



Medea come Anti-Atena nel contesto della Guerra del Peloponneso

Sandra Busatta

Independent researcher. e-mail: sandra@bakomagazine.net

KEYWORDS

Medea, Atena, Corinto, Atene, Euripide, Tucidide, metis, themis, thumos, autoctonia

ABSTRACT

The myth, like war, is a continuation of politics by other means. Athenian thinkers, including Euripides, saw Medea as the representative of both Corinthian Dorians and the womb's power threatening Athena, as the representative of Athenian (asexual) autochthonous ideal. The liminal and chthonic characteristics of Corinthian Medea were used to turn her into a witch and an Erynys. Similarly to Thucydides, Euripides shows the conflict between moderation (Athens) and excess (Corinth), rationality (Athens) and passion / thumos (Corinth). Medea, whose metis is Corinth's main identity trait, was opposed as unfair to Athena's politically correct metis, not only by the tragedians, but also by pottery artists in the years of the Peloponnesian War. Yet, Medea was protected by Themis and Zeus, and Athens' future was insecure at best.

Introduzione

La biografia di Medea si costruisce, nell'arte vascolare come in letteratura, a strati, con dettagli che vengono ripresi o diffusi almeno dall'VIII secolo al III secolo a.C. in Grecia e rielaborati in ambito italico e romano. All'interno di questa biografia sembrano apparire delle costanti, degli elementi simbolici che danno l'impressione, al di là della nota vicenda teatrale di marca ateniese, che esista una Medea meno nota, ma molto più importante all'epoca, che si sviluppa soprattutto in ambito corinzio. Medea è stata interpretata sotto l'aspetto psicologico e letterario, soprattutto per via della tragedia di Euripide, dove appare come strega e infanticida, a causa della propaganda ateniese ostile, ma recentemente si è prestata più attenzione anche alle varianti mitiche e alle rappresentazioni vascolari. L'importante culto riservato a Medea e ai suoi figli a Corinto, il nome di parecchi personaggi dei miti che la riguardano, il suo rapporto con Dioniso e la sua fama nell'arte della trasformazione ci fanno comprendere come Medea in origine fosse non solo una probabile dea agricola, ma in particolare una dea delle bevande fermentate e in particolare del vino e della vinificazione in anfora per via delle allusioni delfiche e dionisiache (cfr. *spargamos* e *katakrypteia*) che puntano soprattutto verso una dea della fermentazione. Ho esplorato il peculiare aspetto dionisiaco nelle vicende di Medea, che ha un chiaro aspetto divino e un distinto profumo di vino, in un articolo precedente (Busatta 2015).

Medea ad Atene: il contesto storico all'epoca di Euripide.

Euripide iniziò pubblicamente la sua carriera di tragediografo a partire dal 455 a.C. con la sua prima opera, le *Peliadi*, che già mostra il suo interesse per la saga di Medea e che ottenne il terzo premio alle Grandi Dionisie. Delle 92 opere, facenti parte di ventitré tetralogie, scritte da Euripide,

ce ne sono giunte integre solo diciannove (diciotto tragedie e un dramma satiresco): *Alcesti* (che ha molti elementi del dramma satiresco e infatti era la quarta opera della tetralogia) 438 a.C.; *Medea* 431 a.C. (vince il terzo premio); *Gli Eracliidi* 430 a.C. circa; *Ippolito* 428 a.C.; *Andromaca* 425 a. C circa; *Ecuba* 424 a.C.; *Le Supplici* 423 a.C.; *Eracle* 416 a.C.; *Le Troiane* 415 a.C.; *Elettra* 429 a.C.; *Ifigenia in Tauride* 414 a.C.; *Elena* 412 a.C.; *Ione* forse 414 a.C.; *Le Fenicie* 410 a.C. circa; *Oreste* 408 a.C.; *Ifigenia in Aulide* 405 a.C.; *Le Baccanti* 405 a. C..

Come illustra Stuttard (2014:1-10), Corinto era la maggiore rivale economica dell'Atene di Pericle, votata non solo a imporre la sua supremazia commerciale, ma anche quella militare in nome della propaganda nazionalista periclea. Tra il 460 e il 455 a.C. Corinto si scontrò con la potenza di Atene, e proprio la colonia corinzia di Corcira fu il casus belli per l'inizio della Prima Guerra del Peloponneso, così chiamata per distinguerla dalla Grande Guerra del Peloponneso, combattuta dal 431 al 404 a.C. dalla Lega peloponnesiaca, raccolta intorno a Sparta, e dalla Lega delio-attica, sotto la guida di Atene. Quando Euripide presentò *Medea* alle Grandi Dionisie del 431 a.C. la guerra, la cui prima fase doveva durare dieci anni, non era ancora scoppiata, ma la tensione era nell'aria. In realtà nel 433 Atene e Corinto avevano combattuto per il controllo di Corcira (Corfù), colonia corinzia e nel 432 per quello di Potidea, mentre Atene metteva l'embargo a Megara. Corinto corse in aiuto dei megaresi facendo appello alle altre città della Lega del Peloponneso e in particolare alla potente Sparta. Il teatro per una guerra di grandi proporzioni era chiaro agli spettatori di *Medea* e Corinto era il nemico, mentre i confini tra il passato e il presente si offuscavano. Ma lo spergiuro di Egeo che tradisce il giuramento fatto a Medea supplisce non terminò con la morte del re: nel 430 a.C. scoppia una terribile pestilenza ad Atene che uccide Pericle e un terzo degli ateniesi (Stuttard 2014:1-10).

La vigilia della guerra del Peloponneso

Dopo la Pace dei Trent'anni seguita alla Prima Guerra del Peloponneso, Corinto perseguiva una politica di pace, tanto che allo scoppio del conflitto con Corcira non aveva una flotta militare consistente e aveva in precedenza caldeggiato di non intervenire in occasione di una rivolta a Samo contro Atene (Giuffrida 2002:88-89). In effetti, nonostante l'enfasi patriottica e la propaganda imperialista ateniese e l'accento sulla differenza antropologica tra Ioni (Atene) e Dori (Peloponnesiaci, in particolare Corinto e Sparta), all'epoca della rappresentazione di *Medea*, Corinto non stava minacciando Atene e, continua la studiosa, non c'erano motivi immediati di conflitto con Atene. Infatti, le due potenze si erano tacitamente spartite le aree di influenza, Atene l'Egeo, Corinto lo Ionio, ma quest'ultima in questo periodo non era una talassocrazia. Pur mantenendo con le proprie colonie un rapporto di sostegno militare, queste non sembra pagassero tributi, mantenevano una propria flotta e propri capi militari e, sottolinea Giuffrida, non c'era traccia di metodi di sopraffazione simili a quelli adoperati da Atene, che in quanto talassocrazia pretendeva l'obbedienza delle isole a prescindere e si era appropriata del tesoro della Lega di Delo. In quegli anni la politica coloniale ateniese era stata aggressiva, ma la politica del santuario di Delfi, che era legato alle imprese coloniali, sembra fosse intenzionata a riequilibrare la situazione favorendo i Dori del Peloponneso, invitando Corinto a rifondare Epidamno (attuale Durazzo/Durrësi) in Illiria meridionale, oggi Albania, e in seguito Sparta a fondare Eraclea Trachinia.

Fasolo (2003:121) ha ben riassunto gli studi sulla 'via corinzia' (cfr. Braccesi 1979), in effetti più una carovaniere che una strada vera e propria, che congiungeva le colonie corinzie del basso Adriatico con il Mar Nero. Sembra che l'inizio della monetazione corinzia sia connessa allo sfruttamento delle colonie illiriche meridionali, in particolare Damastion, tra Illiria e Macedonia. È probabile che come altrove i corinzi succedettero agli eubei, in zona fin dall'VIII sec. a.C., potenziando lo sfruttamento minerario e cominciando a porsi il problema di rendere unitari una serie di percorsi dall'Adriatico all'Egeo al Mar Nero. Non tutti gli studiosi sono d'accordo, ma pare che i corinzi siano stati in

grado di coordinare differenti regioni minerarie in un unico sistema di comunicazioni dal Mar Nero all'Adriatico, anche perchè tutte le principali aree di produzione e le miniere di metalli preziosi dei Balcani meridionali sono alla stessa latitudine, gravitando e raccordandosi con quella che in epoca romana diventerà la Via Egnazia. In particolare, le colonie corinzie Apollonia e Epidamno costituivano il punto di incontro sulla via dell'argento, mentre sul lato opposto del percorso il terminus orientale sul Mare Egeo era costituito dalle colonie corinzie della penisola Calcidica, in particolare Potidea. Era strategico assicurarsi il collegamento via mare tra Epidamno e Potidea e questo fu sempre l'obiettivo della politica corinzia, anche se, in caso di navigazione insicura, i corinzi potevano raggiungere per via di terra sia Epidamno che Apollonia. Vale la pena di ricordare che ad Apollonia, dove il culto di Apollo progressivamente sostituì quello di Helios, si era svolto un episodio delle gesta dell'eroe dorico Eracle, il furto dei buoi del Sole e Medea aveva dedicato altari votivi alle Moire e alle Ninfe nel tempio di Apollo Pastore, marcando miticamente l'interesse corinzio nella zona. Questa via corinzia proseguiva dalla Penisola Calcidica verso i distretti minerari della Tracia dove è situata Kypsela, toponimo dal tiranno corinzio Cipselo, che spinse per il controllo dell'area. In effetti, esisteva una Kypsela in Spagna legata a Eracle ed è probabile che anche quella tracia fosse connessa con l'eroe (Rossignoli 2004:226). A Kypsela in Tracia aveva un tempio Bendis, grande dea della natura, armata di doppia lancia e cacciatrice, identificata con Artemide Tauropulos (Artemide tracia) o Feraia (da Pheres in Tessaglia, ma venerata anche in area corinzia), Ecate/Brimo e Afrodite, il cui culto si diffuse dalla Tracia alla Grecia dove è attestato dalla fine de V sec., ma sembra che una delle più antiche raffigurazioni di Artemide-Bendis sia su un frammento di ceramica dipinta risalente al VII sec. a. C., proveniente da Efestia, nell'isola di Lemno (Rocchetti 1959) dove Esichio e Fozio la designano come *megale theòs* dei Misteri di Samotracia.

Una precisa rotta commerciale collegava l'Italia a Corinto, che nel corso del VII sec. a.C., scrive Nobili (2009:12) si sostituì agli euboici nelle relazioni tra le due aree, favorita dal fatto che, come abbiamo visto, Corinto era in grado di essere in rapporto diretto anche con il Mar Nero e l'Asia. La traversata dello Ionio durava sei giorni e prevedeva le tappe di Corcira (Corfù), Leucade, Itaca e Corinto. Il controllo dell'Illiria per terra e per mare e delle isole di Corcira e Itaca era fondamentale per gli interessi corinzi e l'intervento ateniese nella questione di Corcira (Corcira Drepane, l'attuale Corfù, non Corcira Melaina nel Quarnaro), colonia corinzia, metteva in pericolo questi interessi. Il motivo della fondazione di Epidamno fra Illiria meridionale ed Epiro si basava sullo sviluppo economico e sociale della regione dei laghi interni, ricca di miniere d'argento, piombo e ferro e di risorse agropastorali, che avevano dato origine nell'età del Bronzo e primo Ferro a piccoli regni indigeni con forti rapporti con il mondo greco. L'esistenza di questa ricca clientela e la possibilità di sfruttare direttamente le risorse locali citate, oltre a prodotti di nicchia ma molto lucrosi, come l'*Iris illirica* delle valli del Drin e della Neretva, il cui rizoma era usato per i profumi commercializzati dagli *aryballoi* corinzi, aveva attratto la colonizzazione greca sul medio-alto Adriatico, testimoniata dalle pretese mitiche legate alle imprese di Eracle, Cadmo e Armonia e l'Oracolo dei Morti di Efira (cfr. Rossignoli 2004).

La grande guerra tra Atene e il suo impero (Lega di Delo) contro Sparta, Corinto, Tebe e gli altri membri della Lega del Peloponneso cominciò ufficialmente il 4 aprile 431 e finì il 25 aprile 404, quando Atene capitolò. Le Grandi Dionisie si svolgevano ad Atene tra il 10 ed il 14 circa del mese di Elaphebolion del calendario attico, corrispondente ai mesi di marzo-aprile del calendario giuliano, quindi la *Medea* di Euripide venne rappresentata letteralmente pochi giorni prima dello scoppio ufficiale della guerra che sconvolse il mondo greco. Gli agoni tragici erano un'occasione di propaganda politica e militare di fronte alle altre città greche, presenti tramite i molti stranieri presenti in città per ragioni commerciali o diplomatiche. All'apertura degli agoni tragici dopo una processione di vergini, vi era la presentazione degli orfani di guerra, in armatura, che avevano raggiunto l'età efebica seguita dalla celebrazione della potenza militare e delle istituzioni ateniesi e venivano esposti i tributi che ogni

anno le città della Lega di Delo, in teoria alleate, ma in realtà subordinate e tributarie, versavano ad Atene. Rimandiamo però la discussione sull'Euripide 'politico', per soffermarci sugli antefatti e gli avvenimenti che portarono allo scoppio della guerra dopo la pace dei Trent'anni.

Come ci ricorda Walling (2013:47) il resoconto di Tucidide della Guerra del Peloponneso è sempre stato un testo basilare nell'istruzione fornita dai collegi militari americani e in particolare il Naval War College a Newport, Rhode Island. Anche John Sloan, ex generale americano e analista militare di Xenophon Group International, conferma l'interesse dei militari moderni per questa guerra combattuta tanti secoli fa (<http://www.xenophon-mil.org/milhist/greece/pelowar.htm>). Tucidide fornisce quattro motivi per la guerra: tre *aitia profasis*, cioè false ragioni, in realtà pretesti usati da una parte per uno scopo e una causa 'vera', nascosta, la *alethestate profasis*, ma riconosce che Atene giocò un ruolo importante per trascinare Sparta in guerra: "La causa reale, però, penso sia quella maggiormente tenuta fuori dalla vista. La crescita del potere di Atene e l'allarme che ispirava a Sparta, rese la guerra inevitabile" (Tucidide 1.23.5). Gli storici moderni hanno discusso a lungo le cause della guerra, la sua inevitabilità e chi l'avesse veramente iniziata per primo, il ruolo di Corinto e la cosiddetta riluttanza di Sparta a intervenire. In realtà le posizioni sono varie ed articolate e qui ne presenterò un certo numero, dato che ai nostri fini è importante comprendere le ragioni e i fatti che portarono alla guerra, i rapporti tra Corinto e Atene, chi fosse l'aggressore legale e chi quello morale, quanto sia affidabile Tucidide, un generale ateniese che partecipò alla guerra, diventato storico militare dopo il suo esilio in seguito a una sconfitta, il ruolo di altre fonti e in generale il clima che si respirava in Grecia e in particolare ad Atene e a Corinto negli anni che precedettero la guerra.

Le cause della guerra riconosciute in generale sono l'affare di Corcira e quello di Potidea, le lagnanze di Egina e i Decreti megaresi. Fin dalla pace del 445 a.C. Pericle aveva consolidato la potenza ateniese, reso la sua flotta la prima della Grecia (Corinto aveva la seconda e Corcira (Corfù), colonia corinzia ribelle, la terza maggiore flotta) e rinnovato l'alleanza con Rhegium e Leontini in Magna Grecia, dove Corinto aveva i suoi maggiori interessi. Nell'Egeo Atene deteneva un incontrastato monopolio commerciale. Da questo punto di vista, osserva Sloan la guerra del Peloponneso era una guerra commerciale e principalmente su questo terreno Corinto fece appello a Sparta perché prendesse le armi, spalleggiata dell'ex nemica Megara, quasi rovinata dalle sanzioni economiche ateniesi e da Egina, riluttante membro dell'impero ateniese.

Walling (2013) ritiene che la strategia di Pericle fosse quella di spezzare la Lega del Peloponneso come preludio di un'ulteriore espansione a ovest, in particolare verso l'Italia e la Sicilia e che Sparta non ebbe altra scelta che contrattaccare appoggiando i propri alleati e cercandone di nuovi, come i persiani e i ribelli della Lega di Delo, per obbligare Atene a disperdersi in una guerra su più teatri e, di fatto, sconfiggendola proprio in questo modo. Per questo Atene appoggiò Corcira, supponendo che questo avrebbe intimorito i corinzi e avrebbe aperto l'occidente ad Atene senza rompere i termini di pace, ma i corinzi, lungi dall'intimorirsi, si infuriarono e nella battaglia di Sybota Atene fu costretta a intervenire in prima persona per salvare i corcirei (Tucidide 1.44-54). Ancora non era guerra aperta perché Corinto fece uso di 'volontari' in quello che appariva un conflitto regionale e lo stesso fece sponsorizzando la ribellione di Potidea contro Atene. Potidea si rivolse anche direttamente a Sparta. Il discorso altamente provocatorio degli inviati ateniesi all'assemblea della Lega del Peloponneso promossa da Corinto nel 432 a.C. (come riferito da Tucidide) non fece che peggiorare le cose, fornendo munizioni ai fautori della guerra, Corinto in primis, ma anche i falchi spartani. Infatti gli ateniesi dichiararono che erano costretti dalle tre più forti passioni dell'umana natura, cioè paura, onore e interesse, ad acquisire un impero, a sostenerlo e a espanderlo, perché "è sempre stata la legge che il più debole debba essere soggetto al più forte" (1.76). Questa dimostrazione di intenti, che richiama

ante litteram l'hobbesiano 'homo hominis lupus' e la darwiniana 'selezione naturale' applicata alla politica e alla società, confermò il ritratto che gli inviati corinzi avevano fatto degli ateniesi, "nati per non riposare mai loro stessi né dar riposo agli altri" (1.70). Non stupisce quindi che la maggioranza degli spartani in assemblea votasse che "gli ateniesi erano i chiari aggressori e che la guerra doveva essere dichiarata subito" (1.79). In realtà gli spartani ci misero un po' prima di cominciare le ostilità e fecero vari tentativi di negoziazione per poter sostenere anche legalmente e di fronte agli dei che avevano sufficiente giustificazione legale e morale per entrare in guerra. Dato che questo è un punto importante anche per la *Medea* di Euripide, svilupperò il tema della 'giustizia', del giuramento infranto e dell'atteggiamento divino più avanti.

Rhodes (1987:160) ritiene che possiamo ragionevolmente supporre da Aristofane che l'ateniese medio desse la colpa della guerra a questa o quella particolare causa e in special modo a Pericle che non aveva voluto cedere sui Decreti megaresi e, anche se non abbiamo commediografi corinzi che siano giunti fino a noi, non sarebbe strano che il cittadino corinzio medio desse anche lui la colpa a questa o quella causa e in modo particolare all'entusiasmo con cui Aristeo appoggiò la ribellione di Potidea. Ma quanto è oggettivo Tucidide si chiede Rhodes (1987:161): Tucidide, ateniese appartenente a una famiglia assai impegnata in politica contro Pericle, ma anche ammiratore dell'idea di politica e di democrazia ateniese proposte da Pericle, fu generale nella guerra e fu esiliato per non essere riuscito a non far cadere Anfipolis in mano spartana. Il patriota Tucidide, quindi, mostra Atene in luce favorevole e, mentre dedica molto spazio alle questioni di Corcira e Potidea, trascura quasi completamente le questioni di Egina e Megara, che dimostrano che Atene era pronta a rischiare un nuovo scontro con Corinto, anche se in entrambi i casi si attenne alla lettera della legge del trattato di pace. La preminenza di Corinto nella narrazione tucididea, secondo Rhodes (1987:163) è in qualche modo giustificata, perché era il più importante membro della Lega del Peloponneso dopo Sparta e quello più disposto a fare di testa propria anche sfidando Sparta e facendogli pressione perché intervenisse in guerra contro Atene. Ma la preminenza di Corinto sarebbe anche accidentale, per via dello strabismo storiografico tucidideo: infatti Corinto è protagonista nei due dei quattro *aitiai* (ragioni del conflitto) di cui lo storico-generale ateniese dà ampi dettagli, mentre trascura gli altri due dove le ragioni ateniesi sono ancora meno limpide. Inoltre la preminenza narrativa di Corinto faceva gioco alla tesi tucididea che Sparta in realtà volesse la guerra perché temeva l'ingrandirsi della potenza ateniese, ma che attendeva solo che gli alleati gli presentassero una scusa legalmente decente.

È vero che tecnicamente furono i peloponnesiaci a dichiarare guerra ad Atene per violazione del trattato di pace e quindi a cominciarla, e che Atene era meglio attrezzata alla guerra e poteva sostenere di essere nel giusto rifiutando l'accusa di aver violato il trattato e offrendo di andare ad arbitrato, ma Rhodes (1987:164) afferma esplicitamente di essere "tra quelli che credono che Atene deliberatamente provocò lo scoppio della guerra in circostanze che la favorirono [...] Tucidide rappresenta gli ateniesi come spudorati nell'esercizio del potere e sono preparato a credere che ciò fosse vero di molti ateniesi se non di tutti. Penso che Pericle comprese che la politica ateniese era destinata a portare alla guerra contro Sparta prima o poi, che volesse che questa guerra scoppiasse in circostanze favorevoli ad Atene, mentre era meglio preparata del suo nemico e poteva sostenere di essere nel suo diritto e che ottenne ciò che aveva voluto".

Riguardo all'affare di Corcira, Chittick (2001:78) sostiene che Atene fu in parte limitata da questioni d'onore, rappresentato dalle clausole del trattato di pace e dalle motivazioni di Corinto, che aveva appoggiato Atene contro Samo ribelle e con cui aveva fino ad allora avuto buoni rapporti commerciali e diplomatici. Tuttavia gli ateniesi ritennero loro interesse appoggiare Corcira e impedire che Corinto si appropriasse della sua flotta e così ingrandisse ancora di più il suo dominio navale.

Chittick (2001:86) pensa inoltre che anche se Corinto non si riteneva direttamente minacciata, era preoccupata dall'infiltrazione ateniese a occidente, che danneggiava gli interessi della classe mercantile che sorreggeva il governo oligarchico. Per questo i corinzi pestarono sul pedale della paura, sapendo che gli spartani erano sensibili a questo argomento. Anche Kagan (1960:302), influente storico militare, è di questo parere: "L'esperienza aveva mostrato che la sola cosa che poteva muovere Sparta alla guerra era la paura e fu su questa emozione che i corinzi avevano giocato all'inizio della guerra", mentre Tritle (2010:33) scrive che Sparta "sperava che gli ateniesi offrissero loro una via d'uscita dall'impasse creato dalle aggressioni ateniesi e le ostilità corinzie". Tannenbaum (1975:533) dal canto suo osserva che Corinto si comportò come fecero in seguito altri paesi più deboli nei confronti dell'alleato più forte, cioè come l'Austria-Ungheria riuscì a incastrare l'alleato influente, la Germania, in una guerra non molto desiderabile attraverso una serie di patti e obblighi che legarono irrevocabilmente il paese più potente a quello meno influente. In sostanza i corinzi si avvantaggiarono sia delle occasioni offerte dalla politica interna spartana sia delle operazioni militari di un'Atene troppo aggressiva per creare un ambiente diplomatico in cui Sparta potesse dichiarare guerra.

Lemke (2012:7), chiedendosi se la guerra del Peloponneso fosse inevitabile dopo il 435 a.C., argomenta che gli ateniesi a questo punto avevano accettato il fatto che sarebbe scoppiata una guerra con i peloponnesiaci e che quindi dovevano prepararsi nel modo migliore che potevano e perciò si mossero con lo stesso tipo di comportamento provocatorio che aveva causato la Prima Guerra del Peloponneso. Kagan (1962:235) sostiene che Pericle "non aveva intenzione di espandersi a ovest e aveva un gran desiderio di evitare la guerra", ma che lo speciale caso di Corcira con la sua grande flotta rese l'azione contro Corinto inevitabile. A questo Tannenbaum (1975:539) oppone la critica dell'azione ateniese, che entra nell'affare di Corcira mentre il conflitto era già in corso e si sapeva che i corinzi preparavano un attacco, quindi il suo patto con Corcira a questo punto era una vera sfida ai corinzi. Rhodes (1987:162) contrattacca affermando che se gli ateniesi fossero stati ansiosi di mantenere la pace, avrebbero potuto tranquillamente star fuori dal conflitto tra Corinto e Corcira e lasciare che si indebolissero l'un l'altro. Attraverso il suo comportamento aggressivo, ribadisce Lemke (2012:), Atene spinse gli alleati di Sparta e, per estensione Sparta stessa, alla guerra. Secondo Aristofane e Plutarco fu Pericle ad avere un ruolo fondamentale nell'atteggiamento aggressivo e provocatorio ateniese e gli spartani inviarono due diversi ambasciatori per far ragionare gli ateniesi (Plutarco Vit.Par. 29.5-30.1). Tuttavia, conclude Lemke, sembra ovvio che se non fosse stato per gli appelli corinzi, Sparta non si sarebbe schierata per la guerra nel 431 a.C.

