⁷² *Hes. Th.* 131.

⁷³ Costa 1968: 69.

⁷⁴ *Hom. Od.* IV 411

⁷⁵ Sulle correlazioni tra Proteus, Phorkys e Nereus definiti tutti come "vecchio del mare" si veda Costa 1968: 93

⁷⁶ *Val. Flacc.* III 726.

⁷⁷ *Hom. Od.* I 171.

⁷⁸ *Hom. Od.* I 171;

Apollod. Epit. 7.4

⁷⁹ Costa 1968: 69.

⁸⁰ Costa 1968: 86.

⁸¹ Costa 1968: 69.

⁸² Costa 1968: 77.

⁸³ *Hom. Il.* XVI 149 sg..

⁸⁴ *Nonn. Dion.* XXXVII 155 sgg..

⁸⁵ *Hes. Th.* 282.

⁸⁶ *Arat. Phaen.* 215; *Paus.* IX 31,3; *schol. Hes. Th.* 2; *Prop.* III 3,1-2; *Ov. Met.* V 256; *Ov. Fast.* III 455-456, V 7-8; *Stat. Theb.* IV 60-61; *Hyg. Astr.* II 18,1. Al riguardo si veda Baglioni 2011.

⁸⁷ *Hes. Th.* 3-7.

⁸⁸ *Paus.* II 31,9.

⁸⁹ *Myth. Vat.* I 130, II 112. Sulla fonte Kastalia si veda Parke 1978.

⁹⁰ *Dio. Cris.* XXXVI 46; *Stat. Silv.* II 7,2.

⁹¹ Per i dati in nostro possesso sulla fonte si veda

tradizione attribuisce a Pegasos di liberare le acque sotterranee per costituire nuove sorgenti si potrebbe riscontrare un collegamento con una delle prerogative del re dei mari ¹⁰¹. Al riguardo, si può ricordare come esempio il ruolo che Poseidon svolgerebbe, secondo la tradizione mitica, nel controllo delle acque nella regione di Argo, dove avrebbe privato d'acqua le sorgenti per punire Inachos che nella disputa tra Poseidon e Hera per decidere a chi appartenesse la regione avrebbe optato per la dea ¹⁰², ma dove avrebbe anche provato il suo potere di creare sorgenti nell'aver fatto sgorgare le acque della fonte Amimone, invaghitosi della bellezza dell'omonima figlia di Danaos ¹⁰³.

Comunque, è necessario sottolineare che il materiale documentario permette di notare una connessione strutturale tra Medusa e il cavallo. Infatti, “nelle rappresentazioni figurate il cavallo – o i cavalli quando sono due in posizione simmetrica – si associa alla Gorgone talora come una parte di lei, un suo prolungamento o una sua emanazione, talora come il piccolo che ella nutre e protegge, talora come la prole che ella partorisce o anche la cavalcatura che ella cavalca, talora infine, sulla linea del mito di Perseo, come il cavallo Pegaso che balza, mentre ella muore, dal suo collo troncato” ¹⁰⁴ mentre, in letteratura, come abbiamo precedentemente rilevato, l'aggettivo γοργός, "terribile", si trova spesso ad indicare, quasi ne fosse l'essenza, la natura del cavallo, la sua irruenza, la sua tendenza ad imbizzarrirsi di colpo e a diventare, in alcuni casi, frenetico e selvaggio fino a divorare la carne umana ¹⁰⁵. Pertanto, in questo contesto di continui rimandi, non deve destare stupore, ad esempio, né che Medusa possa essere rappresentata in forma equina, come attesta un noto *pithos* beotico ¹⁰⁶, né che Gorgo possa essere messa su un piano di equivalenza con il cavallo al punto di poterlo sostituire come dono di nozze per Hippodameia, figlia di Oinomaos. Infatti, narra Apollodoro ¹⁰⁷, che il re di Serifo, Polydektes, si innamorò di Danae, ma non potendo unirsi a lei a causa di suo figlio Perseus, avrebbe riunito i suoi amici – fra i quali vi era anche Perseus – dicendo che avrebbe voluto fare una colletta per il banchetto di nozze di Hippodameia. Secondo questa tradizione Perseus disse al re che non gli avrebbe negato nemmeno la testa di Medusa; allora Polydektes a tutti gli altri avrebbe chiesto dei cavalli, da Perseus invece non avrebbe accettato cavalli ma gli avrebbe ordinato di portargli la testa di Gorgo.

Ora, questa connessione potrebbe essere legata non solo alle caratteristiche della stirpe di Pontos ma anche ad una associazione, costante all'interno della tradizione antica relativa al cavallo e a Gorgo, della sfera infera, delle acque e di quella particolare tipo di follia rappresentata a livello extra-umano da Lyssa a cui sia il cavallo che Medusa non sembrerebbero estranei.

Infatti, se per quanto riguarda il legame con il mondo acqueo abbiamo avuto modo di parlare in precedenza, come delle

Stevens 1953-1954.

⁹² Paus. II 3,2.

⁹³ Hom. *Il.* XXIII 307.

⁹⁴ Apoll. I 7,8; Apoll. *Epit.* 2,3.

⁹⁵ Apoll. III 13,5.

⁹⁶ Schol. Pind. *P.* IV 246.

⁹⁷ Apoll. III 6,8; Paus. VIII 42,4.

⁹⁸ Hom. *Il.* XXIII 346 sg..

⁹⁹ Si veda il trattato sull'*Equitazione* di Senofonte ai capitoli I 10, 14, X 17, XI 12.

¹⁰⁰ Sul tema si veda Detienne-Vernant 1978: 142 sgg..

¹⁰¹ Eur. *Ph.* 185-189; Apollod. II 1,4; Paus. II 37,1,4; Lucian. *D.M.* 6; schol. Hom. *Il.* IV 171; Prop. II 26, 45-50; Serv. *VA* IV 377; schol. Germ. *Arat.* 172b; Hyg. *Fab.* 169.

¹⁰² Apoll. II 1,4.

¹⁰³ Apoll. II 1,4; Hyg. *Fab.* 169. Su Danaos e le Danaides in relazione all'elemento acqueo si veda Piccaluga 1968: 124 sgg..

¹⁰⁴ Vernant 1987: 46

¹⁰⁵ Vernant 1987: 61 sg.

¹⁰⁶ Si veda Hampe 1934: tav. 38/1.

¹⁰⁷ Apollod. II 4,2.