Anche Parmeggiani (2016:29), ricostruendo l'epimachia con Corcira del 433 a.C. e il ruolo di Pericle nell'influencare le decisioni dell'assemblea ateniese, dichiara senza ombra di dubbio che "Atene fu responsabile della politica aggressiva e di fatto la battaglia a Sybota mise fine alla *spondai* tra ateniesi e corinzi che portò alla degenerazione di rapporti tra Atene e Corinto e nel processo che portò alla guerra del 431 a.C." (ibidem: 44). *Spondai* è il termine esatto del tipo di trattato di pace a seguito della Prima Guerra del Peloponneso (460 a.C. - 445 a.C.) combattuta tra Sparta, la Lega del Peloponneso e gli altri alleati di Sparta, in particolare Tebe, contro la Lega di Delo guidata da Atene con il supporto di Argo e terminata con la sconfitta di Atene e una tregua tra Sparta e Atene, poi ratificata con la Pace dei Trent'anni (inverno del 446-445 a.C.) che sostanzialmente confermava l'equilibrio, precario, tra le due potenze: Megara fu restituita alla Lega del Peloponneso, Trezene e l'Acaia diventavano indipendenti, Egina rimase indipendente ma fu costretta a pagare tributi ad Atene. *Spondai* quindi rappresenta una 'tregua', cioè una pace più precaria di *eirene*, altra parola per trattato di pace. In origine *spondai* (plurale di *sponde*) denotava le libagioni rituali e venne a significare tregua e/o trattato di pace per via delle libagioni versate durante la cerimonia che finalizzava i giuramenti del trattato.

Parlando della Prima Guerra del Peloponneso Tucidide (I.103.4) scrive che nel 461 Atene ottenne l'alleanza di Megara, che era in conflitto con Corinto e "da questo sopra ogni altra cosa sorse l'intenso odio di Corinto per Atene, che cominciò in questo periodo", ma secondo Aristofane (Eccl. 199) nella sua commedia *Le donne al parlamento* (*Ekklesiazousai*) del 391 a.C. in realtà era il contrario: "Corinto odiavi, così ella ti odia!" Tucidide, da bravo patriota, mischia le carte e anticipa di trent'anni l'ostilità corinzia verso l'avventurismo ateniese. In effetti, dopo la sconfitta ateniese alla fine della Prima Guerra del Peloponneso, Corinto non aveva alcuna animosità contro Atene, anzi la appoggiò nella sua contesa con Samo ribelle e lasciò che si espandesse a oriente, area dove i corinzi avevano interessi modesti. Salmon (1984:268), nella sua storia di Corinto fa notare che quando Sparta propose la guerra contro Atene nel 440, Corinto si oppose e si portò dietro la maggioranza degli alleati nella votazione. Lo stesso Tucidide (I.41.1) è costretto a riconoscere nel discorso dei corinzi durante il dibattito su Corcira del 433 a.C. che i corinzi non erano né nemici né amici. Tuttavia nell'intero esame della situazione prebellica Salmon, contrariamente all'opinione di molti, si schiera dalla parte di Atene, definendo la posizione corinzia irrazionale e ostile, accecata dall'odio per Corcira, anche se afferma (ibidem:291) che "resta il fatto che gli ateniesi assestarono il primo colpo [a Sybota]. Tecnicamente i corinzi avevano ragione quando accusavano Atene di rottura della Pace: i suoi termini precisi erano dalla loro parte". La guerra, anche se dichiarata dagli spartani all'assemblea della Lega del Peloponneso, era ancora alla fase diplomatica, quando una delle potenze minori, Tebe decise di approfittare dell'occasione per pareggiare qualche conto con la vicina Platea, alleata ateniese, attaccandola nel marzo 431 a.C. e violando il trattato di pace (Bury 2015). La Grecia era in subbuglio, gli oracoli davano il loro responsi: Delfi si schierò con Sparta e un terremoto a Delo acquistò un significato ostile alle Lega di Delo a trazione ateniese. L'opinione pubblica in generale parteggiava per i Peloponnesiaci, che chiedendo nel terzo ultimatum la libertà delle città greche dal giogo ateniese, diventavano paladini della libertà e degli scontenti.

Tucidide ed Euripide

È stato osservato che il tipo di discorsi di Tucidide ha molto in comune con la pratica retorica di Euripide nelle sue prime opere (Finley 1967:32-33), dato che espongono ampie considerazioni sulla natura umana in modo che gli atti delle persone positive possano essere giustificati e quelli dell'avversario condannati in base a quelle considerazioni. Quando Tucidide (I.23) distingue tra le cause apparenti e quelle reali della guerra, fa un distinguo che Euripide più in piccolo ripropone molte volte, per esempio nell'*Andromaca* (391-393), nell'*Elettra* (1040) e nell'*Ifigenia in Aulide* (938-940). Nella *Medea* Euripide mostra di essere perfettamente consapevole sia delle linee delle argomentazioni dei corcirei nell'appello ad Atene sia dell'uso formale di quegli argomenti nei discorsi, artifici retorici che nascondono fini interamente materiali. Quando Pericle nel suo discorso alla fine del libro Primo (Tucidide I.140, 1), parlando della giustizia della guerra afferma che la ragione essenziale per la guerra è chiarire che Atene non sarà mai comandata da nessun'altra potenza, probabilmente questa era la ragione che stava alla base delle più comuni spiegazioni nei discorsi degli ateniesi, dato che è uno dei temi principali degli *Eraclidi* e delle *Supplici* euripidee (Finley 1967:38). Il poeta e lo storico, poi, sono d'accordo anche sul carattere degli spartani, descritti come lenti ad agire, timorosi, sospettosi e cauti nel rivelare le loro motivazioni, così a dispetto della loro fama come guerrieri e uomini d'onore, sono in realtà attaccati tenacemente al loro modo di vita, vigliacchi e falsi (Finley 1967:38-39). Euripide dal canto suo spesso dipinge a tinte fosche Sparta e spartani come Menelao, Elena e Tindaro, mentre rappresenta Atene (e Teseo) in termini idealistici come protettrice dei deboli, così come Tucidide pensa, pur nella fredda luce della storia, che Atene sia più generosa dei gelidi spartani che nascondono i loro veri interessi, tanto che molti pensano che lo storico scriva anche per difendere Pericle e la sua politica che portò alla sconfitta finale ateniese. Euripide, peraltro, espone una vera e propria teoria della superiorità della democrazia rispetto l'oligarchia nelle *Supplici*, mentre soprattutto nell'*Eretteo* vi sono paralleli tra l'Orazione Funebre periclea scritta da Tucidide e i temi della morte offerta

liberamente a favore della polis, l'immortalità di una nobile morte e soprattutto la purezza della stirpe autoctona ateniese. Come Tucidide descrive i successori di Pericle come demagoghi che gareggiano nell'oratoria per solleticare i favori delle masse, così già in *Medea* Euripide mostra come Giasone, un notevole oratore, usa le parole solo per ingannare la donna e favorire i propri interessi (Finley 1967:40-42). Fin da questa tragedia, inoltre, Euripide dimostra come quello che rende nobile la personalità educata, il senso di pietà, solidarietà e decenza, l'*areté* periclea che mitiga la durezza dell'impero, è negata da Creonte di fronte a Medea, quando afferma il nudo fatto del potere che non permette sentimenti per essere conservato (vv. 340, 1051-1052). Come osserva Finley (1967:53), sia Tucidide che Euripide erano stati educati all'interno delle stesse scuole di reotrica e condividevano molte idee politiche e atteggiamenti correnti verso la democrazia, ragion per cui possiamo trovare tante specifiche somiglianze nei due autori (cfr. Fouchard 1997: 289-90).

Parlando di Euripide e Sparta, Poole (2002:8-9) dichiara tuttavia di non credere che il tessalo Giasone sia stato descritto per molti aspetti simile a uno spartano, ma che si possa vedere in *Medea* 439 ss., un riferimento alle circostanze politiche allo scoppio della Guerra del Peloponneso e alle accuse di violazione della tregua fatte dagli ateniesi contro gli spartani e i loro alleati. Questo punto di vista sarebbe corroborato anche da un passo nel *Bellerofonte* (fr. 286.5 ss.), prodotto nel 427 o 426 a. C., quando parla di piccole città rispettose degli dei, sottomesse da città empie ma più grandi e pesantemente armate, riferendosi forse a Platea o a Mitilene. Secondo Poole questo riferimento ad un aggressivo atteggiamento internazionale aveva lo scopo di far rammentare al pubblico esempi di rottura dei rapporti tra stati che la guerra produceva.

Ateniesi autoctoni e Dori immigrati

“Gli Erettidi sono felici da tempo antico, figli degli dèi beati e di una sacra terra mai saccheggiata; pascendosi della gloriosissima sapienza, sempre procedono con passo delicato nel luminoso etere, là dove un tempo, narrano, le venerande nove Muse Pieridi generarono la bionda Armonia. E dicono che Afrodite, attingendo alle acque del Cefiso dalla bella corrente, su quella terra fa spirare moderati aliti di brezza dal soffio soave; e, cinta sempre le chiome con un'odorosa corona di rose, invia accanto a Sapienza gli Amori, coadiutori di ogni virtù.” (*Medea* vv.824-845, trad. Tedeschi 2010:173).

Vi è una concordanza ideologica tra questa descrizione ideale di Atene, prefigurata nelle *Eumenidi* eschilee, con quella esposta da Pericle nel celebre Epitaffio (Thuc. 2, 35ss.), dove è descritta una città politicamente concorde, armonicamente integrata in tutte le sue parti sociali, culla delle arti (cfr. Goossens 1962:110-113). Erettidi è un sinonimo poetico dell'etnico “Ateniesi” in Pindaro, Sofocle ed Euripide. Eretteo è il mitico fondatore del popolo ateniese e sarebbe nato dalla terra (*ghegheneis*). Il tema dell'autoctonia (sviluppato particolarmente da Euripide nello *Ion* e nell'*Eretteo*) è un tema caro alla propaganda estera e interna ateniese sia nel teatro che nei discorsi funebri ufficiali (Tedeschi 2010:173, cfr. Loraux 1981). Atene è “felice” non solo per la prosperità, ma anche perché l'ascendenza divina, propria delle casate regali e aristocratiche, è estesa a tutti i cittadini, uno dei *topoi* tradizionali recuperati attraverso l'appropriazione da parte democratica del lessico politico aristocratico. L'inviolabilità del suolo attico è tema propagandistico connesso strettamente con quello dell'autoctonia. Le nove Muse esiodee sono associate con Atene anche da Sofocle nell'*Edipo a Colono* (691ss.), che le ricorda insieme ad Afrodite. Armonia, accostata ad Afrodite nell'Inno omerico, partecipa al corteggio della dea, insieme a Ebe, alle Ore e alle Cariti, senza alcuna specializzazione in senso musicale; secondo alcune tradizioni Armonia è figlia della dea. In questa rappresentazione idealizzata di Atene fatta da Euripide l'inedito rapporto genealogico, commenta Tedeschi (ibidem), instaurato dal Coro tra Armonia e le Muse, visualizza simbolicamente lo sviluppo delle arti nel loro complesso armonico. Afrodite in diverse

località, era venerata come dea della vegetazione con l'appellativo *'en kepois'*(nei giardini), in Atene le era stato consacrato un boschetto presso il fiume Cefiso.

Zacharia (2003:46-47) fa notare che, implicitamente o esplicitamente nei discorsi politici dell'Atene del V secolo a.C., le nozioni di Ionismo (appartenenza alla stirpe ionia) e autoctonia erano connesse ed entrambe opposte al concetto di Dorico, tanto che molti addirittura esaurivano la categoria 'greci' con questa dicotomia e tralasciavano altri sottogruppi come gli Eoli. L'idea di autoctonia ha un risvolto negativo nella valutazione dei Dori in generale e degli spartani in particolare: l'essere nati dalla terra, autoctoni, non era solo motivo di orgoglio per gli ateniesi, ma conferiva loro dei diritti sul territorio e, dato che a livello mitico i Dori erano giunti con un'invasione, ciò li rendeva nuovi venuti e perciò inferiori. Atene poi aveva elaborato la teoria che, anche se ovviamente l'identità ionia era precedente logicamente a livello storico, essa aveva colonizzato la Ionia, salvaguardando così le sue pretese all'impero ateniese e la nozione di autoctonia, che sembra essere stata elaborata del tutto nel V secolo, mentre già in Solone (fr. 4a IEG2) all'inizio del VI secolo, si parla di Atene come della più antica terra della Ionia. È probabile però, nota Zacharia, che entrambe le nozioni si siano sviluppate con vigore nel V secolo, insieme all'opposizione a quella di Dori, quando cioè la tensione con Sparta (e Corinto) era massima.

L'idea di autoctonia era elaborata anche nella ceramica con i miti su Eretteo e i Cecropidi, dagli storici come Tucidide (I.1, 2.36), nelle orazioni funebri (Lysias epit.17) e, come abbiamo visto, dai drammaturghi (Clark 2012: 83). Dal loro punto di vista gli ateniesi erano i soli veri cittadini della Grecia, mentre gli altri erano tutti figli di immigrati, una forma di snobismo collettivo secondo Parker (1988:195). Vi era però una spiacevole conseguenza nell'essere autoctoni, rileva Clark (2012:86), e cioè "l'autoctonia non era una forma di riproduzione sicura" ed era difficile mantenere la continuità della stirpe di Eretteo. Abbiamo visto in Euripide come Egeo avesse seri problemi di fertilità, tanto da andare a consultare l'oracolo di Apollo a Delfi e farsi consigliare da Medea per l'interpretazione, o addirittura per avere un consulto oracolare da Medea stessa (su Medea oracolare vedi Busatta 2015). Le *Arrephoria* ateniesi erano connesse con la storia delle figlie di Cecrope e il bimbo Erittonio. Erodoto, però, mina alla radice le pretese ateniesi alla supremazia: egli descrive tutti i greci, tranne i Dori, come Pelasgi, non greci e quindi 'barbari' che diventano greci grazie all'invasione dorica (Lape 2010: 153 n.14) In effetti, per gli ateniesi la cittadinanza comportava il cento per cento di sangue ateniese, anche se ci sono stati periodi in cui sono stati cittadini anche gente di sangue misto (cioè con un genitore non ateniese). In base alla logica razziale ateniese le sconfitte non erano imputabili tanto al sangue adulterato, quanto alla presenza di cittadini 'contraffatti' o 'outsiders interni' che imponevano alla polis le loro politiche dannose (Lape 2010:145). Fu in base a queste idee che Pericle fece approvare la legge sulla cittadinanza di cui vi è eco in *Medea*.

Gli storici tedeschi del XIX secolo, sulla base delle antiche fonti (Erodoto, Pindaro, Diodoro Siculo, lo Pseudo-Apollodoro), cercarono di trovare una base storica al mito del ritorno degli Eraclidi, uno degli elementi principali dell'identità greca tra i Dori e così 'inventarono' la migrazione dorica nel Peloponneso, scrive Lamboley (2007:58). Per parecchio tempo la storiografia europea, influenzata da quella tedesca, ha continuato a legare la caduta dei palazzi micenei all'invasione dorica e a sostenere l'idea che si possano leggere eventi storici attraverso i miti e ha aperto la strada a un approccio più centrato sull'archeologia. Tuttavia l'invasione dorica non avvenne mai. Per la migrazione ionia ci sono tre fonti principali: Erodoto (I, 145-147), Strabone (VIII, 1-7 e XIV, 1-4) e Pausania(VII, 1-4) e tutte sottolineano il ruolo di Atene, tramite l'arrivo in Attica dell'eponimo eroe Ion, anche se contraddice la pretesa autoctonia. Dopo la vittoria di Salamina sui persiani, aggiunge Lamboley (2007:58-59), di fronte alla rivalità con Sparta per l'egemonia, quasi invincibile su terra, Atene optò per la

talassocrazia (in quanto erede della talassocrazia cretese, in base ai miti su Teseo, il Toro di Maratona e il Minotauro e si trovò a rivaleggiare con Corinto, aggiungo) tramite la Lega di Delo e supportò le sue ambizioni ideologicamente con la supposta comune origine ionia, grazie anche a Ellanoco e gli Attidografi. In ogni caso la prima identità ionio-attica appare all'inizio del periodo arcaico come entità culturale reale con comuni dialetto, alfabeto, culti e feste (Apollo, Anthesteria e Apaturia) e comune organizzazione sociale divisa in quattro tribù. Quanto alla migrazione eolica, non ha riscosso altrettanto interesse presso gli scrittori antichi e moderni nonostante il fatto che fu presso di loro che si sviluppò un'importante tradizione poetica antecedente ai poemi omerici, di cui fanno parte il mito argonautico e Medea; gli Eoli avrebbero avuto origine dalla Tessaglia, Beozia e Locride, ma non sarebbe esclusa una partecipazione del Peloponneso, specie dell'Acaia. Le figure mitiche legate a questa migrazione eolica sono Oreste e Penthilosa.

Mentre molti storici e archeologi ancora si aggrappavano alla storicità della migrazione dorica, un influente antropologo, Marshall Sahlins (2011:63-101) analizzava i due re di Sparta, i miti che ne reggevano la sovranità e l'opposta autoctonicità ateniese e riconosceva che "tali miti di origine dinastica costituiscono una cosmologia di diritto sovrano in cui il mito spartano di re-stranieri di discendenza divina era opposta all'ideologia ateniese di autoctonia (ibidem: 63). In realtà, scrive Sahlins (ibidem: 76) la pretesa spartana di superiorità degli alloctoni sugli autoctoni risale a una teoria della sovranità diffusa nell'antica Grecia per non parlare dei popoli indoeuropei in generale (vedi Sahlins 1985, cap. 3) e il concetto era molto marcato nel Peloponneso. La cosiddetta conquista dorica era solo l'ultima di una serie di successioni dinastiche dello stesso tipo il cui prototipo era l'evirazione di Urano (il Cielo) da parte di Crono e l'appropriazione del frutto (la figlia Rhea) della Terra (Ge). Zeus immediatamente seguiva con una ripetizione dell'impresa a spese del padre Crono, ottenendo il dominio universale su tutti gli dei olimpici. "Quello che distingue il Peloponneso in generale e Sparta in particolare è la pretesa di una devoluzione di sovranità da Zeus, da cui una parallela egemonia umana su altri re e popoli, sia nati dalla terra o da altri antenati eroici." La cosmogonia tradotta in racconto epico di successione dinastica comporta l'avvento di un re straniero violento e di stirpe divina (Zeus), che tipicamente sposa la figlia di un re precedente o indigeno, lo assassina e si prende il regno. Così l'usurpatore è straniero, celestiale e, in termini umani, migratorio e i suoi predecessori, al contrario, sono aborigeni e quindi 'terreni' (nati dalla terra). Fanno parte di questa teoria della sovranità i re gemelli e certe forme di incesto reale e endogamia reale (il matrimonio della figlia dello zio paterno) e questi elementi strutturali cospirano a rendere la stessa usurpazione il principio di legittimità, per quanto possa sembrare paradossale (ibidem: 77-80). Attraverso la principessa indigena il re straniero garantisce ai successori la regalità per linea materna, mentre per linea paterna è erede del favore di Zeus. Tale era la doppia eredità degli Eraclidi, dei Perseidi e degli Atridi prima di loro.

Sahlins fa notare (ibidem: 80) come in parecchie località del Peloponneso centrale e meridionale come Pylos e Trezene, l'antenato divino dei re è Poseidone al posto di Zeus, così come Poseidone è l'antenato in Egitto dei Danaidi pre-micenei, che migrarono nel Peloponneso e furono poi vinti da Perseo della stirpe di Zeus. Zeus fu anche adottato come risposta a Poseidone dai nemici storici di Sparta, come Idas di Messenia rivale dei Dioscuri, secondo alcuni figlio del dio del mare e Teseo di Atene. In effetti Poseidone contesta lo status di patrono anche ad altri dei, come Helios a Corinto, Hera ad Argo e Atena ad Atene. In termini strutturali Poseidone, soprattutto in quanto dio dei terremoti, oltre che degli oceani, si oppone al celeste Zeus dio dei fulmini e altri dei celesti, nell'antica opposizione tra eroi nati da Zeus e re autoctoni. E tuttavia il mito di Xuthus, figlio di Elleno, che ebbe dalla cecropide Creusa ad Atene Ion e Acheo, osserva Sahlins (ibidem: 92) ha la stessa struttura duale così simile a quella dorica, non solo nella forma ma anche nel legare un'egemonia politica con una sovranità duale. Mentre Sparta imita lo schema mitologico della sovranità di Zeus coinvolgendo anche la dominazione micenea, Atene mescola i serpentinei Eretteo e i Cecropidi nati dalla terra con Ion e gli Ioni (e la talassocrazia

cretese) e le due teorie si rinforzano reciprocamente (Sahlins 2011:99-100).

Cook (1940:246-61) associa gli autoctoni Cecropidi di Atene con le cicale, simbolo dell'autoctonia ateniese per via della somiglianza tra le parole *Kekrops* e *kekrope*, un particolare tipo di cicala. La cicala appare nelle monete ateniesi nel 190 a.C. circa e diventa uno dei più popolari disegni delle monete di bronzo alla fine del II e inizio del I secolo a.C. L'autoctonia era però compatibile con la non *syngenesis*, che permetteva legami con greci non ioni, come gli achei e persino con popoli la cui grecità era molto dubbia, per via della coesistenza di tratti barbari e greci, come traci e molossi, come è descritto da Tuciddide. In questi casi, come in quelli di popoli non greci d'Occidente il punto di riferimento giustificativo a livello mitico era la tradizione dei *nostoi* troiani (Fragoulaki 2013:209-210). Nel libro I de La Guerra del Peloponneso, nella sezione denominata Archeologia, dove Tuciddide sintetizza la storia della Grecia dai primi abitanti fino al suo tempo, il generale-storico ateniese introduce i temi gemelli dell'autoctonia e dello ionismo e quello di Atene come rifugio per profughi e fuggiaschi e protettrice dei più deboli. Anche Euripide nella *Medea* fa dire al Coro nel terzo stasimo: "Come dunque la città dei sacri fiumi o la terra, che dà protezione a chi tra gli amici vi giunge, potrà accogliere te, assassina dei tuoi figli, l'empia tra gli altri?" (vv. 846-865). Mentre nell'ideologia migratoria dorica la madre è parte essenziale della teoria della sovranità, perchè trasmette per linea materna la legittimità, nell'ideologia autoctona la madre scompare, la nascita è senza donne e le donne ateniesi si trovano ad essere non solo cittadine senza diritti civili, ma straniere in casa propria. Nonostante Giasone per molti versi echeggi una mentalità aristocratica, con la sua preoccupazione per il *genos*, tuttavia vi sono echi della mentalità 'borghese' in molte parole che lo vedono preoccuparsi per il suo status, che vuole migliorare con il matrimonio con la figlia del re Creonte: fin dal primo dialogo con Medea, Giasone inizia immediatamente evidenziando che i rapporti di forza sono le effettive motivazioni del suo agire, a prescindere da qualsiasi scrupolo morale o legale (v.449 Tedeschi 2010:142). Infine esprime un concetto condiviso da molti spettatori ateniesi: " Bisognerebbe che i mortali generassero figli da qualche altra parte e che non esistesse la razza delle donne; così per gli esseri umani non esisterebbe alcun male." (vv.574-575). Come commenta Tedeschi (2010:121-122), tutta la letteratura misogina a partire da Esiodo (Theog. 570-616; Op. 695-705) considera la donna un male creato per l'uomo dagli dèi e insiste sui danni e i rischi derivanti dal matrimonio, che è una dura necessità per la sopravvivenza del *genos*. Nel V sec. Democrito (68VS fr. 275-278) e poi Antifonte (87 VS fr. 49) cominciano a dubitare dell'opportunità di avere figli e a considerare l'istituto matrimoniale una convenzione sociale innaturale, che coarta la *physis* dell'individuo, ponendo in discussione la tradizionale idea di famiglia. Medea, scrive Tedeschi, sfruttando i risultati della speculazione filosofica contemporanea e adattando le argomentazioni androcentriche, ripropone il discorso dal punto di vista della donna. Inoltre la tematica verrà ripresa nell'*Elettra* euripidea da Clitemestra (vv. 1035-1040), anch'essa, non dimentichiamolo, un'assassina famosa. Vi è anche la memoria degli spettatori, su cui conta Euripide, dei fatti che portarono alla legge sulle donne straniere costrette al divorzio, tesa a preservare la purezza della razza ateniese e votata nel 451-450 a.C., che portò nel 445-444 a.C. alla revisione delle liste dei cittadini. Giasone si serve di stereotipi frequenti nella letteratura misogina e ripetuti da Euripide nell'*Ippolito* (vv. 616-624) e nell'*Andromaca* (272 e fr. 1059 TrGF; Tedeschi 2010:152) e afferma l'ideale autoctono dichiarando che i figli appartengono al padre non solo legalmente, ma anche geneticamente (v. 550 *paisi* ... *emoisin*).