connessione di Medusa con il regno di Hades, in riferimento agli aspetti inferi del cavallo possiamo rilevare che essi si potevano esprimere, su un piano di simbologia funeraria, nella rappresentazione del cavallo quale attributo delle divinità inferi, quale messaggero dall'aldilà, quale corsiero che conduce i trapassati nel loro ultimo viaggio e, in alcuni casi, quale incarnazione del defunto stesso ¹⁰⁸. In proposito, sia Malten che Blázquez riportano numerosi esempi, tratti dalla letteratura e dall'arte greca, anche se non tutti ugualmente probanti e di interpretazione certa ¹⁰⁹. Comunque, noi, partendo soprattutto dalle osservazioni di Blázquez, possiamo ricordare, a dimostrazione di quanto affermato in precedenza, ad esempio, il caso dei funerali di Patroklos, dove Achilleus quattro cavalli gettò in fretta sul rogo ¹¹⁰, sacrificandoli all'amico in un atto che, al contrario di Blázquez ¹¹¹, non riteniamo di poter ricondurre ad usanze per le quali le proprietà del morto dovrebbero accompagnare il defunto nell'oltretomba (ipotesi avanzata dallo studioso per spiegare pratiche funerarie micenee), in quanto il testo omerico non precisa a chi appartenessero questi cavalli; cavalli che, peraltro, potrebbero benissimo appartenere ad Achilleus visto che, nello stesso contesto, il figlio di Peleus sacrifica all'amico anche i propri capelli e due dei suoi cani ¹¹². Riteniamo, invece, che la sorte dei cavalli, nel contesto del rituale funebre di Patroklos, potrebbe essere messa in relazione a testimonianze che ci informano del ruolo centrale della creatura di Poseidon nei rituali funebri e nelle sepolture greche. Infatti, numerose sono le attestazioni archeologiche di sepolcri che presentano anche resti di cavalli ¹¹³, sepolcri indicanti un tipo di sepoltura che trova il suo riflesso nelle fonti letterarie, sia sul piano storico che mitologico, nelle tombe in cui i cavalli vengono depositi insieme ai propri padroni come nel caso dei giumenti di Cimone ¹¹⁴, padre di Milziade, di Evagora ¹¹⁵ e di Marmax ¹¹⁶. Ora, se da queste attestazioni letterarie sembrerebbe che la particolare sepoltura sia dovuta alle vittorie ottenute da questi cavalli in gare equestri, come, tenendo presente i casi di Cimone e di Evagora, quelle che si tenevano ad Olimpia, si potrebbe stabilire un nesso di stretta *casualità* nel quale la sepoltura non deve la presenza dei cavalli ad un loro legame particolare con il mondo infero, ma alle vittorie da loro ottenute e alla fama imperitura che, vincendo, portano ai loro possessori. Però, il vaglio di tutto l'insieme delle testimonianze, come si vedrà più avanti, può far scartare questa eventualità, anche se nulla esclude che, in taluni casi particolari, altre motivazioni, legami o sfaccettature si possano essere aggiunte all'aspetto "infero" che ci si è delineato. Inoltre, nel caso di Marmax, primo pretendente di Hippodameia ad essere sconfitto ed ucciso da Oinomaos, ci troviamo di fronte a delle cavalle *perdenti*, cavalle che furono uccise sul corpo del padrone in un atto indicato da Pausania col verbo ἐπικατασφάζειν, "sacrificare", termine che sottolinea il valore *rituale* della loro morte in relazione alla

¹⁰⁸ Si veda Malten 1914; Jeanmaire 1972: 281 sgg.; Blázquez 1967; Garland 1985: 35 sgg..

¹⁰⁹ Si vedano le osservazioni del Jeanmaire (Jeanmaire 1972: 281) e la stessa discussione dei dati fatta da Blázquez all'interno del suo articolo.

¹¹⁰ Hom. *Il.* XXIII 171 sg..

¹¹¹ Blázquez 1967: 54 sgg..

¹¹² Hom. *Il.* XXIII 144 sgg..

¹¹³ Blázquez 1967: 54 sgg.; Garland 1985: 35.

¹¹⁴ Hdt. VI 103.

¹¹⁵ Hdt. VI 103; Ael. *Nat. An.* XII 40.

¹¹⁶ Paus. 21,7.

sepoltura di Marmax, termine che indica che non si sarebbe trattato di una semplice uccisione allo scopo di porre i cavalli accanto al padrone. Peraltro, altri dati ci possono confermare la pratica del sacrificio di questi animali durante i rituali funebri: Menelaos, nell'*Elena* di Euripide¹¹⁷, ammette la possibilità che, in queste occasioni, si possa sacrificare un cavallo, mentre Plutarco ci attesta proprio un sacrificio simile, raccontandoci, nella *Vita di Pelopida*¹¹⁸, l'uccisione di un cavallo, apparso improvvisamente durante la ricerca di un animale da sacrificare per un rituale funebre, animale la cui scelta, noi aggiungiamo, non sarà stata *casuale*, ma legata alla relazione tra le specifiche "qualità" che ha in sé (culturalmente parlando) e il tipo di sacrificio da effettuare. Pertanto, questo tipo di sacrificio potrebbe trovare la sua logica negli aspetti "inferi" di questo animale, sui quali però non ci sono dati specifici, in quanto lo stato attuale degli studi e, soprattutto, della documentazione non permette una specifica determinazione di essi che vada oltre a ciò che finora è stato riportato. In pratica, quello che si intende sottolineare è che precise teorie, su questa connessione, per ora non sono formulabili a causa della estrema generalità delle attestazioni. Ad esempio, Blázquez, in proposito, rileva che, a differenza di ciò che si può ricostruire in Etruria ed a Paestum riguardo ad una funzione da psicopompo del cavallo¹¹⁹, in Grecia, contrariamente a quanto sosteneva Malten¹²⁰, non è possibile, come si può rilevare dai dati riguardanti Charon, notoriamente rappresentato come nocchiero nella terra di Omero, mentre in Etruria i defunti sono condotti agli inferi tramite un cavallo dall'entità extra-umana che con Charon veniva identificata, e Hermes, divinità il cui carattere di psicopompo è ben noto, ma che non risulta vincolata significativamente alla figura del cavallo¹²¹. Ciò non toglie che il legame con gli inferi sia così presente, che la creatura di Poseidon possa essere intesa come simbolo identificativo del defunto. Al riguardo, Blázquez, a proposito di alcune anfore attiche a figura nera della metà del VI sec. a. C. sulle quali "el ceramista pintò a un lado un protomo equino y en el opuesto un busto de mujer, de guerriero, o su casco", nota, riportando le osservazioni di Malten, che "ve en estos pròtomos una clara alusion al character infernal del caballo in Grecia", tendente ad identificare "la cabeza del caballo como imagen del muerto en calidad de caballo"¹²². Peraltro, sempre seguendo Malten, S. Ferri afferma che "in determinati ambienti i defunti sono considerati ἵπποι, e ogni singolo morto ἵππος, diventa un numen determinante nuovi decessi"¹²³. Ora, di fronte a queste posizioni, Blázquez sottolinea, riprendendo in parte la posizione di Nilsson sul cavallo come simbolo dell'eroizzazione del defunto¹²⁴, che queste figure rappresentate sulle anfore, oppure sulle raffigurazioni dei banchetti funerari¹²⁵, indicherebbero, appunto, l'eroizzazione del morto, stabilendo allo stesso tempo un legame tra il defunto e il cavallo¹²⁶. Da ultimo, per completare il quadro

¹¹⁷ Eur. *Hel.* 1258: il passo presenta l'usanza come egiziana ma, in realtà, nel contesto si adombrano pratiche greche. Per un caso simile, sempre a proposito del sacrificio di cavalli, questa volta in relazione all'eroe Diomedes, si veda Strab. V 215.

¹¹⁸ Plut. *Pl.* 22.

¹¹⁹ Blázquez 1967: 66 note 4 e 5.

¹²⁰ Malten 1914: 179 sgg.: dove si afferma che a svolgere questa funzione, oltre al cavallo, sono anche il serpente e il cane. A dimostrazione di come lo stesso materiale documentario possa essere interpretato in modo differente per la sua generale allusività, si può ricordare che a questa tesi si oppone Nilsson, secondo il quale il cavallo non era un animale ctonio, né psicopompo, né un demone della morte, né una forma di apparizione del morto ma, in realtà, un simbolo che esprimeva l'eroizzazione del defunto. Cfr. Nilsson 1955: 382 sgg..

¹²¹ Blázquez 1967: 69 sgg.. 122. Nilsson 1955: 63. Cfr. Malten 1914: 299 sgg..

¹²³ La citazione è tratta dal Blázquez 1967: 63 dove si rimanda ad ASNP 2, 1933, *passim*, senza altra specificazione.

¹²⁴ Nilsson 1955: 382 sgg. 125. Blázquez 1967: 69

tracciato finora, si può ricordare anche il materiale documentario nel quale la creatura di Poseidon – creatura che nei sogni è un presagio di morte¹²⁷ – si trova associata alle divinità inferi. Si tratta di un passo di Pindaro dove Persephone è definita λευκίππου τε θυγατρὸς¹²⁸, un rilievo raffigurante insieme Kerberos e Hekate che corona un cavallo¹²⁹ e, infine, un passo dell'*Iliade* dove Hades figura come κλυτόπωλος¹³⁰, passo che farebbe supporre l'esistenza di una tradizione, non pervenuta o forse da collegare al ratto di Persephone in quanto nel mito il dio appare alla guida di un carro¹³¹, nella quale il sovrano degli inferi veniva associato strettamente e significativamente ai cavalli.