Euripide e Corinto

Gli spartani divennero noti nell'antichità per il loro comportamento ingannevole, grazie alle pagine di Erodoto, Tuciddide e Senofonte; con il passare del tempo l'immagine degli astuti spartani che ingannavano il nemico con ingegnosi stratagemmi si sviluppò in quella con cui gli spartani imbrogliavano l'avversario tramite giuramenti espressi con parole molto attente e ambigue, tanto da originare l'espressione 'giuramento laconico' nelle fonti greche più tarde. Mentre il giuramento

ingannevole non era affatto un'esclusiva prerogativa di Sparta, sembra che gli spartani fossero percepiti come maestri in quest'arte, basandosi sulla loro proverbiale brevità di discorso (laconicità) e le aspettative degli altri - per via della nota religiosità spartana (Bayliss 2009:252-53). Mentre i rapporti tra Atene e Sparta sono stati esplorati in profondità, per le altre città della Lega del Peloponneso esiste assai meno letteratura, e ciò vale anche per Corinto, la seconda maggiore potenza della Lega e giocatore di primaria importanza nella Guerra del Peloponneso.

Abbiamo già parlato dell'immagine di Corinto in Tucidide, che manipola la descrizione degli eventi allo scopo di ritrarre i corinzi come aggressivi ed eccessivamente bellicosi; Sanders (2010:365) nota che le fonti attiche che parlano delle divinità corinzie, comprese quelle chiamate o rinominate Medea, Medusa, Sisifo e Cotito le descrivono come spaventose, promiscue, tragiche o persino comiche. Gli stereotipi e le tradizioni ateniesi pervertirono i prototipi divini del Peloponneso dorico a beneficio dell'umorismo, della satira politica e della propaganda.

Euripide, però, non era affatto ateo, un'accusa lanciata dai comici e ripresa dagli studiosi che trovano difficile confrontarsi con gli dei. In particolare le riduzioni teatrali moderne tendono a lasciarli fuori, specialmente se appaiono ex-machina, mentre accentuano in modo sproporzionato le critiche in bocca a certi personaggi. Come ha dimostrato Lefkowitz (2015), Euripide non mina la religione ma, come Omero, fa affermazioni sulla natura del mondo e la vita umana e i dubbi sugli dei espressi da certi personaggi debbono essere letti nel loro contesto drammatico. Non solo, ma seguendo Des Bouvrie (2005), le vicende mitiche delle tragedie facevano parte di un complesso processo culturale e sociale che serviva come forza mobilitante intorno ai valori fondamentali della polis ateniese, cioè il guerriero e il suo coraggio. La tragedia non mostra un'immagine positiva e ideale, ma una violazione dell'ordine sociale e una società in crisi, malata, che però è tebana, spartana, argiva o corinzia. In realtà le celebrazioni drammatiche facevano parte di una performance rituale, inquadrata da marker religiosi come le processioni e dalla discontinuità con le procedure quotidiane, per esempio con la liberazione dei prigionieri che abbracciava una sequenza di fasi sacrificali, cerimoniali e performative. Provocando le sensibilità degli spettatori il mito tragico ateniese ricaricava le istituzioni fondamentali e l'ordine sociale della polis di nuova energia.

Vi è uno scopo politico nella rappresentazione del re ateniese nella tragedia, afferma Atack (2012) e i tragediografi manipolano i miti fondatori ateniesi per presentare i mitici monarchi, in particolare Teseo e Eretteo, come origine del potere politico e definire la legittimità politica della democrazia in storie di re che erano ancora presenti e centrali nel calendario religioso. Questo processo avviene soprattutto mentre la Guerra del Peloponneso indebolisce le pretese imperiali ateniesi e oltre che nel teatro appare anche nell'architettura. Tutti e tre i maggiori tragediografi rappresentano il buon re soprattutto nei drammi dei supplici dove il re rappresenta la polis nel suo insieme ed è portavoce di opinioni democratiche. Nelle tragedie in cui appaiono spartani, corinzi e tebani è un'altra musica. Nella *Medea*, per esempio, vi è il contrasto tra Creonte, re che rappresenta l'aristocrazia, la tirannia e le opinioni oligarchiche ed Egeo, che invita alla descrizione idealizzata di Atene e Medea stessa è descritta come altezzosa e dominata dall'orgoglio e da un ethos decisamente aristocratico, per esempio nelle parole della Nutrice ai vv 102 e 107-110 (trad. Tedeschi 2010) “... Guardatevi dal suo carattere selvaggio e dalla natura odiosa del suo animo altero. Che cosa mai compirà un'anima orgogliosa e implacabile quando è morsa dai mali?” e nelle parole della stessa Medea, che esprime un concetto eroico aristocratico dell'onore e della buona reputazione, *timé*, che non sopporta il ridicolo ai vv.402-405 “Va verso il terribile pericolo: ora è la prova del tuo coraggio. Vedi quello che soffri. Non offrire motivo di riso ai Sisifei [corinzi] per queste nozze di Giasone, tu che discendi da nobile padre e dal Sole” e ai vv. 1049-1055 “Ma che mi succede? Voglio meritarmi la derisione dei miei nemici lasciandoli impuniti? Perciò bisogna osare”.

Consideriamo la descrizione da parte della Nutrice della ‘madre infuriata’ che lancia ai figli “bieche occhiate, con lo sguardo taurino, ...” (vv. 89-95 trad. Tedeschi 2010). Ai vv. 184-189 ella aggiunge che Medea “volge lo sguardo infuriato di leonessa, che ha appena partorito, contro i servi qualora uno, rivolgendole la parola, si avvicini a lei.”. Come commenta Tedeschi (2010:114), la metaforica trasformazione di Medea in mostro terrificante, iniziata ai vv. 28-29 con i paragoni della roccia e del flutto marino, continuata poi al v. 92 con l’immagine del toro, si completa in questo brano. La metafora del toro era stata usata per Aiace da Sofocle e per Eracle che sta impazzendo da Euripide, mentre quella della leonessa designa Clitemnestra in Eschilo ed Euripide (Aesch. Ag. 1258) ed è ribadita nello scambio di invettive tra Giasone e Medea ai vv. 1342 e 1358. La stessa protagonista diagnostica il suo stato mentale quando dice ai vv. 1078-1080 “E comprendo quali mali oserò compiere; ma sovrana dei miei propositi è la passione, che è responsabile dei mali più grandi per i mortali.” Il termine tradotto con ‘passione’ è *thumos* e richiede un minimo di approfondimento.

Il concetto di *thumos*

Come scrive Viano (2013:173), le interpretazioni moderne del concetto di *thumos* si raggruppano in tre tendenze, una che lo identifica con la passione, con il desiderio sensuale e erotico, la seconda con l’ira, l’aggressività, l’impulso bellicoso e la terza, maggioritaria propone di tradurre *thumos* con un termine più indeterminato: cuore, come ardore o foga vitale, impetuosità, impulso passionale. “Le soluzioni proposte si possono dunque riassumere in: passione sensuale, ira e ‘cuore’ come impulso emotivo e indifferenziato”, riassume la studiosa. Aristotele, secondo Viano (2013:177), non si limita a identificare *thumos* con l’ira, ma anche con il coraggio (sebbene quello naturale, ferino e irresistibile del cinghiale) e l’impulsività.

Aristotele (Polit. V, 11, 1315 a 24-31 (= b2 R M.), come già Omero ed Eraclito, lega *thumos* e vendetta, quando scrive che il tiranno deve temere soprattutto “coloro che si credono oltraggiati nella propria persona o in quella di qualcuno che sta loro a cuore. Infatti, coloro che attaccano per il *thumos* non si risparmiano, come dice Eraclito, affermando che è difficile lottare contro il *thumos*: infatti, si compra a prezzo dell’anima”. Questo tipo di *thumos* dei tirannicidi, commenta Viano (2013:176) ha a che fare con la collera, definita da Aristotele come il desiderio di vendetta per una mancanza di rispetto (*oligoria*) nei nostri confronti o di qualcuno dei nostri. Ora, l’oltraggio (*hubris*) è una forma particolare di mancanza di rispetto che consiste in atti o parole che possono fare provare vergogna a qualcuno (Rhet. II, 2, 1378b 24).

Aidos è uno dei valori di maggiore importanza, cui sovente i testi letterari si richiamano per indicare il rispetto, con risonanze di carattere religioso, nei confronti di qualcuno (cfr. Cairn 1993). La sanzione per chi violava *aidos* era la *nemesis* (Hes. Op. 197ss.; Theogn. 291s.; 647). Aveva un culto sull’Acropoli di Atene (Hesych. a 1791 Latte) e nella versione “politica” del mito di Prometeo (Plat. Prot. 320d-322d) la civile convivenza degli uomini si fonda proprio su questi due principi etico-religiosi.

Aristotele spiega anche l’aspetto fisiologico dei fenomeni legati al *thumos* che, nella definizione ‘fisica’ della collera del *De anima*, è un pathos legato al calore. Egli scrive (De part. an. II, 3, 650 b 35) che è impossibile distinguere gli attacchi di collera, gli slanci emotivi e affettivi, le emozioni durante le azioni coraggiose. Si tratta in ogni caso di produzione di calore, di ebollizione del sangue, del movimento di una parte del corpo che ribolle e tende all’esterno. Il *thumos* si manifesterebbe in un particolare tipo di fibre che funzionano nel sangue come fonti di calore e lo portano a ebollizione (Viano 2013:181).

Vale la pena qui di ricordare alcuni punti che riguardano il nome di Medea (Busatta 2015: 36-

38): ho già sviscerato questo punto nel mio precedente articolo su Medea a Corinto. Qui mi limito a ricordare che vi sono due significati nella radice proto-indoeuropea **med-*, uno che implica consiglio, piano, artificio, prudenza, astuzia, inganno, come nel greco *metis*, oltre a senso di sovranità (*medon*, signore, governante). Il sostantivo *médea* è usato costantemente con *boulē* (il consiglio del re) che delibera (cfr. Iliade 2, 340, in seguito 'organo di governo della polis'), oppure si riferisce a uno che sa, è saggio e ispirato. L'altro è il significato gonfiarsi, espandersi' da cui *médhu* (idromele, vino), *mestò* (riempire) e *mestòs* (pieno). In senso figurato questa radice *med* significa essere pieno di orgoglio, arroganza oppure collera. Il senso è sorgere dall'interno, detto di un'emozione o un'ispirazione come il furore del guerriero, il verso di un poeta, l'oracolo di un profeta, una sbornia, ma anche un'eccitazione sessuale. Da questo senso sessuale della radice *med* deriva il termine *medeon*, plurale *medea*, 'testicoli' nelle varianti *mézēa*, *mēdēa* (Esiodo), *médea* (Archiloco), *mēdēa* (Omero).

Nella *Medea* Euripide mette insieme due dei miti fondatori corinzi, quello dell'Eraclide Alete in cui compaiono il re Creonte e la figlia Glauce e quello di Medea e la saga argonautica (affronterà un terzo mito corinzio nel *Bellerofonte*) e distorce la genealogia dei re corinzi in quanto pone Sisifo come regnante prima di Medea e non dopo, secondo la versione corinzia tramandata da Eumelo e ripresa da Pausania (Paus. II.3.11), in cui Medea cede il trono a Sisifo, trono che lei stessa deteneva (e non Giasone) in quanto erede di sua padre Aeetes, figlio di Helios, re di Corinto, che aveva lasciato per andare nella Colchide per via di un oracolo. Quindi era un *nostos* al femminile, il ritorno dell'Eliade, che non era quindi una barbara straniera, come non lo era Odisseo a Itaca. È curioso che Euripide non nomini la figlia di Creonte, che resta senza nome. Una possibile spiegazione potrebbe essere che, mentre il nome Glauce è riferito a un certo numero di personaggi mitici e viene tradotto come 'splendente' o 'grigio-azzurro, glauco', è anche il termine greco con cui si designa la civetta, simbolo di Atena, tanto che dal V secolo in poi diventerà standard nella monetazione ateniese. Medea, per il pubblico ateniese, dunque, rappresenta Corinto: il suo *thumos*, la collera vendicativa che la guida è parallela e simile a quella dei corinzi guerrafondai descritti da Tucidide. Dato che Medea uccide Glauce e suo padre (il re rappresenta la polis), non è pensabile che si potesse accettare che Corinto-Medea uccida Glauce-civetta-Atena-Atene alla vigilia dello scoppio della guerra. Anche se vedremo che alla fine qualche preoccupazione esiste, gli spettatori non avrebbero sopportato un'allusione così poco patriottica.

Come scrive Cox (2014:69), Atene era una cultura della 'vergogna', cioè una cultura dove l'individuo valutava se stesso secondo come lo vedevano gli altri e onore e vergogna ad Atene erano strettamente legati, in quanto l'onore era fondamentale per la reputazione e il valore sociale di una persona. Mentre per un uomo l'onore era legato all'onore pubblico, per una donna era connesso alla sua modestia, sessuale e in generale di comportamento. Nell'elogio funebre Pericle, che ha a lungo discettato sull'onore della città e di quello dei guerrieri caduti, sulle donne afferma: "Gran vanto per voi dimostrarvi all'altezza della vostra femminile natura; grande è la reputazione di quella donna di cui, per lode o biasimo, si parli il meno possibile fra gli uomini." (Tucidide 1971:121-128). Da parte sua Euripide fa dire a Medea ai vv. 401-409 "Orsú, Medea, non essere parca in nulla di cui sei esperta progettando e macchinando. Va verso il terribile pericolo: ora è la prova del tuo coraggio. [...]. Sai tante cose; inoltre siamo nate donne, per natura assolutamente incapaci per nobili azioni, ma espertissime artefici di ogni male." Lo stato d'ira di Medea, a causa dell'offesa al suo onore, (Tedeschi 2010:99, vv.25-31), provoca parole che rimandano a noti personaggi omerici, da Aiace a Odisseo e soprattutto Achille furente per essere stato ingiustamente privato della *timé*. In sostanza, Medea è presentata come esempio antitetico al modello femminile greco, che esibisce un comportamento altero e fiero, tipicamente maschile e perciò fuori della norma per una donna greca. Qui Medea si rivolge a se stessa ed Euripide con l'ultima battuta prende le distanze dal modello del soliloquio eroico, seguito fino a quel momento, per proporre un ridimensionamento della protagonista in senso antierico, in contrasto con la tradizionale immagine tramandata dalla saga argonautica, in modo da

mettere in discussione le sue nobili motivazioni, commenta Tedeschi (2010:138), che ricorda come il nome di Medea richiami il verbo *medomai* (meditare un progetto) e il sostantivo *medea* (progetti abili, pensieri ingegnosi). Il luogo comune dell'astuzia delle donne ricorre spesso in Euripide con connotazioni negative (ibidem).

Grandi Dionisie e ideologia civica

Un interessante articolo di Goldhill (1992:101-127) fornisce l'occasione per esplorare come si svolgevano le Grandi Dionisie e che cosa si aspettavano di vedere gli spettatori ateniesi. Prima della rappresentazione delle tragedie, all'inizio del festival, dieci dei maggiori *strategoï* (generali e leader politici) usavano offrire delle libagioni agli dei e talvolta fungevano da giudici della gara drammatica, come nel caso citato da Plutarco (Kim. 8. 7-9). Un'iscrizione del IV secolo a.C. conferma che i generali erano coinvolti nel cerimoniale religioso del festival, ma in realtà questa era una delle poche occasioni in cui agivano in questo modo, non più di quattro l'anno, connesse con funzioni civiche. Poi le città tributarie dell'impero ateniese portavano il loro tributo alle Grandi Dionisie e, all'interno del teatro ateniese del V secolo, vi era una parata degli efebi orfani armati di tutto punto a segnare la conclusione del loro efebato e l'entrata tra le file degli opliti, proclamando il legame tra la polis e i cittadini-opliti, legame costruito in termini marcatamente militari, dato che la polis si è occupata delle loro educazione e questo perché i loro genitori sono morti per la polis (Goldhill 1992:113). Nella tragedia attica viene descritto l'ordine gerarchico della famiglia e dello stato come luogo di tensione e conflitto tra membri della stessa famiglia e tra ruoli familiari e doveri civici. La tragedia attica investiga il significato di termini sicuri come *dike*, giustizia, *kratos*, potere, *sophrosyne*, il retto pensiero, e descrive le tensioni e le ambiguità nel loro senso e uso, descrive la dissoluzione e il collasso dell'ordine sociale, l'uomo che va oltre le norme e i limiti del comportamento sociale (Goldhill 1992:123-124). Era il gioco tra norma e trasgressione che rendeva il festival tragico un'occasione dionisiaca (ibidem:127), ma Goldhill trascura di mostrare che le società al collasso e le norme trasgredite per lo più riguardavano nemici degli ateniesi, tebani, spartani, argivi e corinzi, loro erano i miti che i drammaturghi ateniesi manipolavano per i loro fini propagandistici, a loro appartenevano culti e riti che venivano stravolti di fronte al pubblico ateniese, per dimostrare la supremazia ateniese sulle città rivali e in particolare sulle città doriche. La *Medea* di Euripide, per esempio, prende il mito fondatore delle Akraie e il culto dei figli di Medea, lo rivede secondo una versione in cui la madre assassina i figli e lo mescola con personaggi del mito della fondazione delle Carnee a Corinto, cioè il re Creonte e la figlia. Se da un lato questo è un supporto alla nostra ipotesi, cioè che esisteva un rapporto tra Akraie e Carnee, dall'altra usare i miti fondatori di rituali e culti di poleis nemiche per discutere temi e motivi del tutto estranei ad essi è un'operazione di guerra ideologica di grande portata, che cerca di colpire al cuore l'universo dorico-tebano, tramite lo sgretolamento delle sue fondamenta religioso-filosofiche.

Quanti spettatori riempivano il teatro di Dioniso (fig.1) nel V secolo? Dawson (1997:1-14) sostiene che il pubblico del V secolo era considerevolmente inferiore per numero di quanto si pensi e che le cifre comunemente indicate sono più adatte al pubblico del IV secolo, quando il teatro fu rifatto e ingrandito. Questo studioso, inoltre, contesta che vi siano testimonianze sufficienti per interpretare in senso fortemente ugualitario le opere del teatro antico. Dawson ritiene che sessantanove file di sedili fosse il massimo che il teatro del V secolo potesse contenere ed è improbabile che gli spettatori fossero ammassati oltre un certo limite, dato il rango di chi sedeva. La prima fila o *prohedria* era riservata per certi sacerdoti, gli arconti e i generali, poi vi erano i posti per funzionari statali e religiosi, compreso il Consiglio dei Cinquecento e il loro seguito e gli ambasciatori stranieri in visita e, anche se non sembrano citati, i membri dell'Areopago. Erano tutti dignitari che probabilmente sedevano comodi. Se il piano di Travlos dell'auditorium del V secolo è affidabile, ai tempi di Pericle non potevano esserci che tremilasettecento persone circa, cioè non più di un terzo della capacità del teatro del IV secolo, anche

se queste stime contrastano con l'opinione accademica maggioritaria. Se accettiamo, dice Dawson, che invece le persone fossero sedute più strette, al massimo potevano essere quattromilacinquecento. Una stima degli attori ed elementi del coro coinvolgerebbe centottanta attori, più maestranze che lavoravano alla produzione, in tutto un minimo di milleduecento persone per la rappresentazione di ditirambo, tragedia e commedia durante le Dionisie, ma non è chiaro se facevano parte del pubblico mentre non erano in scena. È oggetto di serrato dibattito se le donne facessero parte del pubblico e, mentre l'opinione prevalente nega la loro presenza, secondo Dawson un certo numero di fonti ci fa pensare alla possibilità che le donne partecipassero al pubblico. In sostanza, afferma questo studioso, è possibile vedere le Dionisie come un affare cui partecipava principalmente l'élite urbana ed è dubbio che il pubblico del V secolo comprendesse la maggior parte dei cittadini, che questi fossero solo maschi, che la composizione del pubblico fosse egalitaria o che fosse sostanzialmente composta da poveri, al contrario il pubblico del periodo della grande tragedia attica comprendeva solo una frazione della polis, di genere misto e appartenente soprattutto all'élite attica.

L'abito, compreso quello di scena, si può interpretare studiandolo come un sistema completo, osserva Battezzato (1999:343) e gli ateniesi del V secolo, come qualsiasi gruppo etnico, usavano rappresentazioni di abiti come mezzo per costruire la propria identità, mentre ricostruivano il loro passato in modo da far risaltare il loro presente e quello dei loro vicini, spartani, ioni o barbari. Gli ateniesi del V secolo consideravano l'adozione moderata dell'abito maschile dorico come virile e democratica, ma nella tragedia i costumi 'dorici', maschile e femminile, erano eccezionali e caricati ideologicamente. Il costume femminile dorico era, secondo Erodoto (5.88.I) il più antico e comune ed Eschilo (Pers. 181-83) introdusse una donna in abito dorico per rappresentare l'Ellade in contrasto con gli abiti persiani che rappresentavano l'Asia. Le cose cambiarono con la vigilia della Guerra del Peloponneso e durante i lunghi anni in cui si sviluppò. Tucidide (1.6. 3-4 in Battezzato 1999:345) in un passo afferma che l'élite ateniese voleva essere più simile al popolo negli abiti, poi paragona la vita dei greci del passato a quella dei barbari moderni e associa costumi come la nudità atletica spartana ai barbari. Il costume femminile dorico, dal canto suo, venne ad essere associato con lo stereotipo della mancanza di decoro, dell'aggressività mascolina delle eroine e, nella tragedia, con il lusso. In particolare Euripide connette l'abito femminile dorico con la corruttiva influenza della ricchezza barbara, in particolare troiana e tutta una rete di immagini e valori negativi nelle *Troiane*, *Andromaca*, *Elettra* e *Ecuba*. I valori femminili negativi erano resi visibili attraverso l'abito che aveva connotazioni straniere, doriche e/o orientali; in particolare i connotati dorici marchiavano le devianze nel senso di abiti striminziti e quindi sconci, tratti atletici maschilini nelle donne o lusso stravagante (Battezzato 1999:355-56).

Corinto, la sua metis, la sua fama lasciva e le monete con Afrodite

Verso la metà dell'VIII secolo a.C. l'aristocrazia svolse un ruolo centrale nello sviluppo dello spazio sacro e politico di Corinto con la costruzione di alcuni tra i più monumentali santuari del mondo ellenico, cioè quello di Istmia e quello sulla Collina del Tempio. Nell'insediamento, tra la fine dell'VIII e gli inizi del VII sec. a.C. si datano anche le prime tracce di frequentazione rituale presso il santuario di Demetra e Kore alle pendici settentrionali dell'Acrocorinto, mentre l'epica eumelica indica una rinnovata attenzione per l'altura principale del sito con l'istituzionalizzazione del culto di Afrodite, forse originariamente paredra del dio Sole. Lo fa supporre il mito sulla sua fondazione da parte di Medea (Dubini 2010:60 n.23) e sembra potersi inserire la figura di Afrodite proprio nel periodo geometrico.

Da dove proveniva Afrodite? Budin (2004:95-145) ha riconsiderato il secretismo Afrodite-Astarte, cioè la corrispondenza secondo cui Afrodite si è evoluta dalla fenicia Astarte, che già appare in Erodoto.

Budin crede invece che un sincretismo, diverso da quello nel resto del Mediterraneo, emerse a Cipro con l'identificazione tra le due dee regine dell'isola, Afrodite e Astarte, mentre nel resto della Grecia si sviluppò da una lenta orientalizzazione di Afrodite combinata con la tendenza greca a raggruppare in un'unica identificazione quasi tutte le dee orientali. Il risultato fu che l'identificazione tra Afrodite e Astarte era molto generale ed entrambe le dee non vennero solo sincretizzate tra loro, ma anche con una quantità di altre dee mediterranee.

In realtà, secondo Budin (2004:110-111), sia Afrodite che Astarte si svilupparono in modo parallelo da Ishtar, dea di Ugarit in Mesopotamia con una controparte maschile con cui a volte si fonde (Ashtar) e che diventa Ashtart, dea ritenuta l'equivalente 'occidentale' di Ishtar e il cui culto giunse fino alle coste del Mediterraneo. Ashtart manteneva l'aspetto bellicoso della progenitrice ugaritica, apparendo come Ahstart la Cacciatrice e alleata del dio della tempesta Baal. Forse per via del contatto con la locale dea vergine Anat, Ashtart perse quasi tutte le componenti erotiche di Ishtar e della corrispondente sumera Inanna e, dalla prospettiva greca, diventò più simile ad Artemide e Atena che ad Afrodite (2004:107). Mentre Ashtart manteneva le sue componenti guerriere, Afrodite, identificata a Cipro con la dea locale nota come Paphia, Golgia, o Wanassa, che sembra possedesse maggiori qualità militari, mantenne gli aspetti più erotici della dea mesopotamica, ma a Cipro Ashtart e Afrodite vennero a confondersi. Questo spiega perchè talvolta Afrodite e Artemide si confondono e spiega anche perchè ciò accade anche con Hera: in effetti, anche se Afrodite appare come consorte di Zeus e regina in certe poleis, la regina e moglie di Zeus è generalmente Hera. Non sembra che i greci conoscessero Ashtart fino al V secolo al più presto, data di un'iscrizione epicorica con il suo nome venuta alla luce a Corinto in un edificio a vocazione commerciale (Pirenne-Delforge 1994). Anche se il sincretismo tra le due dee non avvenne completamente fino al IV secolo a.C. con l'inizio dell'Ellenismo, tuttavia secondo Budin (2004:120-125) i greci consideravano Afrodite 'orientale' molto da prima che apparisse Ashtart, dato che appare fin dall'VIII secolo come 'la cipriota' in Omero e la 'siriana' nel VI secolo, quando il processo di identificazione Afrodite-Astarte era in pieno sviluppo, grazie ai contatti sempre più stretti con i fenici.