Ora, per quanto riguarda, invece, l'aspetto "furente" del cavallo è spunto per un chiarimento l'utilizzazione, da parte di Senofonte¹³², del termine γοργός, termine utilizzato dallo stesso autore in senso tecnico per l'equitazione, ad indicare l'aspetto che i lunghi capelli conferivano al giovane guerriero spartano. Secondo la sua testimonianza, Licurgo, legislatore di Sparta, avrebbe ingiunto a tutti coloro che lasciavano l'efebia di portare i capelli lunghi, ritenendo che, in questo modo, i guerrieri spartani sarebbero sembrati più grandi e terribili, assomigliando, come nota Plutarco¹³³, a cavalli che scalpitassero e sbuffassero prima della corsa. Ora, tutto ciò sembrerebbe suggerire una relazione tra il guerriero e l'aspetto gorgonico del cavallo. In proposito, Vernant, esaminando l'*Iliade*, nota il continuo ricorrere nel testo omerico dell'immagine di Medusa in concomitanza di scene guerresche¹³⁴, sottolineando la presenza dell'immagine di Gorgo sull'egida indossata da Athena nell'atto di scendere nel mezzo della battaglia tra Greci e Troiani¹³⁵, la corsa portatrice di morte del prode Hektor che con uno sguardo di Gorgoneolgeva in tutti i sensi i criniti cavalli nella mischia uccidendo gli Achei che venivano a trovarsi alla sua portata¹³⁶, ed ancora l'immagine di Medusa, accompagnata da quelle di Deimos e Phoibos, sullo scudo di Agamemnon¹³⁷. Attraverso questo quadro Vernant giunge alla conclusione che "maschera ed occhio gorgonici, se ci si attiene all'*Iliade*, operano in un contesto ben definito; essi appaiono integrati all'attrezzatura bellica, alla mimica, alla smorfia stessa del guerriero (uomo o dio) posseduto dal *ménos*, il furore guerresco; concentrano in qualche modo la potenza di morte che irradia dalla persona del combattente ricoperto dell'armatura e pronto a manifestare la straordinaria vigoria della battaglia, la forza (*alke*) di cui è dotato"¹³⁸. In pratica, per Vernant, il furore della carneficina, il μένος, trasforma l'uomo, rendendolo simile al cavallo γοργός, rendendolo un'espressione di quella forza irrazionale, non controllata e folle che si rispecchia nel volto mostruoso della figlia di Phorkys¹³⁹ e rende possibile la designazione del furore guerriero e del cavallo con lo stesso termine, γοργός¹⁴⁰.

Al riguardo, sono estremamente significativi alcuni passi

sgg..

¹²⁶ Blázquez 1967: 63 sgg..

¹²⁷ Si veda Jeanmaire 1972: 284.

¹²⁸ Pind. *Ol.* VI 95.

¹²⁹ Blázquez 1967: 75.

Peraltro, nel cosiddetto "inno a Hekate" della *Teogonia* di Esiodo (v. 411-452) anche i cavalieri (ἰππήεσσι) sono compresi nella sfera di giurisdizione della dea (v. 439).

¹³⁰ Hom. *Il.* V 654.

¹³¹ Vedi la nota al verso 654 del V libro nell'edizione dell'*Iliade* a cura di G. Cerri (introduzione e traduzione) e A. Gostoli (commento), Milano 1996.

¹³² Xen. *Lac.* XI 3.

¹³³ Plut. *Lyc.* 22.

¹³⁴ Vernant 1987: 47.

¹³⁵ Hom. *Il.* V 738-742.

¹³⁶ Hom. *Il.* VIII 348-349.

¹³⁷ Hom. *Il.* XI 36-37.

¹³⁸ Vernant 1987: 48.

¹³⁹ Vernant 1987: 50.