Secondo Pausania (3.8.8-9), nel santuario di Hera Hyperkheiria in Laconia c'era un vecchio *xoanon* che chiamano Afrodite Hera, cui le madri sacrificano al matrimonio della figlia; sia a Sparta che nella sua colonia di Taranto Afrodite era venerata con l'epiteto di Basilis, regina, che corrisponde al Wanassa di Paphos a Cipro. In parecchi luoghi Afrodite condivideva il culto con Zeus e vi era una forte connessione tra Afrodite e Hera, influenzata dal sincretismo con la fenicia Ashtart (Budin 2004:137-39). Secondo lo scoliasta dell'Olimpica XIII di Pindaro (4.2.3.Schol. Pind. Ol. XIII, 32b Drachmann in Pirenne-Delforge 1994) il tempio di Afrodite sull'Acrocorinto fu costruito da Medea su ordine di Hera. Data la presenza di un culto assai antico di Afrodite (barbata, primo quarto del VII secolo a.C.) presso l'Heraion di Perachora, dove entrambe le dee appaiono come patroni dei naviganti e dei soldati, è chiaro che a Corinto non solo si dice Hera per dire quella che altrove è Artemide, come afferma Calame (1977:117), ma anche che Hera e Afrodite si sovrappongono in molti contesti, anche se Pirenne-Delforge (1994) giustamente invita alla cautela dato che c'è un margine tra un rapporto limitato tra divinità con prerogative simili in differenti aree culturali e un prestito puro e semplice dalla Fenicia.

Senza dubbio il culto di Afrodite appare presto a Corinto, già dall'VIII-VII secolo quando, secondo il mito incoraggiato dai Bacchiadi, Medea fonda il culto di Afrodite Hoplismene (Armata) sull'Acrocorinto e Afrodite Melaina (Nera) nel Kraneion (Paus., II, 2, 4), un bosco di cipressi nella zona delle necropoli. Fin da quell'epoca, infatti si sviluppa la potenza economica e navale corinzia, che grazie ai rapporti molto stretti con ciprioti e soprattutto fenici, vede fiorire lo stile orientalizzante delle sue ceramiche, che esporta in tutto il Mediterraneo e che diventano un brand della sua cultura

cosmopolita. Tuttavia proprio questo cosmopolitismo orientaleggiante rende Corinto un 'Altro interno', un elemento alieno dentro la cultura greca, in particolare all'interno della visione ateniese del mondo basata sul mito dell'autoctonia. Non stupisce quindi che all'interno della propaganda anticorinzia sia nato il mito di Corinto famosa per le rapaci prostitute del suo tempio, che sarebbero diventate un'importante industria su cui la città basava la sua ricchezza. "Un viaggio a Corinto non è per tutti", cioè per tutte le tasche, avvertiva Strabone (VIII, 6, 21; XII, 2, 36) ed Esichio (s.v. o 1799) attribuisce questo proverbio al commediografo ateniese Aristofane, (fr. 928; Demetriou 2010:1 n.1).

Pironti (2013) ha dimostrato in modo convincente, sulla scia di Budin (2008), che la prostituzione sacra presso il tempio di Afrodite sull'Acrocorinto è un mito, anche se ripetuto da molti studiosi e solo in questi ultimi anni seriamente studiato insieme a tutta la questione della prostituzione sacra. Pironti (2013:23) però ritiene una sovraintepretazione quella che nega ogni partecipazione di etere a rituali in onore di Afrodite, come appare dai testi di Pindaro, il suo scoliasta, Senofonte di Corinto e Plutarco (tra i molti che hanno contestato la prostituzione sacra a Corinto vedi Saffrey 1985; Calame 1989; Pirenne-Delforge 1994:110-127; Beard, Henderson 1997). Come scrive Demetriou (2010:34):

Nel contesto degli insediamenti costieri marittimi, che per definizione presuppongono viaggi per mare, la venerazione di Afrodite è da aspettarsi perché la dea era una patrona della navigazione e non solo a causa delle prostitute che potevano lavorare in questi luoghi. Il viaggio a Corinto, quindi, poteva non essere per ogni uomo, ma ogni marinaio che aveva la protezione di Afrodite poteva almeno sperare di intraprendere tale viaggio in sicurezza e con profitto.

Nel bosco Kraneion descritto da Pausania, oltre al tempio di Afrodite Melainis c'era un ginnasio, il *temenos* di Bellerofonte e la tomba di Lais sormontata da una leonessa con un agnello tra le zampe. Si trova un'illustrazione di questa scultura su certe monete romane imperiali della città, dove il felino con la sua preda sta sopra una colonna dorica. Lais (che deriva da *laos*, 'popolo', e significa letteralmente 'figlia del popolo') è un nome generico per la professione della cortigiana, e secondo Ateneo o la sua fonte esisterebbe anche una tomba di Lais in Tessaglia. Afrodite qui, per via dell'epiteto Melainis (Nera) e della prossimità delle necropoli assolve a una funzione funeraria e ctonia (Pirenne-Delforge 1994).

Pirenne-Delforge (1994) si chiede se, considerato il numero e la collocazione dei luoghi di culto di Afrodite a Corinto, se la dea possa considerarsi la dea principale della città, come molti fanno. Lo studioso prende in considerazione le monete e afferma che se la figura femminile che appare alla fine del VI secolo è effettivamente Afrodite e non la ninfa Pirene, in effetti Afrodite appare attestata per tutto il periodo classico. La presenza di Helios nel tempio della dea sull'Acrocorinto dà ragione alla tradizione mitica secondo la quale Helios le avrebbe ceduto l'Acrocorinto. La dea ha titoli importanti per essere considerata una protettrice della città, che protesse in occasione della battaglia di Salamina, ma secondo lo studioso in un caso complesso come quello di Corinto, la si può definire dea poliade soprattutto perchè guardava la città dalla cima dell'Acropoli, non perchè occupava la parte più importante del culto religioso corinzio come poteva fare Atena ad Atene. Le testimonianze dei vari luoghi di culto in città e nelle vicinanze mostrano una dea essenzialmente onorata da donne, libere o schiave, mogli o cortigiane e di certo era onorata sull'Acrocorinto dal VI secolo e il cui culto sembra risalire a un tempo molto più antico. In effetti, Pirenne-Delforge (2010:10-11,13) ritiene che la prospettiva orientale adottata dagli autori greci quando parlano dell'arrivo di Afrodite in Grecia ci dice più sulla loro visione dell'Afrodite greca, delle sue abilità e competenze che della sua origine quale che sia e sottoscrive l'idea generale che una dea chiamata Afrodite dai greci si era cristallizzata da qualche parte nel Mediterraneo orientale all'inizio del I millennio, accogliendo elementi da Grecia, Cipro e costa del Levante. Afrodite era associata a un'origine orientale dai greci per giustificare il suo

profilo inquietante e potenzialmente violento, connesso con la violenza dell'istinto sessuale più che con un generico concetto di fertilità. Come Afrodite, anche Dioniso era considerato uno straniero, tradizionalmente proveniente dalla Tracia o dall'Anatolia. Euripide, nella *Baccanti* lo descrive come un dio straniero vestito in abito orientale o tracio; non stupisce quindi che il carattere profondamente dionisiaco di Medea corinzia e il suo stretto rapporto con Afrodite risultasse inquietante per gli ateniesi e potesse assurgere di fronte agli spettatori a ipostasi della *metis* e dell'eccessivo *thumos* dei corinzi.

Pironti (2019: 124), dal canto suo, considera Afrodite 'patrona della città', cioè dea poliade di Corinto e analizza (ibidem:114-117) un'anfora attica a figure nere ora al British Museum (B254) del 520 a.C. circa, dove una donna guida una quadriga indossando un mantello frangiato che assomiglia molto all'egida di Atena. Una scritta la identifica come Afrodite e accanto vi è Poseidone, mentre dall'altro lato appare una quadriga vista di fronte con un guidatore e un oplita. Parrebbe che l'artista suggerisca che le due divinità siano i protettori di Corinto, sull'Acropoli, nei porti e sull'Istmo e che Afrodite venga sentita dal vasaio attico come una "Atena" corinzia (e in realtà anche ad Atene le due dee sono state associate, per esempio quando intervennero a favore dei greci nella battaglia di Salamina). E si deve riconoscere che l'Afrodite di Esiodo è diversa da quella dell'Iliade, e quella di Sparta non è quella di Atene e anche all'interno della stessa città una divinità ha molteplici aspetti che sono evidenziati dai diversi epiteti.

Questo può spiegare perchè Corinto abbia acquistato fama di lascivia e scostumatezza per via della sua Afrodite e abbia subito la calunnia di città delle puttane. Sembra che questa calunnia nasca da Erodoto, ideologicamente e politicamente legato ad Atene e alla lega di Delo, morto poco dopo lo scoppio della Guerra del Peloponneso e sia stata ripresa da Strabone, in questo caso, scrive Budin (2004:102-103), come esempio di propaganda romana che mostrava quanto fossero degenerati babilonesi, egiziani, corinzi, ecc. prima di essere moralmente 'salvati' da Roma (e infine ripresa da S. Paolo). L'immagine di Corinto come sentina del vizio, fabbricata dalla propaganda ateniese, vede la nascita di almeno un paio di termini ed espressioni nel linguaggio: il verbo *korinthiazomai*, cioè 'agisco come un corinzio' fu usato da Aristofane (F 354) (che visse durante la Guerra del Peloponneso, c. 448-380 a.C.) in riferimento all'immoralità sessuale, come sinonimo di fornicare, agire da puttana o da magnaccia, mentre Platone, un po' più giovane (c. 429-347 a.C.), nella *Repubblica* (404d) usò l'espressione *korinthia kore* (ragazza corinzia) per descrivere una prostituta. Secondo Ateneo (*Deipnosophists* o Il banchetto dei sapienti 313c, 559a), Filetero (forse figlio di Aristofane) e Polioco nel IV sec. a.C. scrissero entrambi commedie intitolate *Korinthiastes*, Il Puttaniere.

La figura di Sisifo, scrive Dubbini (2010:60) sembra funzionale alla costruzione dell'identità di Corinto, anche se prima di essere un regnante corinzio è soprattutto un eroe culturale panellenico alla stregua di Prometeo, ricordato nell'epica e nella lirica arcaica per aver beffato la morte a vantaggio degli uomini, e per essere dunque il più scaltro di loro. Nonostante nei poemi omerici venga ancora accomunato a Efira, nella tradizione locale Sisifo sembra essere considerato piuttosto il fondatore di Corinto, il primo ad aver istituito i Giochi Istmici e probabilmente a essersi stanziato sull'Acrocorinto. L'altura sacra a Helios fu resa abitabile grazie alla sorgente la Peirene (alta) che l'eroe riuscì a ottenere dal dio-fiume Asopo, in cambio di informazioni sul rapimento della figlia Antiope da parte di Zeus. Non è quindi un caso che accanto alla fonte venisse riconosciuto il luogo in cui si sarebbe trovato il palazzo del regnante corinzio, successivamente trasformato in un santuario dedicato al personaggio eroizzato, come sembra indicare Strabone. La superiorità di Sisifo nell'uso della *metis* era riconosciuta in tutto il mondo ellenico e sembra un tema adatto a celebrare Corinto in un periodo storico critico per la formazione poliade e di costruzione culturale. Una simile operazione culturale è notoriamente attestata a Tebe, sito tra l'altro intimamente legato alla Corinto bacchiade, con le rovine della dimora

di Cadmo, luogo di vari culti connessi all'epopea dei mitici regnanti locali e presso il sito di Solygeia, in Corinzia, ritenuto il campo dei mitici Dori invasori di Corinto prima di prendere la città, in realtà tombe a camera micenee (Dubini 2010:61). Nel VI sec., dopo la caduta della tirannia cipselide agli inizi del secolo, archeologicamente documentata al centro della città come evento catastrofico, Corinto si dà un nuovo ordinamento politico quale nuova polis di impronta oligarchica con la creazione tra il VI e il V sec. a.C. di un'identità collettiva basata sulla memoria degli antenati comuni e l'istituzione di culti collettivi come quello dei Tritopatori (Dubini 2010:135).

In sostanza, la cifra identitaria corinzia era la *metis*, ripresa da Pindaro (Olimpica 13.52) che definisce Sisifo "il più avveduto in espedienti" quanto un dio di risorse. Ricordo che la radice **med-* del nome di Medea, anch'essa nominata nell'Ode, esprime qualità mentali e da essa deriva il termine *metis*. Anche la *metis* di Afrodite era stata apprezzata nella Gigantomachia. Il punto è che quello che era apprezzato da alcuni, come la *metis* di Odisseo, non lo era da altri ('temo i greci anche quando portano doni' dirà Virgilio), così nella guerra di propaganda la *metis* come suprema dote corinzia diventa nella *Medea* di Euripide un ignobile inganno. Questa propaganda contro una certa immagine di Corinto come "Altro interno alla Grecia" (Beard-Henderson 1998:57) promossa dai drammaturghi attici probabilmente influenzò anche Strabone e la sua descrizione di una Corinto lasciva, pullulante di avide prostitute sacre, un mito privo di verità come ha dimostrato Pironti (2013:13-26).

L'Afrodite corinzia era una dea poliade dispensatrice di protezione e di vittoria; il suo ruolo tutelare era in parte analogo a quello delle altre divinità poliadi greche, in parte specifico. Afrodite è potenza divina che controlla l'eros in tutte le sue forme e può disporre a favore della comunità nel suo insieme, sia in pace che in guerra; la sfera della dea include la sessualità (*medea* è termine plurale che indica i testicoli), la passione amorosa, ma anche il furore bellico (*eros tes maches*, che la dea riempisse di desiderio di lotta i soldati, chedevano le matrone sull'Acrocorinto) e quindi la continuità e la vitalità del corpo civico, ma accanto a queste prerogative di Afrodite vi sono quelle di protettrice della navigazione e del commercio, determinanti per comprenderne il legame privilegiato con la città di Corinto. Il ruolo militare della dea non era specifico di Corinto, in quanto Afrodite Armata, Areia, ecc. era venerata anche a Sparta e altrove. Nella fortezza di Rhamnonte, alle frontiere dell'Attica gli strateghi preposti alle guarnigioni di efebi facevano dediche e sacrifici ad Afrodite Hegemone, la Conduttrice, dentro la fortezza, e al tempo delle guerre persiane Temistocle aveva consacrato un santuario alla dea al Pireo dopo che Afrodite in alleanza con Atena aveva aiutato i greci nella battaglia di Salamina. Afrodite, peraltro, è associata molte volte con l'*eris*, la discordia e la violenza (in Omero è figlia di Zeus e Hera ed è identificata con la dea della guerra Enyo) e l'*eros*, di cui ella è padrona, include tra i suoi aspetti il furore guerriero e il valore militare (Pironti 2005:167-184). Non stupisce quindi la connessione tra Medea, sacerdotessa di Afrodite Armata, dea poliade corinzia e i concetti di *eros* e *eris* nella *Medea* euripidea, solo che nella tragedia ella appare nell'ambiguo ruolo della Erinni o dell'*alastor*.

Il ruolo tutelare dell'Afrodite Armata dell'Acrocorinto è testimoniato dalle emissioni monetarie di età classica ma l'immagine della dea potrebbe essere presente già sulla monetazione corinzia di epoca arcaica, dove apparirebbe munita di elmo sugli stateri (fig. 2a) secondo l'opinione di Blomberg (1996:67-99). Questo studioso ha dimostrato, a mio parere in modo convincente, che dato che le dracme (fig. 2b) di Corinto mostravano una testa di Afrodite priva di elmo, con collana, orecchini e capelli raccolti nel *sakkos* sul rovescio unita a Pegaso alato sul fronte della moneta e, dato che nel V secolo le poleis non mettevano divinità minori sulle monete, anche lo statere doveva mostrare Afrodite, dea corinzia principale, con l'elmo corinzio e talvolta anche con armatura. In effetti, se si trattasse di Atena Chalinitis (delle Briglie, Pindaro nell'Olimpica 13.83 menziona una Atena Hippias che può averla preceduta), non vi è traccia della dea o del suo tempio prima dell'epoca romana a

Corinto, nè si allude allo sviluppo della briglia negli stateri corinzi. Secondo Smith (2005:41-43), la scoperta di una nuova moneta dei tempi di Adriano supporta l'ipotesi del volto di Afrodite con elmo corinzio già descritta da Pausania non solo al tempo dei romani, ma anche in precedenza, come ritiene Blomberg. Non sono d'accordo con Ritter (2001:143-162), invece, che riafferma la presenza di Atena sugli stateri corinzi al posto di Afrodite.

Come Chalcis in Eubea, anche Corinto derivò il suo standard per il peso dei metalli preziosi dall'Asia Minore così come il sistema di divisione per tre e per sei, mentre lo stile e il peculiare aspetto piatto della maggior parte delle prime monete corinzie le distingue da quelle di tutto il resto della Grecia europea. È probabile che Corinto cominciasse a emettere i suoi ben noti stateri Pegaso fin dall'epoca di Cipselo, nel 657-625 a.C. Mentre Egina dominava il commercio nella parte orientale dell'istmo, Corinto per mezzo del porto di Lechaëum sul Golfo di Corinto monopolizzava l'occidente e imponeva lo standard corinzio alle sue colonie in Epiro e Acarnania e alle città achee in Magna Grecia. In effetti, dato che Cipselo favorì moltissimo sia la figura di Medea che il culto di Afrodite, è assai probabile che preferisse porre sulle monete Afrodite e non Atena, che a Corinto come dea dei cavalli era una divinità minore. Pegaso, d'altra parte, aveva fatto scaturire sorgenti d'acqua dolce, come la fonte Hippocrene sull'Acrocorinto che era la fontana della Muse e la fonte Peirene, presso cui Bellerofonte domò Pegaso con l'aiuto di Atena, il cui culto a Corinto era connesso a quello di Poseidone e il mare. Gli stateri Pegaso di Corinto, detti familiarmente *poloi*, erano il principale mezzo di scambio dal Golfo di Corinto alla Magna Grecia, anche perchè il sistema divisionale delle monete corinzie possedeva un vantaggio pratico rispetto alle rivali attiche ed eginete, che le facevano penetrare anche nei territori delle sue rivali (lo statere corinzio da 130 gr. assomigliava alla didracma insieme alle tetradracme ateniesi mentre la dracma corinzia, che valeva un terzo dello statere, di circa 44 gr. era praticamente equivalente a un'emidracma egineta). In questo modo le monete corinzie non erano confinate al solo istmo, alla città e le sue colonie.¹

Monete ateniesi, Atena e la civetta

Secondo Stoyas (2008) alla fine del VI secolo a.C. avvenne un significativo cambiamento nella produzione numismatica ateniese con l'apparizione della combinazione testa di Atena/civetta (fig. 3) che doveva dominare le monete ateniesi fino al tardo I secolo a.C.. Non è ben chiaro se l'introduzione delle nuove monete sia dovuta a Hippias, figlio del tiranno Pisistrato, ma Stoyas propende per l'ipotesi che le vergini o le civette sul retro delle monete chiamate *Wappenmünzen* (monete d'argento coniate ad Atene nel periodo 570 - 510 a.C. circa con diversi stemmi di famiglia incisi) più tarde siano apparse dopo l'espulsione di Hippias (510 a.C.) e l'istituzione della democrazia in seguito alle riforme di Cleistene (508/7 BC). Infatti, contemporaneamente venne aggiunta la scritta etnica ΑΘΕ (degli ateniesi) alle monete e il ramo d'ulivo nell'incuso nel retro. All'inizio le nuove monete non avevano la testa di Atena, ma quella di una Gorgone sul fronte e sul retro appariva, all'interno di un incuso quadrato, una testa di toro o una testa di leone. In seguito apparvero la testa di Atena con l'elmo sul fronte e la civetta sul retro (Seltman 1933: 52), ma con significativi aggiustamenti: l'aggiunta di un diadema di foglie d'ulivo all'elmo di Atena e una piccola falce di luna crescente vicino alla civetta, entrambe le aggiunte probabilmente ispirate dalle guerre persiane e che restarono sulle monete fino al III secolo a.C. (Sear 1978, 82). Le Civette ateniesi non mostrano nè simboli di magistrati nè firme di incisori, considerati antidemocratici e fanno in questo modo riferimento solo alla polis (Shapiro 1993). Due fattori portarono alla standardizzazione e alla diffusione della Civetta ateniese: lo spostamento del tesoro della Lega di Delo da Delo ad Atene nel 453 a.C. e il decreto con cui Atene imponeva le proprie tetradracme agli alleati e proibiva loro di battere le loro monete (Starr 1970). Durante il V secolo vennero prodotti anche un gran numero di *skyphoi* a figure rosse decorati da entrambe le parti

1 <http://snible.org/coins/hn/corinthia.html>

con una civetta, in genere vista di profilo volto a destra per chi guarda e la testa di fronte, tra due rami d'ulivo. Gli *skypthoi*-civetta erano estremamente popolari ed esportati da Atene ovunque, anche in Magna Grecia e in Etruria e l'iconografia era ispirata alle monete d'argento chiamate dai numismatici Civetta ateniese (Watson 1999). Fin da epoca micenea la civetta possedeva un significato funerario e un ruolo profilattico contro il malocchio ed è probabile che per questo motivo avesse un enorme successo sulle monete. Una civetta in volo, d'altra parte, costituiva un buon presagio. Tuttavia, scrive Watson, il legame unico tra Atena e la civetta non era nè antico nè diffuso in tutta la Grecia. In Omero la dea è definita *Glaukopis*, che può significare sia 'dagli occhi di civetta' (come Hera era *boopis*, dagli occhi bovini cioè grandi) oppure dagli occhi splendenti o glauchi (verde-azzurro-grigio). Anche Afrodite in Omero è definita *glaukopis* e nell'epica Atena è associata con svariati uccelli ma non con la civetta, mentre le testimonianze archeologiche mostrano molti esempi della dea senza civetta o della civetta senza la dea. La civetta, per esempio, è un comune tema per gli *aryballoi* Proto-corinzi e Tardo Proto-corinzi.

Atena insieme a uccelli diversi dalla civetta è mostrata da un *aryballos* Corinzio Antico con le figure nominate da iscrizioni che mostra Eracle e Iolao contro l'Idra di Lerna e vede Atena scesa dal suo carro che sta presso Eracle, mentre sulle redini è appollaiata una civetta e un uccello misterioso con la testa di donna chiamato *wous* siede sulla sua frusta. Su un altro *aryballos* corinzio appare un *wous* con l'elmo, mentre un piatto greco-orientale con lo stupro di Cassandra nel tempio di Atena mostra la statua della dea con dietro un piccolo *wous*. A queste immagini, che supportano la teoria di una Atena dea uccello, si aggiunge una Atena alata che appare in Grecia orientale e ad Atene nel VI secolo ed esistono arcaiche monete ioniche, oltre a un fregio sul tesoro Sifnio a Delfi, con la testa di Atena con un elmo alato, ma i migliori esempi di Atena alata provengono da tre vasi attici a figure nere. La civetta acquistò la sua popolarità in Attica circa alla metà del VI secolo, durante il governo del tiranno Pisistrato, fondatore dei Giochi Panatenaici e dei suoi figli e l'anfora panatenaica Burgon datata 566–562 a.C. circa mostra l'inizio della preferenza della civetta sul *wous*, in quanto il fronte mostra Atena armata con il *wous* e il retro un carro da guerra con sopra una civetta. Per la fine del VI secolo, secondo Watson, la civetta è diventata intima compagna della dea nell'iconografia, talvolta appollaiata al suo scudo o in mano, probabilmente rafforzata dalla popolarità delle monete e per il V secolo la civetta da sola simboleggia la presenza della dea. Per questo periodo il *wous*, uccello con testa di donna, che col tempo ha cominciato a chiamarsi 'sirena', ha perso ogni connessione con Atena, con l'eccezione di un vaso prodotto da Pamphaios (Villa Giulia 27250) che mostra Atena che avanza a fianco del suo carro accompagnata dalla civetta e dal *wous*, che in quest'epoca tarda ha anche sviluppato oltre alle ali anche le braccia.