¹⁴⁰ Al riguardo si veda anche Eur. *Suppl.* 328.

dell'*Eracle* di Euripide, dove questa forza di incontrollata follia si trova rappresentata da una vergine aliena dalle nozze e figlia della nera Nyx¹⁴¹, Lyssa, signora del furore e della follia (λύσσα). Prendere in considerazione, ora, quest'essere terribile, risulta pertinente anche per il fatto che Omero, per indicare il furore guerriero di Hektor¹⁴² e di Achilleus¹⁴³, utilizza proprio il termine λύσσα, rendendo necessaria per noi l'analisi di ciò che al termine si trova più direttamente connesso, cioè la figlia di Nyx. Questa entità extra-umana, come Herakles vittima del suo terribile potere, è costantemente descritta e messa a confronto con le sembianze di Gorgo, in una modalità tale che la connessione della follia con l'immagine di Medusa risulta indiscutibile. Così, infatti, Euripide ci rappresenta la figlia di Nyx nell'atto di rendere Herakles preda della follia:

βέβακεν ἐν δίφροισιν ἅ πολύστονος,
ἄρμασι δ' ἐνδίδωσι
κέντρον ὡς ἐπὶ λῶβαι
Νυκτὸς Γοργῶν ἑκατογκεφάλους
ὄφεων ἰαχήμασι Λύσσα μαρμαρωπός,¹⁴⁴

A questi versi, dove, alla luce di quanto detto in precedenza, la presenza dei cavalli come veicolo dell'entità non risulta essere casuale, va aggiunta la descrizione del figlio di Zeus che, colpito dal potere di Lyssa, scuote il capo, rotea in silenzio gli occhi stravolti e iniettati di sangue, ormai simili a quelli di Gorgo, mentre respira come un toro pronto alla carica, muggendo e lasciando colare bava dalla folta barba¹⁴⁵, in un quadro complessivo per il quale Herakles sembrerebbe quasi ricordare il cavallo furente delineato da Vernant¹⁴⁶. Peraltro, sempre in merito a questa associazione, potrebbe essere significativo anche il modo in cui Lyssa si presenta obbediente al volere di Hera. La figlia di Nyx, infatti, nell'atto di eseguire gli ordini della sposa di Zeus, paragona se stessa ad una muta di cani che segue con strepito il cacciatore¹⁴⁷, un paragone che sottolinea, anche in relazione alle modalità della follia descritte in seguito¹⁴⁸, la furia e il frastuono che caratterizzano questi animali, eccitati dalla preda e difficili da contenere e controllare, in quanto completamente succubi dei loro istinti, similmente al "terribile" cavallo, ridotto al controllo umano solo grazie al morso¹⁴⁹.

Ora, in conclusione, lasciando la tragedia di Euripide, è il caso di segnalare altri dati che si dimostrano pertinenti a quanto finora delineato, dati dai quali possiamo osservare, quando Sofocle rappresenta Aias con gli occhi e la mente stravolti per l'attacco di follia inviategli da Athena, la caratterizzazione della dea come avente lo "sguardo di Gorgo"¹⁵⁰ oppure l'analogia che si stabilisce

¹⁴¹ Eur. *Her.* 834. Al v. 843 la si dice figlia di Nyx e di Uranos.

¹⁴² Hom. *Il.* IX 239, 305.

¹⁴³ Hom. *Il.* XXI 542.

¹⁴⁴ Eur. *Her.* 880-883.

¹⁴⁵ Eur. *Her.* 867-871 e 931-934.

¹⁴⁶ Vernant 1987: 61-62.

¹⁴⁷ Eur. *Her.* 860.

¹⁴⁸ Si veda il commento di M. S. Mirto nell'edizione da lei curata dell'*Eracle* di Euripide (Milano 1997) a p. 208 nota 15.

¹⁴⁹ Pind. *Ol.* XIII 63-87; Paus. II 4,1.