Medea in Attica

La natura divina di Medea è esaltata, oltre che dalla letteratura, anche dalle figurazioni vascolari: in particolare, a partire dalla seconda metà del VI sec. a.C. nella ceramica attica su una *lekythos* a figure nere, datata intorno al 530-525 a.C. compare un'iscrizione con il nome che accompagna la figurazione di Medea a mezzo busto con una fascia in capo e con una collana, tra due serpenti. La pittura vascolare mostra anche il calderone di Medea: i diversi episodi di ringiovanimento ebbero fortuna nella tradizione figurata a partire dall'ultimo quarto del VI sec. a.C. soprattutto nella ceramica attica sia figure nere che a figure rosse. La maggior parte delle opere ritraggono l'episodio di Pelia, mentre poche sono quelle del ringiovanimento di Giasone, per lo più vascolari, collocabili tutte dopo il 500-480 a.C. (*lekythoi* attiche a figure nere del Pittore di Saffo, di Haimon, della classe di Atene 581 e del pittore di Copenhagen, Galasso 2013).

Gli episodi della morte di Pelia e Apsyrtos appaiono tra il VI e il V secolo a.C. nella tragedia attica con Eschilo (*Nutrici*), Sofocle (*Donne della Colchide*, *Raccogliatrici di erbe* e *Sciti*), Euripide (*Egeo e Peliadi*) e il poeta Ferecide. Sofocle fa uccidere Apsyrtos, fratello di Medea presso il focolare. Nella *Medea* di

Euripide l'aitios delle feste Akraia (vv. 1378-1388) preso l'Heraion di Perachora narrato da Eumelo e ripreso da Pausania, è completamente stravolto e l'infanticidio diventa volontario e strumento di vendetta contro Giasone. Anche altre versioni escludono l'intenzionalità dell'infanticidio, cantata invece nella tragedia euripidea. Uno *scholium* a Euripide (schol. Eur. Med. 9) riporta l'informazione di Parmenisco, secondo il quale i corinzi uccisero i figli di Medea rifugiati nel tempio di Hera Acraia. Un altro *scholium* (schol. Eur. Med. 264) riporta un'ulteriore variante risalente a Creofilo, forse il poeta epico di Samo: "Medea uccise con i filtri Creonte, il re di Corinto, poi fuggì ad Atene lasciando i figli presso l'altare di Hera Acraia, ma i corinzi li uccisero e sparsero la voce che era stata la madre a commettere il crimine" (Tedeschi 2005:315-15, n.33).

Il re sacro e la donna mestruata (Frazer 1922, ch. 60.4) sono *sacer*, nell'accezione latina di al di là della legge. È quello che accade nelle feste delle donne greche, Skyorphorie e Thesmophorie, nel rito lemnio del fuoco, connesso al mito del fetore delle donne lemnie e anche nei rituali dionisiaci con i tiasi di baccanti. Quella che riunisce in sé questi due aspetti, figura di legge e di sovvertimento della legge è proprio Medea, come vedremo in seguito. L'*oreibasia* cioè il ritiro sul monte per celebrare l'orgia sacra è, come il rapporto con i serpenti e la provenienza orientale, un elemento che accomuna la figura di Medea a quella delle baccanti e quindi all'ambiente dionisiaco, come il fetore, il carro tirato da serpenti come quello donato da Demetra a Trittolemo e il rapporto con Ecate la collegano con quello della dea eleusina. La nozione di *sacer* spiega anche l'*apòrreta* e in generale l'uso di linguaggio e comportamento "osceno" durante queste feste. L'aggettivo latino *sacer, sacra, sacrum*, che significa sacro, consacrato, maledetto, ci fa comprendere il passaggio semantico tra consacrato e maledetto. In generale possiamo dire che è *sacer* tutto ciò che non rientra nei normali ambiti dello *ius*, cioè il diritto che regola le azioni umane. I Greci usavano il termine *apòrreta*, traducibile con 'indicibile', per definire cose che non si possono dire perché segrete e cose che non si possono dire perché oscene o improprie e lo riferivano a certi rituali femminili che, nonostante questo, erano non solo tollerati, ma addirittura finanziati dalla polis. Questo linguaggio licenzioso, di solito riservato ai poeti comici, era tipico non solo dei festival dedicati a Dioniso, ma anche di quelli dedicati a Demetra, che portavano il disordine proprio nel cuore della polis. La sovversione rappresentata dal comportamento licenzioso, dalle parole volgari e dall'esposizione dei genitali, impensabile durante il tempo profano, era non solo accettabile, ma prescritta, tuttavia solo in un ambito ben preciso. La Medea euripidea porta il caos all'interno della casa, uccide i suoi figli presso il focolare (e non in un tempio come da tradizione vascolare) e quindi porta il caos all'interno della polis, in un periodo, le Grandi Dionisie, non prescritto. E tuttavia la fa franca, nessuno la perseguita per il suo delitto, ma al contrario, ella assume l'aspetto di Vendicatrice dei giuramenti infranti.

Medea custode dei giuramenti

È interessante la versione di Igino (Fab. 26) secondo cui Medea, esule da Corinto, fu accolta come ospite in Atene da Egeo e divenne sua sposa. In seguito, però, la sacerdotessa di Diana (Artemide) cominciò a perseguitare Medea e avvertì il re che non poteva compiere i sacrifici con la necessaria purezza rituale, dal momento che in città c'era una donna che operava incantesimi e si era macchiata di gravi delitti. Medea, quindi, prese il carro con i serpenti volanti e se ne andò da Atene in Colchide. È chiaro che questa sacerdotessa ateniese di Artemide ignorava il fatto che Medea, connessa al Delphinion, aveva compiuto delle uccisioni legali e legittime secondo la stessa legge ateniese e infatti Diodoro Siculo (4.54) narra che fu processata e assolta. Plutarco (*Teseo* 12) scrive che dove c'era ai suoi tempi il recinto del Delphinion (il tempio di Apollo Delfinio e Artemide Delfinia) prima c'era il palazzo di Egeo, marito di Medea ad Atene. In un luogo recintato dentro il Delphinion veniva mostrato il luogo dove era caduto il liquido dalla coppa di Medea preparata per Teseo per avvelenarlo e fatto cadere all'ultimo momento da Egeo.

In precedenza, secondo una versione alternativa tramandata da Apollodoro (1.5) e dal cosiddetto Mitografo Vaticano (1.48), Medea aveva incaricato Teseo di uccidere il mostruoso Toro di Maratona e padre del Minotauro cretese, ma l'eroe l'aveva sottomesso e portato ad Atene per essere sacrificato ad Apollo Delfinio prima di partire per Creta con le vittime per il Minotauro, il sesto giorno di Munychion (metà aprile -metà maggio circa). Ora il Toro di Maratona, cioè il Toro di Creta riportato da Eracle ad Atene e rifiutato da Hera come sacrificio, rappresenta il dominio cretese da cui Atene viene liberata e Medea, cugina di Arianna e nipote di Pasifae, che accoppiandosi con il Toro partorì il Minotauro, contribuisce a rinforzare l'idea di dominio straniero. Un cratere a calice attico a figure rosse, rinvenuto in una tomba di Montesarchio (BN) e datato V secolo a.C., mostra sullo sfondo di un albero di ulivo Teseo che entra ad Atene con il toro incatenato, circondato da Egeo, da Medea, dalla dea Atena e dall'amico Piritoo. Qui Medea e Atena evidentemente compaiono come opposte simbolicamente.

Il Delphinion è stato identificato come un luogo, non ancora identificato, vicino al tempio di Afrodite Urania 'nei Giardini', che avrebbe fondato Egeo, il quale, secondo Pausania (1.14.17), ne aveva importato il culto nei giardini del suo palazzo e che era rappresentato da un'erma. Pausania (1.19.2) afferma che la statua recava la scritta che indicava che l'Afrodite Urania era la primogenita delle Moire, le dee del fato (Osanna 1993:79-80). Ora è noto che a Medea era ascrivita l'erezione di un altare alle Moire e alle Ninfe, nel tempio di Apollo "Pastore" nella terra dei Nesti, in territorio prossimo a Orico (Orik), nell'odierna Albania meridionale (Rossignoli 2004:319-320) e che il rapporto tra Medea e Afrodite era molto stretto.

L'episodio del versamento della bevanda avvelenata è un tentativo di omicidio, inventato dalla propaganda ateniese, oppure un versamento rituale? Plutarco dice che Teseo tornò l'ottavo giorno del mese Cronio, ora chiamato Hecatombeion - seconda metà di luglio, prima metà di agosto. Il mese era dedicato a Crono e il dodici era dedicato alle Cronie, festa in onore di Cronos. Dato che il viaggio di Teseo a Creta è visto in genere come un viaggio nell'Aldilà, Medea, divinità liminale e ctonia, è la sacerdotessa più appropriata e di certo non può far bere il liquido all'eroe, e quindi compie una *choé*, libagione fatta versando il liquido a terra, che vale per i morti e gli dei ctonii. Il fatto che ai tempi di Plutarco esistesse un'area recintata visitabile dentro il tempio di Apollo è notevole e ci dice più di quanto sembri. Il Delphinion è il luogo in cui si giudicano le uccisioni legittime (qui fu assolto Teseo stesso) e questo ci riporta all'aspetto di Medea come vendicatrice di giuramenti infranti.

Burkert (2003: 170-171) afferma che *spondé* è riferito alla brocca tenuta in mano o alla coppa con getto direzionato e alla sfera del vino, mentre *choé* significa rovesciare e vuotare completamente un recipiente più grande sorretto da qualcuno o appoggiato per terra. La *choé* vale per i morti e gli dei ctonii, anche se per questi dei si può parlare anche di *spondé*. Benveniste (1973:443-446) chiarisce che *spondé* da un lato significa 'offerta liquida', dall'altro 'concludere un accordo' e al plurale 'accordo, tregua, armistizio'; 'il nome di *spondé* deriva dai sacrifici che si soleva compiere all'atto della firma del trattato di pace' e implicava anche la copia del trattato scolpita nella pietra (Larousse 2001:176). In realtà, prima del 430 a.C. non esiste documentazione pittorica vascolare di Medea nell'episodio del Toro di Maratona (Shefton 1956:163). Sia l'invio di Teseo contro il toro di Maratona che il tentativo di eliminare il giovane col veleno si riconducono probabilmente al perduto *Egeo* di Euripide. Su uno *skjphos* attico frammentario a Firenze (c. 430 a. C.) si allude ad entrambi gli attentati (Shefton 1956:159 ss.). Una raffigurazione simile si trova sul cratere a calice del Pittore di Cecrope e su un cratere da Taranto nella collezione del Principe d'Assia ad Adolphseck e così anche su due crateri campani, a Madrid e ad Ancona. Di fatto, scrive Shefton (1956), nel V sec. troviamo una ninfa, che poi passa di moda e dal 430 in poi vi è Medea (in concomitanza con lo scoppio della guerra), che dura fino alla metà del IV sec. ma questa variante, evidentemente influenzata dalle tragedie euripidee,

non diventa mai maggioritaria e alla fine Medea è sostituita da Atena nel vaso del Pittore di Arianna. Da notare che anche se non sappiamo esattamente la data dell'*Egeo*, probabilmente sembra precedere *Medea*, anche in base a quanto sopra (Simon 1961). In sostanza, esiste una versione ateniese di Medea ed Egeo, a lei ostile, probabilmente anche per via della Prima Guerra del Peloponneso (460 a.C. - 445 a.C.), che si arricchisce della nuova versione euripidea dopo il 431-430 a.C. a pochi giorni dallo scoppio della Grande Guerra del Peloponneso. La propaganda ostile, quindi, trasforma una *spondè* nel senso di libagione in un tentativo di avvelenamento, giocando sul doppio senso di *spondè* come libagione e come pace/tregua. Quel che Euripide vuol dire è che la *spondè* con i corinzi, rappresentati da Medea, è nociva (velenosa) e ostile a Teseo, cioè ad Atene.

Anche se Euripide dipinge Medea come infanticida, ella appare inequivocabilmente come *kourotrophos* a Corinto e come protettrice dei giuramenti ad Atene. Il giuramento tradito da Giasone giustifica le azioni di Medea, come viene affermato anche dalla Nutrice e dal Coro: il Cielo ha affastellato molti mali su Giasone e lui li ha meritati (vv. 495, 1232). Per questo Medea agisce con impunità: è Zeus Horkios e Zeus Xenios, cioè Zeus come dio dei giuramenti e Zeus degli stranieri in quanto protettore degli ospiti e dell'accoglienza, che è in ultima analisi responsabile dello spergiuro di Giasone e il suo potere è congruente con la vendetta di Medea (Fletcher 2003), che è *xenia* per antonomasia (più ancora che barbara). È però il giuramento di Egeo che permette a Medea di dispensare la sua giustizia retributiva, poichè ella è, nelle parole del Coro (v.1260) una delle Erinni che cercano vendetta contro i giuramenti infranti (cfr. Kovacs 1993:45-70). Zeus guarda l'applicazione delle regole dell'etica popolare greca tramite la sua consorte o figlia Themis (il cui nome significa Il retto modo di fare o 'legge naturale') e la figlia Dike (Giustizia come norme). È Themis che ha portato Medea attraverso l'Oceano in Grecia e l'ha protetta durante il viaggio argonautico (vv. 158-9) e Medea invoca Zeus, Dike e Helios, 'ora miei amici trionferemo sui miei nemici' (vv.764-6) Dal punto di vista teologico Euripide sa che Medea invoca a ragione Themis, che protegge il retto modo di fare, contro Giasone. Anche Artemide oltre a Themis è invocata da Medea a sostenere il suo buon diritto (vv.130-213). Egeo, però, infrange il giuramento di proteggere Medea e paga con il suicidio quando Teseo torna dimenticando di cambiare le vele da nere a bianche. È la sorte dell'empio, che aveva chiamato sulla sua testa. Per un'approfondita disamina delle varianti di Medea e della sua fortuna letteraria fino ai giorni nostri si veda Tedeschi 2010:5-35 e 2010:62 n. 48.

Medea come estranea e barbara

Eliano riporta una notizia, nota anche allo scoliaste della Medea euripidea (schol. Med. 9) secondo cui sarebbe infondata la fama negativa che la riguardava, aggiungendo che sarebbe stato Euripide a inventare la leggenda su Medea, dietro richiesta dei corinzi, cosicché grazie alla bravura del poeta la menzogna aveva finito per prevalere sulla verità. Il grammatico alessandrino Parmenisco, da cui dipende l'informazione (Schol. Eur. Med. 264), aggiunge che Euripide avrebbe ricevuto cinque talenti dai corinzi per avere attribuito a Medea la strage dei suoi figli; questi invece erano stati uccisi da loro esasperati dal fatto che una maga straniera regnava sulla città, che le era toccata in eredità da parte del padre Aeetes, figlio di Helios (Tedeschi 2010:6). Dall'analisi dell'aneddoto, però, scrive Tedeschi, appare chiaro che l'interesse per le modifiche apportate da Euripide al mito era stato suscitato da motivazioni prettamente critico-letterarie. Tedeschi osserva che la disputa avveniva probabilmente nell'ambito di un più ampio dibattito con il quale si intendeva verificare la poetica del tragediografo alla luce della teoria enunciata da Aristotele, secondo la quale i miti non si possono alterare e al poeta spetta il compito di trovare le trame e di sapere presentare bene quelle tramandate come aveva fatto Euripide per Medea che uccide i propri figli (Poetica 14, 1453b 22-29.). Ai filologi, cioè, interessava verificare se si poteva accettare l'affermazione aristotelica e se il filosofo l'avesse suffragata con un esempio adeguato. Il dubbio è legittimo se consideriamo che nelle città di Argo (Schol. Eur. Med.

1382.) e di Corinto, fino alla distruzione della città (146 a.C.), ogni anno si svolgevano riti e sacrifici espiatori in onore dei figli di Medea. Secondo una tradizione conservata da Pausania (Paus. 2, 3, 7.), i ragazzi erano stati lapidati dai corinzi a causa dei doni letali che avevano portato alla figlia del re Creonte, mentre per Parmenisco erano state le donne di Corinto a commettere il crimine (Tedeschi 2010:5-6).

La supposta originalità euripidea che trasformava l'uccisione rituale dei figli in omicidio premeditato, anche se resta come *aition* delle feste Akraia (vv. 1053-1055) è messa in discussione da un frammentario *skypbos* attico a figure rosse, risalente al 460 a.C. circa, attualmente conservato nel Museo Archeologico di Siracusa (n. inv. 51114) in cui la scena è stata interpretata come un infanticidio secondo una versione simile alla tragedia euripidea (Caruso 2005): si scorge una donna, interpretata come Medea, con chitone e grembiule, indizio inequivocabile degli addetti al sacrificio, mentre con il braccio sollevato sta per sferrare il colpo mortale a un ragazzo nudo. Se l'interpretazione è corretta, sarebbe confermata l'esistenza di una versione dell'uccisione dei figli da parte di Medea alcuni decenni prima di quella euripidea (Tedeschi 2010:6-7).

Euripide cominciò a pensare a Medea fin dall'inizio della sua carriera: come riporta Tarditi (1998:51) cioè fin dalla composizione delle *Peliadi* nel 455 e poi dell'*Egeo*, la prima e terza tragedia di un trittico di cui Medea sarebbe il secondo 'atto' della vicenda. In un certo modo la *Medea* riflette vicende avvenute parecchio tempo prima quando, su influenza di Cimone e dei conservatori, nel 451-450 a.C. Pericle propone una legge, poi approvata, secondo la quale la cittadinanza ateniese è riservata solo a chi ha entrambi i genitori ateniesi, mentre i figli di coppie con un genitore non ateniese passano da legittimi a illegittimi. In quest'ottica la *Medea* di Euripide riassume il dramma delle mogli che si trovarono ripudiate o costrette al ruolo di concubine, mentre Giasone "è il piccolo borghese che pensa agli interessi di casa sua" (Tarditi 1998:65). Rabinowitz (1993:136) rileva che Euripide rende Medea inequivocabilmente straniera sull'asse '*insider/outsider*', almeno in apparenza, deenfaticando la natura divina di Medea e trasformando questa sua natura in estraneità. Ella è *xenos*, non *astos* (vv. 222-223, 297, 388, 434) e barbara (v. 536), è eccessiva nei lamenti, adulatrice con l'autorità, ingenua di fronte ai giuramenti infranti, dedita alla magia, secondo lo stereotipo del barbaro.

Faranda (2009:77-78) mette in luce, all'interno del binomio alterità-mostruosità, con cui i greci giudicano gli stranieri (si pensi alle descrizioni dei 'selvaggi' erodotei) i conseguenti binomi mostruosità-identità femminile e quello di alterità-femminilità che li sintetizzano. "Per un cittadino greco la prima immagine di 'perturbante' estraneità familiare, la prima vera presentificazione dello stato selvaggio nell'ordine della polis è data dalla donna greca: in quanto donna mai cittadina (semmai, madre di cittadini, il cui diritto di cittadinanza è comunque trasmesso in linea paterna e in ogni caso pregiudicato dalla identità straniera della madre). In quanto donna frutto mitico di uno scarto cronologico che la consegna al mondo solo dopo l'uomo, stabilendo un primato temporale maschile - e persino animale - di abitabilità; un processo demografico in due tempi, che fa persino della prima donna mitica un'intrusa, una straniera indesiderata, un 'ambiguo malanno', un conturbante strumento di seduzione nel cui corpo si annida - è Esiodo a ricordarcelo - uno spirito di cagna".

Parlando degli stranieri nella tragedia, Beltrametti (2009) mostra come il termine *xenos*, che significa sia straniero sia ospite legato da un patto di reciprocità (cfr. Diomede e Glauco nell'Iliade VI 119-236), subisca uno slittamento o in direzione del barbaro o in quella dell'ospite protetto da Zeus, per poi appiattirsi prevalentemente a indicare l'estraneo e come l'errante Medea, in quanto barbara e supplice protetta da Zeus, sia il personaggio emblematico di questa complessità tragica. Ma *barbaros* non è il grado zero di *xenos*: i barbari tragici sono gli stranieri che interferiscono con la cultura dei

nativi, spesso autoctoni, e in qualche modo la sfidano. Questi barbari sono per lo più barbare, le donne rapite e le concubine di guerra, spose e non-spose a un tempo, che rivelano una grecità ereditata, acquisita o riscoperta, che rimette in discussione l'identità greca.

Dal canto suo Tedeschi (2010:7) rileva che il contrasto tra Giasone e Medea fa “emergere l'opposizione tra due antitetici sistemi di valori, in cui la nozione di giustizia si estrinseca in formule e interpretazioni inconciliabili: Giasone antepone al diritto coniugale e interpersonale quello della parentela, poiché ricerca per sé e i figli una vantaggiosa condizione sociale attraverso il matrimonio con la figlia del re Creonte; Medea, invece, agisce appellandosi al codice della giustizia reciprocitaria secondo cui il consorte deve pagare la pena per non avere tenuto fede all'impegno coniugale”.

“Medea, la misera, disonorata, invoca a gran voce i giuramenti, richiama la fede solenne della (mano) destra, gli dèi chiama a testimoni di quale contraccambio ottiene da Giasone.” (vv.20-23) Nel Prologo la Nutrice presenta la protagonista ferita nel proprio onore. Infatti, come spiega Tedeschi nel suo commento alla *Medea* di Euripide (2010:98), *hetimasmene* indica il disonore che ha colpito Medea a causa dell'ingiustizia di Giasone, il quale con tale atto ha spezzato il rapporto di reciprocazione (*amoibè*) instaurato con una serie di atti solenni: la stretta di mano, segno di lealtà e fiducia scambievole, i giuramenti (*orkoi*) proferiti dopo aver chiamato a testimoni gli dèi. La giustizia chiamata in causa è quella attestata nell'epica, basata su atti formali e pubblici, che garantiscono a livello sociale l'acquisizione di specifici compensi in cambio di determinate prestazioni. “Il giuramento con la solenne invocazione agli dei, accompagnato da atti rituali, era la suprema garanzia per sancire un accordo: i contraenti si assicuravano scambievolmente la vincolatività per un'azione passata o futura. La sua violazione unilaterale pertanto costituiva un tradimento alla parola data; l'ingiustizia subita quindi richiedeva la punizione del traditore da parte degli dei garanti (Zeus e Temi) con il conseguente ristabilimento delle giuste condizioni pattuite” (ibidem).

L'abito di Medea nella pittura vascolare

La propaganda si faceva anche con altri mezzi, per esempio con le monete e la ceramica. Il più antico ritratto di Medea di cui sappiamo, anche se non esiste più, si trovava sull'Arca di Cipselo (Paus., v, 18, 3). La più antica raffigurazione attica di Medea si trova, come abbiamo visto, su quattro *lèkythoi* a figure nere (550-525 circa a. C.) che mostrano un busto di Medea, con la benda in capo e con collana, avvolta da due serpenti e perciò nelle vesti di divinità e forse anche di maga. Medea come maga appare in una serie di pitture vascolari del VI secolo a.C. con il tema del ringiovanimento nel calderone; in genere indossa abiti greci, ma in un bassorilievo, copia romana, appare con vesti miste: in testa una tiara, sotto il peplo porta un chitone a maniche corte, ma dalla spalla le pende la lunga manica del manto persiano (*kàndys*). La versione di Pindaro appare sull'antico cratere italiota di Sisifo a Monaco. Dietro Giasone che assale il drago con la spada sguainata, si trova Medea vestita in peplo greco, quale maga protettrice. Sul cratere di Talos Medea, nominata con una scritta, è avvolta in un ricco costume barbaro. Su uno *skēphos* frammentario a Firenze (attico, c. 430 a. C.) si allude ad entrambi gli attentati: su un lato c'è Teseo accanto al toro già ammansito, dall'altro Medea, avvolta in un chitone con maniche ed *ependytes*. Non si deve dimenticare che la guerra era già scoppiata e qui Medea appare chiaramente come il nemico corinzio che attenta alle radici della civiltà ateniese. Una raffigurazione simile si trova sul cratere a calice del Pittore di Cecrope, dove appare Medea con tiara, come una barbara, dietro ad Egeo in trono, con brocca e fiala di veleno nelle sue mani. Un gruppo di pitture vascolari attiche della seconda metà del V sec., in cui è raffigurata la lotta di un giovane con un toro, in presenza di un vecchio re e di una donna fuggente che tiene brocca e fiala, sembrano mostrare l'episodio del Toro di Maratona. Su due crateri campani, a Madrid e ad Ancona, colei che fugge, dai vestiti appare essere una barbara, cioè Medea. Medea è nominata con una scritta mentre appare con la

famiglia di Egeo nella coppa di Bologna, del Pittore di Kodros, con peplo e cuffia. In ambiente attico Medea accertata dalla scritta appare anche sulla *hydria* del Pittore di Meidias in un insieme di eroi e come sposa di uno degli antichi re attici. Indossa abiti barbari ed ha la cassetta magica, appare cioè col tipo della maga, creato per lei dall'arte attica (Simon 1961).

Medea infanticida è impensabile senza la *Medea* di Euripide, ma nell'arte figurativa attica del V secolo non ci è restata alcuna immagine; la incontriamo solamente nel IV secolo in Magna Grecia. Nelle due anfore campane a Parigi il chitone di Medea con maniche è in questo caso un abito barbaro e nel contempo un costume teatrale, l'abito dorico e su una delle anfore Medea porta anche una tiara. La pittura vascolare italiota, essendo prodotta da artisti che lavoravano in città di colonizzazione dorica, danno un enorme risalto all'episodio di Medea sul carro tirato dai serpenti, dove lei appare come figura divina, mentre i figli appaiono in generale uccisi non all'interno della casa come in Euripide, ma all'interno di un tempio. Mentre è probabile che altre tragedie su Medea abbiano influenzato l'iconografia, tuttavia mi riesce difficile non pensare che la collocazione presso un altare, dentro un tempio, con la statua di Apollo o con la partecipazione di figure divine come Selene o le Erinni, ecc. non sia influenzata dalle feste Akree, certo note in ambiente dorico, mentre l'abito orientaleggiante perderebbe di significato, e rientrerebbe nel gusto ellenistico per l'esotico.

Il concetto di onore nella *Medea* euripidea

Nel suo significato più ampio l'onore presso i greci era proiettato verso l'esterno dell'individuo: fin da epoca omerica i termini che riassumevano il massimo onore furono *agathòs* (con il superlativo *aristòs*) e *areté*, termini che non comprendevano alcuna valutazione morale, ma davano una valutazione positiva dell'individuo rispetto alla sua posizione sociale, in termini di nascita e ricchezze e delle sue azioni in termini di eroismo, successo concreto e prestigio nell'opinione della gente. Onore e disonore, in particolare quest'ultimo, erano anche il riflesso di azioni altrui, in particolare di altri membri del casato. Il carattere esteriore dell'onore era ancora vivo in epoca classica, in quanto la parola *timé* significava sia onore che carica pubblica (da cui si riceve onore, analogamente al latino *honor*) sia nei tragici come in Aristotele (Visconti 2014:20-21). Con l'emergere della polis, come osserva Vernant (2000:151 ss. in Visconti 2014:18-19 n.3) il concetto omerico di onore cambia e la partecipazione alla vita politica diventa uno degli elementi essenziali dell'*areté*, l'eccellenza, e l'interesse di gruppo, ancor più del prestigio del casato o le imprese eroiche individuali, tende a prendere il primo posto nella valutazione. Questo cambiamento è riflesso sul piano militare dal passaggio dall'eroe omerico al cittadino soldato, dalla battaglia come insieme di singolar tenzoni alla disciplina collettiva della falange di opliti. Il premio dell'*aristeia* va a chi ha contribuito di più alla vittoria comune, pur restando al posto che gli spetta nelle file opliti, accanto ai suoi compagni.

La Nutrice descrive lo stato di prostrazione e l'ira di Medea a causa dell'offesa al suo onore, osserva Tedeschi (2010:99, vv.25-31), con parole che rimandano a noti personaggi omerici, dall'Aiace sofocleo ad Achille furente per essere stato ingiustamente privato della *timé*, quando si ostina a non dare ascolto all'amico Patroclo, che lo prega di aiutare i Greci in difficoltà (Il. 16, 34-35). Commenta Tedeschi:

Quando Medea avverte il tradimento del rapporto coniugale, lo connota esplicitamente come un'ingiustizia, da cui deriva la perdita della timé, che perciò ha bisogno di una riparazione e di adeguato contraccambio, cfr. Od. 8, 306-320." [...] "il rifiuto del consiglio offerto dagli amici è un topos tipico del comportamento eroico (cfr. Il. 9, 225ss.; 22, 38ss.; Soph. Ai. 481ss). Il compianto che Medea rivolge a se stessa presenta le medesime connotazioni del soliloquio dell'eroe epico (cfr. Il. 22, 99ss.), il quale ammette unicamente a se stesso le proprie debolezze o

errori. [...]il dolore consumato in solitudine è tipico dell'eroe epico.

Così nei vv. 38-45 la Nutrice delinea una possibile morte per suicidio eroico (“Temo che lei sospinga attraverso il fegato una spada affilata, dopo essere entrata in silenzio nella dimora dove è disteso il letto nuziale”). In sostanza, mette in luce Tedeschi, Medea è presentata come esempio antitetico al modello femminile greco (cfr. ex. gr. Soph. Trach. 459ss.), che si sottomette in nome della femminile virtù, la *sophrosyne* (modestia, moderazione) ma esibisce un comportamento altero e fiero, tipicamente maschile e perciò fuori della norma per una donna greca. Medea perciò cercherà “riparazione per il torto subito, non attraverso una composizione pacifica e negoziale, ma meditando una soluzione punitiva e violenta di tipo tribale, la vendetta, che ormai contrasta con la concezione procedurale della giustizia adottata dalla polis, nonché prevista dal *nomos* e dall’*ethos* sociale”.

Lanza (2003:7-8) dal canto suo rileva come Giasone e soprattutto Creonte intravedano in Medea un genere nefasto di *sophia*, una intelligenza eccessiva, una *sophia*, cioè, in netto contrasto con *sophrosyne*, l’unica dote apprezzata nella donna greca, la sola in grado di impedire il disfrenarsi delle passioni. Ecco perché, già nel primo monologo di Medea, vengono esplicitamente a sovrapporsi due divergenti modelli di comportamento: a quello che, per tradizione, ribadisce il nesso donna/paura, se ne sovrappone un altro, quello della donna che persegue una lucida e spietata vendetta, tipica della *metis* e quindi analoga a quella gelidamente consumata da Odisseo al suo rientro a Itaca. È una Medea vincente, che prevale su tutti gli uomini con cui si confronta – Giasone, Creonte, Egeo (e, ancor prima, Eeta, Apsirto, Pelia): in tal modo giustificando, tra l’altro, il ricorrere nel dramma di teorizzazioni sulla donna in quanto tale che non trovano precedenti nella tragedia greca (Lanza 2003:8). Medea non è più sposa né madre, bensì Erinni che colpisce con l’efferatezza di una divinità offesa; personificazione di uno spazio lontano, non greco, dominato dalla violenza e dall’anomia. Nella protagonista euripidea, chiarisce Lanza, il femminile e l’Altro, il femminile e il mostruoso-divino si sovrappongono, a dispetto di qualsiasi denuncia della condizione delle donne nella tragedia (cfr. Susanetti 1999:166).

Le Carnee di Corinto, Glauce e i figli di Medea

Pausania, percorrendo la strada dal porto corinzio di Cencree sul Golfo Saronico verso Corinto, indica il Kraneion, descrivendolo come un *alsos* di cipressi, un bosco sacro, all’interno del quale sarebbero un *temenos* di Bellerofonte, un *naos* di Afrodite Melainis e la tomba della cortigiana Lais. L’insistenza di diverse fonti nel far coincidere col nome di Kraneion uno dei ginnasi di Corinto, oltre al quartiere che lo avrebbe ospitato, spinge, secondo Trombetti (2006:55), quanto meno a mettere topograficamente e idealmente in relazione *alsos* e ginnasio.

Nel suo interessante lavoro sui ginnasi come santuari, Trombetti (2006:54-56, 57-58) osserva che tra le etimologie finora proposte per il nome Kraneion, suggestiva è quella che vorrebbe vedervi un epiteto divino del tipo *kraneios* / *karneios*, legato ad una qualche divinità del ginnasio, sulla base del confronto col *Kraniou temenos*=*Karniou temenos* ricordato da Pausania fuori Sparta (III 20, 9). Karnos, il giovane veggente/eromenos di Apollo ucciso per errore dall’eraclide Hippotes testimonia l’aspetto militare connaturato alla festa delle Carnee, istituite quale rito espiatorio. Per Corinto non abbiamo testimonianze dirette della celebrazione, ma un mito di fondazione delle Carnee parla dell’arrivo degli Eraclidi in città: in seguito all’esilio di Hippotes (Conduttore di carri da guerra, Cavaliere), subentra il figlio Aletes (l’Errante), il quale, in adempimento ad un oracolo, giunge a Corinto in un giorno di festa e, chiedendo l’elemosina, riceve una zolla di terra. L’intera cittadinanza, tra cui le figlie di Creonte, è riunita fuori città, presso un’area sepolcrale per un sacrificio ai morti. Aletes convince la più giovane delle figlie del re a tradire Corinto, spalancandogli le porte della città (una trasparente

metafora per ‘spalancargli le coscie’, aggiungo), e il matrimonio dei due giovani sancisce il passaggio del potere agli Eraclidi. A Corinto gli Eraclidi erano considerati gli antenati dei Bacchiadi tramite Hippotes, (Conone, FGrHist . 26 F 1 , 26-1-2; Pausania 3.13. 4.; Apollodoro Bibl . 2 8.6) e Aletes, che sedusse Glauce, figlia del re di Corinto Creonte (Schol. Pind. Nem. 7.155, Igino, Fab. 25.2). Aletes era figlio di Hippotes, ma nel cratere a volute apulo del pittore dell’Oltretomba (ca 320 a.C) con Medea infanticida, Hippotes è fratello di Glauce. Questo personaggio appare in Diodoro Siculo (4.54), in uno Scoliaista (Medea 20) e in Igino (Fabulae, 26). In Diodoro Medea fugge prima a Tebe, dove cura la pazzia di Eracle che ha ucciso i suoi figli, ma disperando di ricevere aiuto dall’eroe, fugge ad Atene da Egeo, che avrebbe sposato, secondo alcuni e a cui partorì Medo, poi re di Media. Ma, scrive Diodoro (che scrisse tra il 60 e il 30 a.C.), secondo certi scrittori, quando Hippotes, figlio di Creonte chiese agli ateniesi che gli fosse consegnata, a Medea fu garantito un processo dove lei fu scagionata dalle accuse e assolta. Il nome Hippotes, figlio di Creonte, secondo Igino (che visse tra il 64 a.C. e il 17 d.C.) fu usato da Medea come falso nome di Medo per ingannare Perses quando lei tornò in Colchide per riconquistarla con successo. L’apparizione di Hippotes nel cratere apulo del IV secolo significa che esisteva una diversa tradizione, forse inventata da altri drammaturghi, dove la casata reale non è distrutta da Medea oppure, e un’ipotesi non esclude l’altra, esisteva un qualche rapporto tra il mito di Medea e quello degli Eraclidi nella mente del vasaio o del committente in Magna Grecia a quell’epoca che in seguito appare negli scrittori più tardi con il personaggio Hippotes. Il dettaglio di Diodoro sul processo e assoluzione di Medea ad Atene rimanda al tempio in onore di Apollo Delphinio cui fanno riferimento Plutarco (*Teseo* 12) e Pausania (I.19) sul luogo ancora recintato dove cadde la coppa avvelenata di Medea offerta a Teseo. Il tempio però era anche la sede del tribunale che Demostene definì il più sacro e tremendo, il tribunale del Delphinion fondato da Egeo (Pollux VIII 119 e *Anecdota Graeca* 1.255.19-21) dove si giudicava se un’omicidio era legale. Secondo la tradizione il primo giudicato fu Teseo, assolto dall’omicidio di Skiron e Sinis (*Etymologicum Magnum*) e dei Pallantidi (Plutarco 18, Pausania 1.28.10), ma evidentemente fu Medea la prima ad essere assolta per un omicidio giustificato (*dikaïos phonos*).

La storia di Alete e Glauce è l’*aition* delle feste Agetoria di Corinto, che facevano parte delle Carnee ed è molto simile a quello delle Agetoria di Sparta e Argo, ma i due non si sposano semplicemente, come sembrerebbe da Trombetti, infatti lei muore. Cinicamente Robertson (1980: 14 n.32) afferma che, come le eroine di *aition* simili, Glauce doveva morire ed essere gettata nel pozzo o fonte, cioè il Pozzo di Glauce citato da Pausania (2. 3. 6), perché così era trattato l’animale strumento delle Agetoria, ucciso, smembrato e i resti gettati via nell’acqua corrente. In alcune versioni (Igino, Fab. 25.2) non muore solo Glauce, ma muoiono anche Creonte e Giasone e il palazzo reale brucia. È possibile perciò che ci fosse un momento rituale che implicasse dei roghi.

Secondo Robertson (1980) dietro questa storia si celerebbe l’*aition* di una cerimonia di investitura del potere militare, celebrata durante Carnee e Agetoria, durante la quale era sacrificato un ariete (*karnos*), personificato nel giovane Karnos. Anche il luogo citato da Pausania, il *Kraniou temenos* o Kraneion, sarebbe dunque da mettere in relazione con le Agetoria. Secondo Trombetti (2006) questo suggerisce la probabilità che le cerimonie corinzie per le Carnee avessero luogo presso il quartiere orientale della città e che l’area sepolcrale del mito sia quella in corrispondenza dell’*alsos*, sede dei culti di Afrodite Melainis, qui in veste di protettrice del mondo infero. È possibile, secondo la studiosa, che il toponimo Kraneion abbia origine quando a Corinto si diffondono le Carnee e nell’area dentro l’*alsos* o del ginnasio stesso si sviluppa un culto dedicato a Karnos e Apollo Karneios. L’esistenza in Messenia di un altro *alsos* di cipressi detto Karnasios al cui interno si trova una statua di Apollo Karneios conforta questa ipotesi.

Ma vi è un altro elemento che mette in relazione l'*alsos* del Kraneion corinzio con le Agetoria durante le Carnee: il *temenos* di Bellerofonte, l'eroe che domò Pegaso. Come scrive Robertson (1980:12), a Corinto e Sparta le Agetoria riguardavano anche il passaggio delle consegne degli ipparchi, i capi della cavalleria militare. Nel rito corinzio il capo che si ritira rappresenta Hippiotes, il cui nome significa Cavaliere, e il suo successore deve essere anch'esso un 'cavaliere', che esaudisce l'oracolo a proposito di un cavaliere su un mulo con tre occhi (uno dei due, suppongo il mulo, è guercio) (Apollod. Bibl. 2 [175-76] 8. 3. 3-5; Paus. 5. 3. 5-6; Suda, s.v. triophthalmos). Secondo Trombetti (2006:57-58) a Corinto e a Trezene Afrodite possiede un luogo di culto associato, ma esterno, al ginnasio. Afrodite Melainis ha connotazioni ctonie non solo nel contesto ristretto dell'*alsos* di cipressi, dalla tradizionale simbologia funeraria, ma anche a quello allargato all'area sepolcrale circostante; è una dea legata al ciclo della vita in tutti i suoi stadi ben documentata in ambito greco con valenze propriamente iniziatiche. La studiosa vede inoltre un nesso Afrodite-Bellerofonte attraverso il cosiddetto "motivo di Potiphar", con l'eroe accusato ingiustamente di aver sedotto la moglie del re. Un lemma di Esichio afferma che l'*aghetes* nelle Carnee è colui che è consacrato ovvero il sacerdote della dea e che la festa si chiama Agetoria. La dea è stata interpretata come Persefone o come Artemis Hegemone, ma come vediamo, possiamo avanzare anche l'ipotesi che fosse Afrodite Melainis, dato che è probabile che le Agetoria corinzie si svolgessero in gran parte nel Kraneion. Una stele messena del II-I sec. a.C. ci fa sapere che il culto dei Megaloi Theoi e i Misteri di Samotraccia si svolgevano nel bosco Karneiasion e che nel primo giorno dei Misteri le consacrate giuravano nel santuario di Apollo Carneo.

Come si lega tutto questo con Medea? Innanzi tutto Medea è accreditata della costruzione del santuario e del culto di Afrodite Melainis al Kraneion, come del culto di Afrodite Hoplismene sull'Acrocorinto. Poi, come abbiamo visto in un precedente articolo (Busatta 2015), esisteva un legame mitico tra Medea e i Misteri di Samotraccia e tra Medea e Lemno, una delle sedi del culto misterico, tramite Afrodite (il fetore delle donne di Lemno), Efesto (costruì i tori di bronzo di Aeetes, padre di Medea e il suo palazzo in Colchide con una fontana che sgorga vino), Ecate, una delle grandi dee dei suddetti misteri, e Demetra (secondo una tradizione Medea, per liberare Corinto da una carestia, vi celebrò sacrifici a Demetra e alle ninfe di Lemno, di fatto ninfe cabiriche).

A questo punto c'è da chiedersi se debba ascrivere solo a Euripide il mescolamento dei personaggi di due tradizioni, quella più antica di Medea corinzia, che risale ai Bacchiadi e ai Cipselidi e quella dell'Eraclide Aletes che Trombetti (2006:56 n.75) ipotizza possa collocarsi nel momento della presa del potere da parte dell'aristocrazia, dopo la cacciata dell'ultimo dei Cipselidi (550-540 a.C.). Lo scoliasta a Pindaro (schol. Pind. Nem. 7. 155) parla della più giovane figlia di Creonte, cui Aletes promette il matrimonio e che apre i cancelli della città, ma non ne fa il nome e non dice nulla sul suo destino. Neppure Euripide ne dice il nome. Di Glauce parlano Apollodoro, Diodoro Siculo e Igino (Apollod. 1.9.28; Diod. 4.55; Hyg. Fab. 25): è l'eponima della grande fontana sul lato ovest dell'agora di Corinto e, secondo Pausania (2. 3. 6), vittima di Medea. Si gettò nel pozzo per spegnere le fiamme (cfr. anche Eur. vv. 1185-94), una sorte che, secondo Robertson, come abbiamo visto più sopra, le sarebbe toccata comunque.

Sulla morte dei figli di Medea e sui riti delle Akraia a questa strettamente connessi, circolavano, accanto a quella euripidea, altre versioni differenti. Particolarmente autorevole doveva essere considerata quella dei *Korinthiaka* di Eumelo (VII sec. a.C.) secondo cui Medea tenta di rendere immortali i figli neonati interrando nel santuario di Hera, su istigazione della dea, ma ogni volta la pratica fallisce. Ai bimbi morti i corinzi attribuiscono un culto. La colpa è addossata direttamente ai corinzi dal poeta epico, Creofilo di Samo (VIII-VII sec. a.C.?). Uno scholium a Euripide (schol. Eur. Med. 9) riporta che i corinzi uccisero i figli di Medea rifugiati nel tempio di Hera Akraia. Ancora un altro scholium a

Euripide (schol. Eur. Med. 264) riporta un'ulteriore variante, in cui Medea uccide con i filtri Creonte, poi fugge ad Atene lasciando i figli presso l'altare di Hera Akraia, ma i corinzi li uccidono e spargono la voce che era stata la madre. Diodoro Siculo (4.54.5-7, 4.55.1), scrive che fu Medea di notte a entrare nel palazzo reale e a dargli fuoco grazie a una speciale erba datagli dalla sorella Circe e che nell'incendio Creonte e Glauce morirono, ma Giasone riuscì a sfuggire la morte. Poi aggiunge che secondo alcuni fu il figlio di Medea (che non nomina, anche se prima ne aveva identificati tre) a portare a Glauce doni avvelenati che uccisero lei e suo padre. Poi per punire Giasone ella uccise due dei tre figli (il terzo scappò) e infine fuggì nella notte con le sue ancelle più fedeli e si rifugiò a Tebe presso Eracle, che aveva funto da testimone del giuramento di fedeltà di Giasone a Medea in Colchide. Vi è poi il processo e l'assoluzione ad Atene perchè gli omicidi sono giustificati. A parte l'evidente intento di Diodoro di cercare di mettere ordine tra varie versioni, anche qui appare un rapporto con Eracle (che in generale nel mito argonautico non arrivò in Colchide, ma si fermò prima).

Nel cratere a volute apulo da Canosa, ca 320 a.C. del Pittore dell'Oltretomba, in primo piano è raffigurato un tempio, dove re Creonte cerca di abbracciare la figlia Kreonteia riversa su un trono, in preda a contorsioni, mentre il fratello Hippotes accorre inutilmente in suo soccorso insieme a Merope, moglie di Creonte, mentre alle estremità della scena, ci sono vari personaggi tra cui Eracle, Atena e due giovani, forse Castore e Polluce. Sul registro inferiore troneggia al centro il carro del Sole, che prefigura la fuga di Medea, occupato però da Oistros, la personificazione del Furore (Galasso 2015:291-93). A Sparta i Dioscuri, anch'essi argonauti, presiedevano alle gare equestri e agli agoni ginnici e sono rappresentati sia a cavallo, sia accanto al cavallo che tengono per il morso. Castore in particolare era domatore di cavalli. A Corinto i Dioscuri avevano un tempio vicino alla tomba di Argo, figlio di Zeus e Niobe (Paus. 2.22.5). Atena probabilmente rappresenta la dea corinzia, Atena Chalinitis, delle Briglie, che aiutò Bellerofonte a domare Pegaso o Atena Hippias. Vediamo ancora il nesso tra cavalli, divinità legate ai cavalli ed Eracle e quindi gli ipparchi delle Agetoria durante le Carnee.

Ci sono dei punti fissi nel mito fondatore delle Akraia: primo, in quasi tutte le versioni (tranne quella omerica in cui i figli vivono a Corcira e in Tesprozia) i figli di Medea devono morire ed essere sepolti nell'Heraion di Corinto dove esisteva un culto che implicava il servizio al tempio di quattordici adolescenti a lutto, maschi e femmine, per un anno e il sacrificio di una capra con un coltello o una spada nascosta nel pavimento. Secondo, in ogni versione, a parte quella più antica di Eumelo, i figli di Medea muoiono di morte violenta, uccisi dalla madre, oppure dai corinzi oppure dalle donne corinzie, in una versione lapidati, in altre trafitti dalla spada sull'altare dentro il tempio di Hera. Nel caso dell'uccisione da parte dei corinzi Pausania (2.3.7) descrive la statua di un *daimon*, Deima (Terrore), che i corinzi avrebbero costruito obbedendo all'oracolo delfico per fare ammenda dell'uccisione, punita da una pestilenza che uccideva i loro bambini.

Se noi consideriamo che la versione della tradizione corinzia di Medea fondatrice delle Akraia si sviluppò nel periodo bacchiade, che Medea stessa venne molto potenziata sia dagli oligarchi bacchiadi che dai tiranni cipselidi e che in questa tradizione i figli muoiono a causa di Hera, è ragionevole pensare che, con la cacciata della tirannia cipselide e l'instaurazione di una nuova oligarchia, i nuovi governanti avessero interesse a cambiare un po' la versione del mito, dato che come sappiamo mito e politica erano strettamente intrecciati. È probabile che il mito dell'uccisione dei figli di Medea da parte dei corinzi sia nato in quel periodo e si sia mescolato con il mito fondatore delle Carnee che, secondo Trombetti, come abbiamo visto, era una cerimonia che venne adottata in quel periodo. Infatti i corinzi uccidono i figli di Medea perchè avevano portato i doni avvelenati a Glauce, eponima della Fonte/Pozzo descritta da Pausania, uccisa insieme a re Creonte. In questo caso Glauce è punita non perchè ha aperto le porte a uno straniero invasore, ma perchè sposa uno straniero, Giasone, spergiuro verso

una donna semidivina che non solo era strettamente connessa con la dea poliade, Afrodite, ma che per tradizione era garante della sovranità in quanto figlia di Aeetes (che era emigrato in Colchide da Corinto) e nipote di Helios, dio che aveva ceduto ad Afrodite il primato sulla città, ma ancora ospitato con la dea sull'Acrocorinto. Non solo, Medea era anche in rapporto con Apollo, che aveva inviato la pestilenza che uccideva i figli dei corinzi per via del loro crimine, un'uccisione illegale. Per quanto terribile, l'uccisione dei figli da parte di Medea era invece considerata legale (*dikaïos phonos*) e protetta da Zeus e Themis, persino in Euripide, che trasforma la donna in una specie di Erinni, ma anche dal Pittore d'Issione, che in un'anfora campana a collo distinto, da Cuma, ca 330 a.C., mostra Medea in un tempio, con l'abito sistemato al modo di coloro che compiono un sacrificio e sullo sfondo appare una colonna sormontata da una statua di Apollo. È a questo punto che possiamo connettere Medea e le Carnee, un nesso a cui portano troppi indizi per ignorarlo, anche se non è del tutto chiaro.

Medea ed Ecate

E non basta: Medea, che non dobbiamo mai dimenticare è l'alterità corinzia personificata, stravolge la pianta della casa, l'*oikos*, ai vv. 395-400 afferma: "No, per la signora che io venero sopra tutti e scelsi come coadiutrice, per Ecate, che abita nei penetrali del mio focolare, nessuno di loro rallegrandosi affliggerà il mio cuore! Per loro renderò amare e luttuose le nozze, amara la parentela e il mio esilio da questo territorio." e Tedeschi (2010:114) commenta che con la solenne invocazione a Ecate, la dea maestra delle arti venefiche (Theocr. 2, 12ss.), che lei ha assunto come protettrice della casa, Medea evoca le proprie capacità magiche e riconferma la decisione di vendicarsi seguendo il principio consono all'etica tradizionale di ricambiare il male con il male. Ma in realtà Medea è eversiva proprio per il fatto che ha messo Ecate al posto di Hestia. Peraltro giuramenti solenni erano pronunciati in nome di Hestia e il focolare stesso era il sacro asilo dove i supplici imploravano la protezione degli abitanti della casa (Hom. Od. xiv. 159; Eustath. ad Hom. p. 1579), per cui se il giuramento è infranto e il supplice respinto, possiamo dedurre che Hestia diventa Ecate.