¹⁵⁰ Soph. *Ai.* 447 sgg..

tra l'invasato e l'animale cavalcato, a cui si mette la briglia, come si legge nell'*Ippolito* di Euripide, dove la nutrice chiede a Phaidra, ormai sotto l'influsso di Aphrodite, quale fosse il dio che agitava le sue briglie ¹⁵¹. Possiamo osservare anche che gli invasati erano ritenuti capaci di presentare lo sguardo di Medusa, oltre ad una forza sovrumana e una voce spaventosa ¹⁵². Infine, si può osservare come Orestes, vendicatore del padre e preda delle Erinyes che lo hanno reso folle, appaia identificarsi con colui che è trascinato da cavalli imbizzarriti fuori dalla pista ¹⁵³.

¹⁵¹ Eur. *Hipp.* 237.

¹⁵² Xen. *Mem.* I 10.

¹⁵³ Aesch. *Choeph.* 1021 sg..

Bibliografia

- Baglioni I., 2011: *La fonte Ippocrene*, in G. Mazzoleni, *Frammenti di un discorso unitario*, a cura di I. Baglioni, in corso di stampa.
- Bettini M., 1998: *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino.
- Blázquez J. M., 1967: *El caballo en las Creencias griegas y en las de otros pueblos circummediterraneos*, in RBA 45, pp. 48-80.
- Brelich A., 1955-57: *Les monosandales*, in *La Nouvelle Clío* 7-9.
- Campese S. & Manuli P. & Sissa G., 1983: *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino.
- Ciccarese M. P., 1995: *Il parto della donnola. Da Aristotele al Fisiologo*, ASE 12, vol. 2, 1995, pp. 377-392.
- Costa C., 1968: *La stirpe di Pontos*, SMSR 62, 1968, pp. 61-100.
- Dean-Jones L. A., 1994: *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford.
- Detienne M. & Vernant J.-P. 1978: *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, trad. it. Roma-Bari.
- Garland R., 1985: *The Greek way of death*.
- Hampe R., 1934: *Frühe gr. Sagenbilder*, Atene 1934.
- Hanson A. E., 1989: *Diseases of Women in the Epidemics*, in G. Bader-R. Winau (hrsg.), *Die Hippokratischen Epidemien. Theorie Praxis Tradition*, Stuttgart, pp. 38 sgg..
- Hanson A. E., 1990: *The Medical Writers' Woman*, in D. M. Halperin-J. J. Winkler-F. I. Zeitlin (edd.), *Before Sexuality. The Constructin of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.
- King C., 1989: *Natural History of Weasels and Stoats*, Oxford.
- King H., 1990: *The Daughter of Leonides: reading the Hippocratic Corpus*, in A. Cameron (ed.), *History as Text: the Writing of Ancient History*, Chapel Hill-London, pp 22 sgg..
- King H., 1998: *Hippocrates' Woman. Reading the female body in ancient Greece*, London-New York.
- Jeanmaire H., 1972: *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, tr. it. Torino.
- Loraux N., 1988: *Come uccidere tragicamente una donna*, trad. it. Roma-Bari.
- Malten L., 1914: *Das pferd im totenglauben*, in JDAI.
- Manuli P., 1980: *Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca*, in M. D. Grmek (ed.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris 1980, pp. 393-408.
- Manuli P., 1983: *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue*, in S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino.
- Nilsson M. P., 1955: *Geschichkte der griechischen religion*, München 1955
- Piccaluga G. 1968: *Lykaon. Un tema mitico*, Roma.
- Rocchi M., 2000: *Galinthias/Gale e la nascita di Herakles a Tebe*, in P. Angeli Bernardini (a cura di), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, Pisa-Roma, pp. 83-98.

Sabbatucci D., 1979: *Saggio sul misticismo greco*, Roma.

Sissa G., 1992: *La verginità in Grecia*, trad. it. Bari-Roma.

Stevens G. P., 1953-1954: *The fountain of Peirene at Corinth in Hellenistic times*, AE XCII-XCIII, pp. 45-49.

Vernant J.-P., 1987: *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, tr. it. Bologna.