Burian e Shapiro (2010:425) scrivono che la *Medea* di Euripide è la nostra prima testimonianza in cui Ecate appare come la sinistra dea della magia, della stregoneria e degli spettri. L'esclusività dei misteri di Medea contrastano con il culto popolare che vede Ecate possedere piccoli santuari presso le porte delle case e delle città. Ecate appare con un solo volto e simile ad Artemide con due torce e dei cani e, quando è sottolineata la sua natura di Signora dei Crocevia, come triplice, a volte con tre teste e un solo corpo, ma più spesso come tre immagini di fronte a un palo centrale, un tipo immortalato dalla statua di Alcámenes innalzata ad Atene circa al tempo della prima recita di *Medea* in teatro. Sealy (2016:28) dimostra che l'immagine di Ecate cambia parecchio nel mondo greco tra l'VIII e il V secolo a.C. Per esempio, in una delle più antiche rappresentazioni della dea, una figura di terracotta ateniese del VI secolo, la dea identificata da una iscrizione siede in trono con una corona in capo e suggerisce che il suo ruolo sia quello descritto da Esiodo cioè di divinità seduta vicino re e politici. A Chalcis la dea siede su un doppio trono con Zeus.

Già in Sofocle, nei *Rizotomoi*, si raccontano gli incantesimi di Medea e la morte di Pelia. Nei due frammenti rimasti è descritta la raccolta delle piante magiche (TrGF vol. IV, fr. 534.) e si accenna a una preghiera, probabilmente pronunciata da un coro di maghe, al Sole e a *einodias Ekate*. (TrGF vol. IV, fr. 535):

Oh Helios signore e fuoco sacro, / arma di Ecate enodia, / che ella porta quando si aggira per l'Olimpo / e quando dà accesso ai sacri trivi della terra, / incoronata di quercia e di intrecciate spire di serpi crudeli.

Anche nelle *Peliadi* di Euripide, rappresentate nel 455 a.C., si fa riferimento alla morte di Pelia. Le oscure trame della maga (TrGF vol.V (2), fr. 693) si contrappongono al tiranno che regna su Iolco incutendo paura (*fobos*). (TrGF vol. V (2), fr. 605.). Le *Peliadi* sono responsabili di un gesto orrendo a cui Euripide sembra riferirsi con il verbo *artamein*, (TrGF vol. V (2), fr. 612), “fare a pezzi”, un termine tecnico di macelleria, da cui deriva il sostantivo *artamos* “macellaio”. Come avevano visto in precedenza (Busatta 2015:32-36), in varie versioni del mito argonautico Medea è rapportata ad Artemide, impersonandone una sacerdotessa, ma potremmo dire meglio ne rappresenta l’ipostasi, in particolare in vari episodi in cui ella è in rapporto con la morte di qualcuno. Sanders (2010:365-366) include Medea tra divinità corinzie come Medusa, Sisisfo e Cotyto e descrive la Fonte Sacra di Corinto che ritiene dedicata ad Artemide, dea associata dal mito a Corinto e ai due festival, le Helloteia e le Euclee per Artemide Eukleia. Quello che mi interessa qui è l’iscrizione arcaica con la scritta ARTAMO che potrebbe provenire dalla Fonte Sacra di Corinto. Sanders afferma che alcuni pensano sia la probabile radice di Artemis, ma la scritta può essere il dativo femminile di *artamos*, che significa ‘che fa a pezzi’, omicida, macellaio o cuoco. Quindi la scritta sarebbe dedicata all’assassina oppure ad Artemide. La Fonte Sacra di Corinto appare, dal punto di vista archeologico (Sanders 2010:386), come il santuario di una divinità ctonia con associazione con l’acqua e di una benevola dea *kourotrophos*, ma con un aspetto furioso, violento e vendicativo. *Artamos*, omicida vendicatrice, nel Peloponneso era conosciuta come *Limnaia*, *Orthia*, *Koedax* e anche *Erynis* e altrove come *Adrasteia*, *Nemesis*, *Bendis* e *Cibele* (Sanders 2010:387.). Ora *Artamos* sembra adattarsi perfettamente a certi aspetti di Medea, che agisce come furia vendicatrice; in certi vasi appaiono anche uno o due Erinni accanto a lei. E in effetti dall’analisi etimologica del nome di Medea, la radice protoindoeuropea *med-* non è solo connessa a parole che sono legate al concetto di *metis*, astuzia, inganno, intelligenza astuta e ad altre che ricordano un aspetto iatrico, o all’ebollizione e quindi al suo aspetto di divinità della maturazione e fermentazione, ma che fanno vedere anche una concezione della legge arcaica, implacabile, che applica la corretta procedura rituale al caso in questione. Benveniste (1976:376-83), discutendo la radice *med-* e l’idea di misura che appare nelle lingue indoeuropee, sottolinea il fatto che i differenti derivati implicano le nozioni di autorità e decisione sovrana, cioè uno prende appropriate misure, di carattere rituale, per restaurare un organismo turbato, secondo le regole.

I rapporti tra Medea ed Ecate sono strettissimi: ella non appare solo come sacerdotessa della dea, ma in alcune versioni è sua parente. Come ricorda Mazzola (2006:306-307) la prima delle suddette versioni si trova nella Teogonia quando Esiodo descrive la stirpe di Helios, che, unitosi a Perseis (la Distruttrice), generò Circe (un tipo di falco) ed Aeetes (un tipo di aquila), il quale poi sposò l’oceanina Iduia (la Veggente) da cui nacque Medea. Perseis è da identificare con Ecate stessa, così appellata, fin dagli arcaici testi della Teogonia e dell’Inno a Demetra, in quanto figlia del titano Perse (il Distruttore). Anche lo storico Dionisio di Mileto nella sua opera perduta fa discendere Medea da Helios, ma secondo una storia per cui Helios ebbe due figli nella regione del Mar Nero, Aeetes re della Colchide e Perse sovrano della Tauride. Perse generò Ecate, che dopo aver ucciso il padre grazie a filtri e pozioni magiche prese il trono, sposò lo zio Aeetes e gli partorì Circe e Medea (oltre ad un figlio maschio, Egialeo). Ecate e Medea divengono madre e figlia, strette in un legame ancora più forte che spiega anche la *sophè* di Medea e le sue conoscenze magiche. Non si deve dimenticare, d’altra parte, che proprio in Tauride, secondo Pausania (Paus. Per. I 43), fu trasportata Ifigenia tramutata in Ecate per volere di Artemide. Mazzola (2006:131-316), peraltro, analizzando il legame tra la Sposa di Efeso, anch’essa dopo la morte chiamata Ecate come Ifigenia, Artemide e il culto delle Amazzoni, ricorda che entrambe le giovani morte erano legate al Mar Nero, mitica patria di origine delle Amazzoni, seguaci del culto di Artemide. Mi limito a ricordare che Teseo, re di Atene, ne rapì la regina Antiope (o Ippolita) dopo essere stato accolto in pace; per vendicarsi, le Amazzoni invasero l’Attica, accampandosi sulla collina che più tardi fu detta Areòpago (“collina di Ares”) e assediaron l’Acropoli, ma sarebbero state infine vittoriosamente respinte dallo stesso Teseo. Nell’immaginario collettivo dei Greci, le Amazzoni

erano il simbolo della minaccia proveniente da una realtà radicalmente diversa e la vittoria riportata contro di loro da Teseo assunse un forte valore simbolico: Atene aveva difeso la civiltà contro l'assalto della barbarie. La lotta tra greci e Amazzoni appare ad Atene sul lato ovest del Partenone e lo scudo di Atena Parthenos di Fidia mostra un'amazzone caduta.

Tornando a Ecate, Mazzola (2005:316-317) ritiene che Ecate nacque probabilmente in origine come doppio di Artemide: una semi-divinità, al pari di Ifigenia, Britomartis, Callisto e altre ancora, che riceveva dignità di culto in virtù del suo legame con Artemide in Asia Minore, secondo alcuni studiosi patria di Ecate e regione nella quale era molto forte la presenza culturale di Artemide. Da quell'epoca arcaica e da quella terra, scrive Mazzola, Ecate approdò in Grecia, dove subito ottenne dignità religiosa come figura autonoma, anche se di secondo piano nel Pantheon tradizionale. Nel V secolo a.C. però i ruoli e le competenze rituali e culturali di Ecate non si erano ancora separati del tutto da quelli di Artemide: Ecate rappresenterebbe Artemide nella sua veste guardiana, o il suo lato ctonio, con competenze più settorializzate e particolari rispetto ad Artemide.

La relazione identitaria tra Artemide ed Ecate è visibile in Eschilo (Suppl. 676: "E perché Artemide Ecate! vigili sul parto delle donne") ed Euripide (Ph. 109-110 "Oh signora veneranda, figlia di Latona, / Ecate!, ricoperta interamente di bronzo scintilla la pianura"). Tuttavia Sealy (2016:38,41) commenta il legame tra le eroine morte (*aoroi*) e il parto in senso più preciso: mentre Artemide è una curatrice delle ragazze fino al matrimonio ed è presente al travaglio come aiuto, Ecate cura le donne in un ruolo di transizione, quello tra il mondo dei vivi e quello dei morti, cioè con i parti andati male (anche se pure Artemide poteva colpire con le sue frecce da lontano). Quindi, è lo specifico compito liminale di Ecate che, secondo Sealy, fornisce l'anello mancante tra la dea descritta da Esiodo e nell'Inno a Demetra e la terribile dea ctonia del V secolo, una liminalità riguardante la morte per parto e il miasma ad esso associato che ha aperto la porta al suo potere sulle anime dei defunti. Ecate guida i vivi proteggendoli attraverso spazi liminali, come soglie e crocevia e i morti, accompagnandoli nell'aldilà o, se non può, tenendoli vicino a sé. Una dea quindi adatta alla manipolazione degli spiriti tramite la magia.

In sostanza, Medea ha portato quello che è liminale, tra due mondi, l'esterno e l'interno, il mondo dei vivi e quello dei morti dentro il cuore della casa greca, il centro dell'*oikos*, il focolare sacro a Hestia e su cui si fanno giuramenti (nell'*Odissea* il focolare è nominato tre volte accanto a Zeus in importanti giuramenti, Od., xiv, 159; xvii, 156; xx, 231). I versi 1313-1313 recitano: " Dove li ha uccisi, dentro o fuori casa? Apri le porte e vedrai la strage dei tuoi figli". Poco prima altre sue vittime erano perite all'interno della casa, Glauce e re Creonte dentro il palazzo. E un altro delitto aveva compiuto presso il focolare, l'uccisione del fratello Apsirto, come le rinfaccia Giasone:

Che tu possa morire! Ora sono saggio. Non ero saggio allora quando da una dimora e da una terra barbara condussi in una casa greca te, grande malanno, traditrice del padre e della terra che ti nutrì. Il tuo demone vendicatore gli dèi scagliarono contro di me. Dopo aver ucciso tuo fratello presso il focolare, ti imbarcasti sulla nave Argo dalla bella prora. (vv.1329-1335 Tedeschi 2010:215).

Euripide preferisce la versione del mito adottata da Sofocle (Colchidae fr. 343 TrGF), secondo cui Medea avrebbe ucciso il fratello nella casa paterna, anche se secondo la versione dell'autore più antico che tratta l'episodio, l'ateniese Ferecide, il neonato Apsirto era stato fatto a pezzi dagli argonauti sulla nave Argo (Tedeschi 2010:216).

Medea resta fuori di casa, sulla scena in quasi tutta la tragedia, al contrario delle donne ateniesi di classe alta, che non uscivano quasi mai. Di fronte agli spettatori, che conoscevano bene il legame tra Medea e il culto dei suoi figli morti a Corinto nell'Heraion di Perachora, il giuramento estorto ad Egeo di portare Medea ad Atene, legata alla promessa di fertilità del re (all'interno dell'ideale autoctono, non dimentichiamolo), lo stravolgimento del luogo di culto di Ecate, la perversione, agli occhi ateniesi, delle regole di comportamento femminile corretto con un atteggiamento eroico mascolino al posto della modestia femminile, l'autocontrollo e la temperanza (*sophrosyne*, cfr. vv. 636-637 "Temperanza, dono bellissimo degli dèi, mi abbia cara."), doveva procurare una notevole ansia. In questo contesto acquistano un suono di presagio nefasto le parole di Medea a vv. 248-251 "Di noi dicono che viviamo in casa un'esistenza senza pericoli, loro invece combattono con le armi. Stolti! Vorrei per tre volte stare sul campo di battaglia ritto accanto allo scudo piuttosto che partorire una volta soltanto!". Il focolare sacro a Hestia è diventato con Medea un luogo infausto di morte di bambini e adulti e l'*aition* delle Akraie ricordato alla fine da una Medea trionfante sul carro trainato dai serpenti di fronte al pubblico non può che rinforzare questa minaccia. Portare Corinto nel cuore di Atene è mortale. Come Tebe nelle *Baccanti*, così Corinto in *Medea* assiste alla distruzione della stirpe regnante, un *wishful thinking* che dovrebbe presagire la vittoria finale ateniese ma anche i dubbi che ci sono alla vigilia della guerra per Euripide e gli spettatori (cfr. Tarditi 1976:79-92; Gentili 1972:60).

Demand (1994:121, 128-29) aveva interpretato i vv. 248-251 sostenendo che i greci consideravano il parto uno dei momenti più significativi della vita di una donna e li paragonavano alla battaglia, tanto da commemorare le stele delle donne morte di parto talvolta con scene di battaglia, anche se non era stata la causa di morte. Giustamente Golden (1994:572), nella sua recensione della Demand afferma che i greci non paragonavano la donna morta di parto a quella di un uomo in battaglia, sia come questione di politica pubblica, come a Sparta, che privata, come ad Atene. Al contrario, l'iconografia delle tombe attiche e atticizzanti del Keramikon, il cimitero di Atene, distingue tali donne, passive e degne di pietà, da quelle degli uomini eroicizzati e mostrati come guerrieri in azione. E certe pietre tombali interpretate come quelle di partorienti morte probabilmente commemorano levatrici. Lungi dal glorificare la maternità, scrive Golden, i maschi greci denigravano il ruolo delle donne fino a negare loro una porzione significativa nella riproduzione e appropriandosi della loro procreatività attraverso la metafora del maschio incinto, come Socrate levatrice delle idee, e la rappresentazione della pederastia come mezzo per completare la necessaria mascolinizzazione dei maschi.

Vi è, inoltre, un aspetto importante nella versione euripidea dell'*aition* delle Akraie, messo in luce da Kerri (2008:1-15) quando analizza chi aveva la responsabilità e la gestione dell'esecuzione dei riti funebri nella realtà, cioè i membri maschili della famiglia e i loro amici e la sfida alla norma rappresentata da tre eroine, Clitemnestra nell'*Oresteia* di Eschilo, *Medea* in Euripide e *Antigone* di Sofocle. Nello specifico le prime due addirittura si occupano del funerale delle proprie vittime. L'analisi di queste tragedie, afferma Kerri, non dimostra affatto che le donne potevano iniziare a gestire i funerali nell'Atene classica, ma al contrario le azioni di queste eroine rappresentano una corruzione delle norme sociali, culturali e religiose riguardanti le donne secondo le aspettative del pubblico (maschile). Nel caso della *Medea* di Euripide, in particolare, abbiamo ancora una volta uno stravolgimento del punto di vista corinzio, che nella realtà ascriveva a Medea proprio la fondazione delle Akraia, connesse al culto dei suoi figli morti. Non trovo convincente l'interpretazione di Sarah Iles Johnston (1997:52, n. 23) che da un lato sottovaluta l'aspetto ctonio di Hera Argiva, qual è l'Hera corinzia che è più una Hera-Artemide e poi interpreta Medea corinzia come un demone riproduttivo, ma infanticida, come Mormo. In realtà Medea è in grado di fermare una carestia a Corinto pregando Demetra e le ninfe Lemnie, che prendono il posto di Armonia nel culto cabirico di Corinto legato alle Thesmophorie. (Schol. on Pind. O. 13.74 in Smith 1890) Come fa notare Calame (2001:120-122 e n.97) a proposito delle caratteristiche 'artemisie' della Hera corinzia, nel linguaggio religioso di

Corinto, “Hera vuol dire quello che Artemide significa altrove in Grecia”. Anche Rossignoli (2004) fa notare l'intrecciarsi e confondersi di caratteristiche tra Hera Argiva, Artemide Etolica e Afrodite Urania nell'epos euboico-corinzio esportato nell'Adriatico e legato a santuari e località.

Fucuciello (2010: 62 n. 133) fa notare che per i caratteri asiatici della dea l'inno omerico ad Afrodite, di ambientazione eolica o nord-ionica, riflette aspetti compatibili con Ge, Rea, Ecate, Demetra, Artemide e Afrodite stessa. Questa occupava un posto centrale nei culti, cosiddetti Cabirici, dei Grandi Dei nelle isole del nord-Egeo (dea madre e dea amante di un dio). La connessione tra Medea, le ninfe Lemnie e Demetra e la versione in cui il fetore delle donne di Lemno era stato causato non da Afrodite, ma da Medea mostrano non solo i rapporti tra Corinto e Lemno, ma anche quelli tra Medea e le Thesmophorie e ovviamente i serpenti. In realtà, questo ci dice che Medea era molto probabilmente una dea locale corinzia che, in seguito, diventò legata a questa o quella divinità olimpica, ma sempre conservando un'identità fortemente ctonia ed eroica.

Afrodite, Medea ed Euripide

Come scrive Tedeschi (2010:148, vv. 526-533), Giasone, per ridimensionare l'importanza dell'aiuto datogli da Medea, riconosce solo ad Afrodite il merito della felice riuscita della sua impresa, riproponendo il motivo dell'incantesimo amoroso già attestato in Pindaro (Pyth. 4, 213ss.): “Dato che tu esalti troppo il tuo favore, io penso, invece, che la salvatrice della mia spedizione sia Cipride, unica tra gli dèi e gli uomini. Tu hai una mente sottile, ma per te è un discorso odioso raccontare che Eros ti costrinse con i suoi inevitabili dardi a salvare la mia persona. Ma non intendo trattare troppo accuratamente questo argomento: comunque tu mi abbia aiutato, va bene.” Tedeschi (2010:138, vv. 401-409), già in precedenza aveva fatto notare come Euripide con i versi sulle donne incapaci di nobili azioni, ma versate nel commettere il male, avesse preso le distanze dal modello del soliloquio eroico, seguito fino a quel momento per Medea, per proporre un ridimensionamento della protagonista in senso antierico, in contrasto con la tradizionale immagine tramandata dalla saga epica degli Argonauti, in modo da mostrare quanto le sue nobili motivazioni fossero false. Vediamo anche qui in atto il ribaltamento dei valori di Corinto, di cui Afrodite era dea poliade e il cui culto, come Afrodite Armata era stato, secondo la tradizione locale, fondato da Medea. Pausania (II, 1) colloca il tempio di Afrodite Hoplisméne, o 'Armata' sull'Acrocorinto in cui c'erano statue “di Afrodite Armata, Helios e Eros con l'arco” e quello di Afrodite Melaina, o 'Nera/Oscura' (Paus. II. 2. 4; comp. VIII. 6. 2, IX. 17. § 4; Athen. XIII. p. 588) nell'*alsos* di cipressi chiamto Kraneion. A Corinto Medea è anche sacerdotessa del tempio di Hera Akraia, che è pure una dea armata, nell'Heraion al porto di Perachora. Nel bassorilievo dell'arca di Cipselo, a capo di Corinto dopo il rovesciamento dei Bacchiadi, è scritto che Afrodite “ordina” le nozze tra Medea e Giasone. Come Afrodite Euploia (dalla navigazione tranquilla), Pontia e Limenia (del Mare e del Porto) la dea era venerata dai mercanti e in questo senso aveva caratteristiche comuni con aspetti di Hera Limenia e Artemide Limenia a Corinto ed è probabilmente sotto questo aspetto che Afrodite aveva posto anche nell'area arcaica dell'Heraion di Perachora, dove è stata rinvenuta una Afrodite barbata che esce da un testicolo.

In effetti, Medea e Afrodite condividevano anche l'aspetto dell'inganno: Medea è in genere tradotta come 'l'Astuta' oppure 'Che Dà Buoni Consigli' e una delle sue principali doti è la *metis*, l'astuzia, l'intelligenza astuta tipica di Odisseo, ma anche la capacità di costruire, nel suo caso incantesimi, capacità condivisa da Dedalo e Atena. Pausania (8. 31. 5) scriveva che l'epiteto Machanitis, 'che fa piani, schemi astuti' è molto adatto per Afrodite e Strabone (Geografia 11.2.10) ricorda che in Misia, Asia Minore c'era un notevole tempio di Afrodite Apatouros o Apatouria, l'Ingannatrice, epiteto che la dea si meritò per il suo ruolo, con Eracle, contro i Giganti nella Gigantomachia. Nell'Inno omerico ad Afrodite si afferma che la dea è capace di ingannare persino Zeus. Thelxis, l'incantamento, e Apate,

l'inganno, non sono percepiti come moralmente negativi e il secondo, in particolare, è anche un aspetto tipico di Ermes. Thelxis e Apate, rappresentano il grande potere della 'persuasione' (*peitho*, divinizzata come Peito, che fa parte del corteo della dea) e quindi della *metis*, l'intelligenza astuta (divinizzata come Metis, prima moglie di Zeus, che la ingoia, e madre di Athena) e anche il fine dell'arte e della retorica.

Peito, secondo Plutarco (*Coniug. praec.*, 138 D), è venerata insieme con Afrodite, Hermes e le Cariti come una divinità nuziale, perchè persuade la donna ad abbandonare se stessa, ma appare anche accompagnata da tipiche personificazioni dell'ordine statale, per esempio Eucleia e Eunomia, anche nel seguito di Afrodite nei vasi nuziali del tardo V secolo. In Atene Peito divideva con Afrodite Pàndemos un santuario sulle pendici orientali dell'Acropoli, fondato, secondo la leggenda, da Teseo dopo il sinecismo dell'Attica (Paus., i, 22, 3) e il suo sacerdote aveva diritto ad un sedile nel teatro di Dioniso. A Corinto Peito era strettamente connessa con l'ordine statale e il culto di Afrodite Urania (cfr. Pindar., fr., 122 Snell). Anche se Medea è considerata da varie versioni mitiche un'ipostasi di Artemide e anche di Ecate, il suo rapporto con Afrodite è fortissimo, tanto che Bremmer (2005:30) si chiede se dietro a Medea e/o Afrodite, cui Medea è strettamente legata, non si possa intravedere la dea hittita-hurrita protettrice degli animali. Medea è connessa anche etimologicamente ad Afrodite: a proposito dell'epiteto *Philommeidés* (dal sorriso seducente) di Afrodite, Burkert (1998:307), citando l'esiodeo "a lei appartengono i genitali maschili" lo accosta alla terracotta del VII sec. a.C. dell'Afrodite barbata che esce da un testicolo di cui sopra. L'Afrodite Armata venerata a Corinto rappresenta secondo alcuni (Burkert 1985:152, West 1997:57-9, 291-2, 361-2, 382-5) un aspetto di dea greca cui si intrecciano attributi di Astarte, secondo altri (per es. Lefkowitz 2002) deriva da una dea indoeuropea dell'Alba. In ogni caso è un'Afrodite dagli aspetti ctoni, quindi non stupisce la tradizione corinzia secondo la quale il tempio di Afrodite Melainis fu fatto costruire da Medea. Pironti (2005:129-142) mette in rilievo che il *leukòs aphros*, la schiuma bianca del mare da cui nasce la dea, è secondo uno scoliasta, "lo stato schiumoso del sangue in ebollizione, la schiuma che si produce dopo l'accoppiamento, l'aspetto schiumoso dello sperma" (secondo la teoria degli umori). Il ribollito degli umori conduce alla vita adulta e anche alle capacità guerriere: questo spiega concettualmente l'unione tra Afrodite e Ares (e anche Efesto) e ovviamente i culti di Afrodite Areia, Armata, Stratega, ecc. Nello sviluppo dello spazio sacro e di quello politico, a Corinto vengono allestiti alcuni tra i più monumentali santuari del mondo ellenico, cioè quello di Istmia e quello sulla Collina del Tempio, com'è chiamata dagli archeologi. Tra la fine dell'VIII e gli inizi del VII sec. a.C. si datano anche le prime tracce di frequentazione rituale presso il santuario di Demetra e Kore alle pendici settentrionali dell'Acrocorinto, mentre alcune delle tematiche mitiche affrontate nell'epica eumelica sembrano indicare una rinnovata attenzione soprattutto per l'altura principale del sito, dove il culto di Afrodite, forse originariamente paredra del dio Sole nelle sue accezioni di divinità urania e tutelare del luogo, sembra ora istituzionalizzato, come dimostrerebbe il mito sulla sua fondazione da parte di Medea, nipote di Helios, il Sole e quindi tramite privilegiato nell'inserimento del nuovo culto nell'area dominata dall'avo divino, e il grande aumento in epoca geometrica di ceramica patoria, concentrata presso l'area del santuario (Dubini 2010:57-75).

A proposito del dominio di Helios sull'Acrocorinto (Will 1955, 247; West 2002, 119), al dio è concesso ampio spazio proprio nell'opera poetica di Eumelo (Eumel. Tit. fr. 4, 11ab e 16ab West): dopo aver relegato Poseidone all'Istmo, Helios avrebbe detenuto il potere sull'Acrocorinto (Paus. 2.1.6), dove il suo culto sarebbe stato associato a quello di Afrodite (Paus. 2.5.1). Pausania (Paus. 2.4.6) testimonia che in effetti secondo i corinzi il potentato sull'Acrocorinto sarebbe stato ceduto da Helios ad Afrodite. Il culto di Helios sull'altura sembra essere molto antico e l'occupazione del sito è documentata da epoca tardo-elladica, con una continuità nelle fasi proto-geometrica e geometrica, momento quest'ultimo in cui l'attività culturale diventa più evidente, configurandosi in un'area specifica e in cui sembra potersi inserire la figura di Afrodite (Williams 1986, 18-19 in Dubini 2010:57-75).

Medea tra utopia ateniese e alterità corinzia

Nimis osserva che, al di là delle molte interpretazioni date alla tragedia, non vi è dubbio che il ruolo delle donne rappresentava una delle maggiori preoccupazioni delle società greca, anche se non è chiaro come rispondessero gli spettatori alla rappresentazione del conflitto di genere (2007:397). La scena centrale tra Egeo e Medea e subito dopo la lode di Atene fatta dal Coro (cfr *Medea* (vv. 824-45, supra) pone la città e i rapporti di genere dei suoi cittadini maschi, secondo questo studioso (2007:398), nel mezzo del maelstrom morale e sociale provocato dalla maga e l'ode cantata dal Coro si apre con un chiaro riferimento alle origini autoctone di Atene (vv. 824-26).

Nimis (2007:398-99) ritiene che l'immagine utopistica del Coro sia un distillato dei conflitti centrali della tragedia e un tentativo di produrre una soluzione esteticamente soddisfacente di questi conflitti, poichè celebrando l'autoctonia maschile e mostrando gli aspetti positivi della riproduzione eterosessuale, il Coro fornisce una visione di Atene priva dei conflitti drammatizzati dal resto della tragedia. L'autoctonia era un elemento ideologico chiave di Atene e, anche se autoctono significa residente nella stessa terra, nel V secolo aveva assunto ad Atene il significato di 'nato dalla terra', per quanto potesse essere assurda l'idea di maschi e femmine nati in modo diverso. Anzi, Pandora ai piedi di Atena rappresentata sul Partenone sull'Acropoli mostrava come "la tribù delle donne" fosse una razza separata, nata da Pandora che fu fabbricata dalla terra, non nata dalla terra (Loraux 1993:72-110 in Nimis 2007:400). Il discorso dell'autoctonia, cantato da Euripide nell'*Erechtheus* e nello *Ion*, si trova nella *Medea* e nell'*Ippolito*, con la denigrazione del ruolo riproduttivo femminile espressa in modo esplicito da due personaggi maschili e giustifica l'esclusione delle donne dalla vita cittadina anche se in realtà non lo erano del tutto; esso rappresenta il modo in cui la polis ateniese era pensata sempre più in termini astratti e maschili. Medea come rappresentante delle donne è vista come essenzialmente 'altra' di fronte alla comunità maschile a teatro, protagonista di un dramma ambientato in una Corinto fittizia, ma in realtà proprio nel cuore di Atene e rappresentata da attori maschi travestiti (Rabinowitz 1995, 1998 in Nimis 2007:403).

Nimis passa poi ad analizzare l'elogio di Atene fatto dal coro, comparabile a quello dell'*Edipo a Colono* di Sofocle (668-719) e nota che le prime due stanze contengono un contrasto interno, diverso da quello più evidente tra l'armoniosa Atene e Medea assassina. Il tema autoctono è reiterato dall'appellativo 'figli di Erittonio' dato agli ateniesi, che sono nati da una terra mai conquistata (cioè mai 'penetrata' o 'stuprata' dai nemici), dove gli ateniesi si nutrono di saggezza. Questa è una comunità di cittadini maschi che si sostenta e riproduce senza la mediazione femminile, scrive Nimis (2007:406-7): le donne entrano proprio alla fine della strofa con il primo di due oscuri e antichi eventi, in cui si afferma che le nove Muse diedero vita (*phuteysai*) alla bionda Armonia. Il termine (*phuteyo*) è però usato per la riproduzione maschile e la sua applicazione qui crea una cataresi. Armonia, figlia di Afrodite e Ares, sposò Cadmo il fenicio a Tebe, ed ebbe come figlie Semele, Ino e Agave, tutte madri che causarono o quasi la morte dei figli. In particolare il riferimento a Ino è esplicito in Euripide ai vv. 1282-90. Ma il matrimonio tra Cadmo e Armonia, avverte Nimis (2007:407-08) è solo uno dei due sistemi riproduttivi a Tebe, essendo l'altro quello rappresentato nel mito autoctono di Cadmo che uccide il drago figlio di Ares, semina i suoi denti nel terreno da cui nascono gli Spartoi, che subito cominciano a combattersi e a uccidersi. Dato che la maggior parte delle fonti di questo mito sono ateniesi, scrive Nimis, è chiaro che vengono messe a confronto due autoctonie, la ateniese buona che produce uguaglianza e armonia e la tebana cattiva che produce incesto e guerra civile. Lo stesso Euripide nelle *Fenicie* (soprattutto Phoen. 818-33) giustappone Armonia agli Spartoi in un'ode parallela a quella del terzo stasimo nella *Medea*.

Nimis (2007:408) ritiene possibile che, data la peculiare introduzione di Armonia nella *Medea*, il ruolo di Tebe nella tragedia attica sia quello di anti-Atene, un concetto che fa da sfondo all'apparizione qui di Armonia, la cui rilevanza è ulteriormente suggerita dall'antistrofa, poiché il coro ora si rivolge a sua madre, Afrodite e al suo ruolo ad Atene, dove trae l'acqua dal fiume Cefiso (una metafora sessuale in cui la dea funge da 'vaso'), soffia il suo respiro sulla terra e fa alleare gli Eroti, personificazioni del desiderio sessuale, con Saggezza (*Sophia*), per produrre l'eccellenza ateniese. Se Afrodite giunge con moderazione, senza insozzare di desiderio le sue frecce fatali, porta la felicità, ma se invece è un'Afrodite eccessiva essa non porta nè buon nome (*eudoxia*) nè bontà (*areté*) agli uomini (vv. 627-635 "Gli amori che giungano con eccessivo impeto non accordano agli uomini buona fama né virtù; se, però, Cipride venisse con moderazione non ci sarebbe altra divinità così attraente. Mai, o Signora, possa scagliare dal tuo aureo arco contro di me l'ineludibile dardo intinto nel desiderio." (Tedeschi 2010:157). In seguito Euripide fa dire a Medea: "E comprendo quali mali oserò compiere; ma sovrana dei miei propositi è la passione, che è responsabile dei mali più grandi per i mortali" (vv.1078-1080, Tedeschi 2010:193).

Il riferimento al dio del fiume Cefiso, continua lo studioso, è un'allusione a una specie di autoctonia femminile, in quanto padre 'partenogenico' di Praxithea, moglie di Eretteo e priva di madre, che sacrifica le figlie per restaurare le fondamenta di Atene (il soggetto dell'*Eretteo* euripideo) dopo un'invasione straniera ed è la prima sacerdotessa di Atena. L'allusione ad Afrodite che 'trae' l'acqua dal Cefiso è per Nimis una vaga allusione sessuale; in ogni caso, è una storia simile alla nascita di Eretteo dallo sperma di Efesto caduto a terra (Gea) mentre cercava di violentare Atena. Anche se non è nominata, Praxithea è parallela a Armonia come figura chiave del duplice sistema di riproduzione ateniese, sessuale e asessuale/autoctono maschile. Non solo, scrive Nimis (2007:411), in quanto figura esemplare di 'buona madre' ateniese disposta a sacrificare le figlie per difendere i valori maschili, è un appropriato esempio opposto a Medea, è un'anti-Medea. Il coro si chiede come Atene possa accogliere un'assassina, non solo dei figli, ma anche colpevole dei tentativi di uccidere Teseo in futuro, come il pubblico ben sa. Tuttavia Atene si vanta di accogliere supplici e forestieri in città, anche se soggetti a severe restrizioni e con un ruolo analogo a quello delle mogli ateniesi, in un certo senso estranee con un ruolo 'interno' riproduttivo, nonostante i pericoli della soggettività femminile e Medea è la 'moglie' problematica in senso stretto (Nimis 2007:411).

Ora qui mi preme sottolineare che il discorso di Nimis è in gran parte convincente, ma penso che lo studioso, mentre coglie l'elemento di Tebe come anti-Atene che pervade la tragedia attica in generale, manca di considerare il ruolo di Corinto (e ovviamente di Sparta come abbiamo già visto) come anti-Atene. Torniamo ai primi versi del terzo stasimo, in cui a mio avviso si può anche vedere una contrapposizione tra la descrizione ideale di Atene e Medea-Corinto, con allusione a fatti contemporanei come la citazione delle Muse, delle Horai e di Armonia: gli Erettidi (ateniesi) sono felici là dove le nove Muse Pieridi generarono la bionda Armonia. Afrodite su quella terra fa spirare moderati aliti di brezza dal soffio soave e invia accanto a Sapienza gli Amori, coadiutori di ogni virtù. (vv.824-845, trad. Tedeschi 2010:173). Una tradizione ben nota è quella ripresa da Apollonio Rodio, che nel quarto libro delle *Argonautiche* tratta delle nozze di Giasone e Medea nella grotta di Makris a Corcira, attingendo dal corinzio Eumelo. A quest'ultimo d'altro canto si devono numerosi sviluppi in chiave corinzia di saghe euboiche, come per l'appunto quella di Makris, la figlia di Aristeo, che fu nutrice di Dioniso (Debiasi 2013:523). Tra corinzi ed euboici non mancarono in quel periodo forme di collaborazione e processi di 'avvicendamento' estesi all'impiego di un medesimo patrimonio leggendario. Attraverso il racconto paradigmatico del matrimonio tra Medea e Giasone nell'Isola dei Feaci, Corcira (Corfù) e non a Iolco, si sanciva l'unione di due casate nobili corinzie: quella di Helios, antenato di Medea, e quella di Sisifo, prozio paterno di Giasone, a cui Medea lascia il trono per andarsene a Oriente. Inoltre la localizzazione delle nozze a Corcira era funzionale a quella operazione di autoesaltazione delle famiglie nobili corinzie, in quanto la cosiddetta isola dei Feaci, Corcira, era divenuta colonia corinzia e ora sede di una violenta

controversia con Corinto proprio alla vigilia della guerra, con Atene alleata ai corcirei.

Dal confronto fatto sulle due diverse tradizioni che narrano il matrimonio di Giasone e Medea (secondo alcuni a Iolco, secondo altri a Corcira), Di Gioia (2011) ritiene invece che, in base ad alcune notazioni di Pausania e le testimonianze archeologiche provenienti dall'Heraion di Perachora, la versione corinzia del mito sia stata codificata in età cipselide. La riscrittura del mito riflette perciò lo sfruttamento dell'Istmo e la proiezione corinzia nell'area corcirese. Comunque sia, considerato che Tucidide afferma che una delle cause della guerra erano l'affare di Corcira e l'intenso odio dei Corinzi per Atene, il legare Armonia, sposa di Cadmo e figlia di Afrodite, in questo contesto euripideo ha un forte sapore anticorinzio, anche in considerazione del fatto che la saga di Cadmo e Armonia portata in Adriatico dagli eubei, era stata ereditata dai corinzi, che poggiavano la loro legittimità sull'area su queste (e altre) basi mitiche (Rossignoli 2004).

Debiasi (2013:107-137) ricorda che al corinzio Eumelo, è attribuito anche il poema *Europa*, che ha un rapporto assai stretto con le altre sue opere, in particolare i *Korinthiaka*, e in cui si possono scoprire connessioni beotiche, specialmente tebane, in particolare la storia di Cadmo, che verrà a intrecciarsi con quella di Medea per via della figlia Ino, nutrice di Dioniso, venerata a Corinto come Leucotea insieme al figlio Melicerte/Palemone al quale erano dedicati i Giochi Istmici. Si possono poi vedere componenti cretesi e fenice che testimoniano degli scambi con queste due aree. Abbiamo poi visto con Nimis che in questi versi il coro allude, attraverso la figura di Armonia, sposa di Cadmo anche al fatto che le figlie sono coinvolte nella morte o quasi dei figli, in particolare Ino, un'allusione ribadita da Euripide ai vv. 1282-1292 : "Ho sentito che una sola donna, unica tra quelle del passato, avventò la mano sui propri figli, Ino, resa folle dagli dèi, quando la sposa di Zeus la scacciò dalla sua dimora, errabonda. La misera precipita nel mare, con l'empia uccisione dei figli, tendendo il piede oltre il promontorio marino, e pone fine alla sua esistenza, morendo con i due figli. Che cosa potrebbe esserci ancora di terribile? O letto di donne colmo di affanni, quanti mali procurasti già ai mortali!" (Tedeschi 2010:211) Il Coro ricordando il mito di Ino lo presenta in una versione divergente da quella nota da altre fonti. Il richiamo mitico, con valore paradigmatico per l'intera vicenda di Medea, commenta Tedeschi, addita la pazzia di Ino, voluta dagli dèi, e il suo empio crimine, ma non fa alcun cenno alle responsabilità del marito Atamante né alla successiva deificazione dell'eroina e di uno dei suoi figli. Con questa omissione intenzionale, secondo il commentatore, Euripide evita di anticipare l'epilogo, quando la protagonista, abbandonata la sfera dell'umano e salita sul cocchio del Sole, allontana da sé la contaminazione dell'infanticidio, istituendo un rito espiatorio in onore dei figli, rendendoli così immortali attraverso il culto, che i corinzi attribuiranno a essi, e indicando Giasone quale vero responsabile del crimine.

Tuttavia si può vedere la modifica del mito in chiave spiccatamente anticorinzia: infatti, secondo la versione più nota Ino, impazzita per il dolore della morte del figlio Learco, ucciso dal marito Atamante, re di Tebe (reso pazzo da Hera), si gettò in mare con l'altro figlio Melicerte e in loro onore Sisifo re di Corinto celebrò il primo agone funebre istituendo i Giochi Istmici. Melicerte e Ino furono trasformati in divinità marine con i nomi di Leucotea e Palemone. Leucotea aiuta i marinai in difficoltà e come tale aiutò Odisseo quando la zattera fu distrutta da Poseidone (Odissea 5. 333 ff). Leucotea era venerata a Megara, Corinto e nella Laconia, oltre che nella Colchide (Strabone 11. 2. 17). Pausania (2. 2. 1, 2. 3. 4) scrive che all'interno del *temenos* di Poseidone a Corinto sulla sinistra c'è il tempio di Palemone, con immagini di Poseidone, Leucotea e Palamone stesso e sulla strada che da Corinto porta al suo porto di Lekhaion dopo l'immagine di Hermes ci sono quelle di Poseidone, Leucotea e Palamone su un delfino. Vale la pena di ricordare che sia Ino/Leucotea che Melicerte/Palamone fanno parte della saga di Dioniso, dio così importante a Corinto e che Ino stessa era una baccante. Secondo una versione il

corpo di Melicerte fu portato dalle onde oppure dai delfini nel porto di Schoenus sull'Istmo di Corinto oppure su un punto della costa dove si ergeva un altare di Palemone (Paus. i. 44. § 11, ii. 1. § 3; Plut. Sympos. v. 3.) Qui il corpo fu trovato da suo zio Sisifo, che lo fece portare a Corinto e su comando delle Nereidi istituì i Giochi Istmici, giochi panellenici biennali che si svolgevano sull'Istmo, nei pressi di Corinto, alla fine di aprile, secondi solo a quelli olimpici, e sacrificò tori neri in onore del deificato Palemone (Tzet. ad Lyc. 107, 229; Philostr. Her. 19, Icon. ii. 16; Paus. ii. 1. § 3; Schol. ad Eurip. Med. 1274; Eurip. Iph. Taur. 251.; Apollod. iii. 4. § 3; Schol. ad Apollon. Rhod. iii. 1240) Sul sito dei Giochi Istmici c'era uno dei principali santuari greci dedicati a Poseidone. Secondo una tradizione omerica, ripresa da Apollodoro (Hom. Il. vi. 153; Apollod. i. 9. § 3), Sisifo costruì Efira, poi diventata Corinto, ma secondo un'altra versione citata da Pausania (Paus. ii. 3. in fin.) fu Medea a cedergli il governo della città prima di tornare in Colchide. Sui giochi Istmici, però vi è una diversa tradizione: Teseo, secondo una versione, dopo aver ucciso Sinis, un bandito che uccideva i viaggiatori squartandoli tra due pini o per spiare l'uccisione del bandito che era suo parente (Paus. i. 37. § 3), oppure per propiziarsi lo spirito, istituì i Giochi Istmici in suo onore (Schol. Pind. l. c. ; Plut. Thes. 25). Il luogo dove fu ucciso Sinis è in genere identificato con Cencree, un altro porto di Corinto (Ferrari 2011).

Secondo Bernardini (1973:138-141) in realtà Plutarco metterebbe in relazione le due storie, con Sisifo che istituisce i Giochi Istmici in onore di Melicerte/Palemone, che però avevano più l'aspetto di un rito funebre che di una festa pubblica, ma dato che briganti come Sini oppure Scirone mettevano in pericolo i viaggiatori che vi si recavano, a un certo punto interviene Teseo, che uccide Sini e a emulazione di Eracle, l'eroe dorico per eccellenza, istituisce i giochi Istmici e li regola. In effetti tutti gli agoni vengono istituiti una prima volta per onorare un eroe morto, Pelope a Olimpia, il bimbo Opheltes a Nemea, il bimbo Melicerte all'Istmo, il serpente Pitone a Delfi, ma solo in un secondo tempo sono organizzati come competizione sportiva periodica regolata da norme precise da un eroe che si assume questo compito. Eracle è lui stesso un *agonistès*, fonda i giochi a Olimpia, è il primo vincitore e il destinatario del culto dei giochi di Maratona e degli Herakleia di Tebe e dopo aver vinto il leone di Nemea, riorganizza i giochi Nemei e li dedica a Zeus. Anche Teseo è un grande *agonistès*, fonda gli agoni all'Istmo e a Delo ed è oggetto di culto con i giochi Theseia in suo onore.

Teseo e Medea

Cosa c'entra Teseo con Medea? ovviamente gli spettatori sanno che lei tenterà di farlo uccidere dal toro di Maratona oppure di avvelenarlo con una coppa di vino dentro la reggia di Egeo, dove sorgerà il Delphinion, quello dei tribunali ateniesi che giudicava i casi di assassinio giustificato, istituito da Teseo stesso (o da Egeo) e che gli spettatori potevano vedere sull'Acropoli. Il nome Teseo (Theseus) condivide la radice con la parola "*thesmos*", legge. L'eroe fu l'artefice del sinecismo (l'unificazione politica) dell'Attica sotto la guida di Atene. Pausania narra che, in seguito al sinecismo, Teseo istituì il culto di Afrodite Pandemos (Afrodite di tutto il popolo) e di Peito, che si celebrava sul lato meridionale dell'Acropoli. Diverse feste ateniesi erano legate a Teseo: le Panatenee, le Osoforie, le Tesee, le Ecalesie, le Metagitnie, le Sinecie. Dopo aver promulgato leggi favorevoli più al demos che agli aristocratici, Teseo continuò le sue avventure allontanandosi da Atene, finì imprigionato nell'Ade per aver cercato di rapire Persefone, fino a quando fu liberato da Eracle; tornato ad Atene scelse subito l'esilio vedendo le condizioni della città e finì assassinato dal re di Sciro (Larousse 2003:197-99).

Teseo condivide con Medea, anche etimologicamente, il rapporto con la legge e le istituzioni. In greco il sostantivo *médea* è usato costantemente con *boulē* (il consiglio del re che delibera [cfr. Iliade 2, 340], in seguito 'organo di governo della polis'), oppure si riferisce a uno che sa, è saggio e ispirato. Come abbiamo visto (Busatta S., 2015:12-1) Medea deriva dal Proto-Indo-Europeo **meh Idos*, dalla radice Proto-Indoeuropea **med-* che appartiene allo stesso registro di termini come *ius*

e *dike*: è la regola stabilita, non di giustizia ma di ordine, che spetta al magistrato formulare. Anche Teseo è uno straniero come Medea, infatti viene da Trezene (greco Troizen) situata nella parte orientale dell'Argolide a sudovest di Atene, dalla parte opposta del Golfo Saronico, nel Peloponneso. Sottomessa ad Argo, essa partecipò attivamente alla colonizzazione; nella seconda metà del VI sec. a. C., seguendo una politica antiargiva, la città entrò nella Lega peloponnesiaca. Partecipò alle guerre persiane e dopo la battaglia delle Termopili accolse gli abitanti dell'Attica che fuggivano dalle loro terre. Nel corso della Prima Guerra peloponnesiaca Trezene perseguì una politica filoateniese, che abbandonò nel 446, entrando nella sfera spartana. Nella *Medea* il re Egeo si consulta con Medea a proposito del responso dell'oracolo delfico sulla sua mancanza di eredi e le giura protezione ad Atene. Gli spettatori sanno che poi Egeo andrà a Trezene, dove concepirà (insieme a Poseidone) Teseo da Aethra, moglie dell'amico re Pitteo e che Teseo prima di giungere ad Atene compirà una serie di imprese e istituirà i Giochi Istmici. Subito averli istituiti, dice Plutarco (25.7), Teseo pattuì con corinzi che gli ateniesi che vi si recavano avessero un posto d'onore, di estensione pari a quello della vela della nave sacra che li portava colà come si legge nelle Storie di Ellanico e di Androne di Alicarnasso. La leggenda attica di Teseo giustifica la *isthmia hodò*, la via sacra lungo il Golfo Saronico, come pure il bosco sacro di pini dedicato a Poseidone infestata dai briganti e liberato da Teseo, che istituisce pure i giochi (Müller 1991:201).

Oltre a ciò, notiamo che, seguendo Plutarco (*Teseo* 12), l'episodio del versamento della coppa avvelenata di Medea nel Delphinion e conseguente esilio della donna, con spargiuro di Egeo, avveniva l'ottavo giorno della prima decade del primo mese dell'anno ateniese Hekatombaion, in precedenza chiamato Cronios, dal dio Crono e Medea come dea lunare e ctonia (in particolare corrispondente a una luna nuova, cfr. Busatta 2015: 63) era adatta ad essere ricordata per questo fatto. L'otto Hekatombaion era il giorno di Poseidone e Teseo e ogni otto del mese era sacro a Poseidone, anche se il mese di Posedion era il sesto del calendario ateniese (Mikalson 1975: 24, 2010:13). Come afferma Persky (2009:34-49) nel V secolo e gran parte del IV il calendario delle festività, quello buleico e le autentiche fasi della luna e altri cicli naturali esistevano in modo indipendente e non c'era corrispondenza fissa tra mesi ateniesi e punti del calendario solare. Oltre a ciò il calendario religioso era indipendente da quello solare o stagionale, quindi le corrispondenze tra calendario ateniese e calendario gregoriano sono solo accidentalmente valide, anche perchè le autorità facevano aggiustamenti al calendario secondo le esigenze politiche del momento.

Possiamo supporre che Medea rappresentasse un tipo di legge arcaica, straniera, pericolosa e Teseo la legge autoctona della polis? Parker (1990:187) osserva che la mitologia ateniese, peraltro assai meno complessa e in gran parte meno antica di quella di altre città greche, è principalmente una 'mitologia politica' e al suo interno la figura di Teseo, che ebbe uno straordinario sviluppo nel V sec. a.C., è un eccellente esempio di 'invenzione della tradizione' che forgiava anche un 'mito politico'. Questo mito riguarda l'identità autoctona ateniese, che viene a rinforzare il maschilismo e il paternalismo della polis. Infatti tutta la genealogia dell'origine della città e la sua stessa dea patrona dimostrano l'origine extra-uterina dei fondatori di Atene. Cecrope nasce direttamente alla terra e Atena, come disse Eschilo, non 'strisciò mai nell'oscurità del grembo' (*Eumenidi* 665). Anche Eretteo nasce al di fuori del grembo di Atena, dallo sperma di Efesto caduto a terra. Eretteo era un eroe attico molto antico, che risale almeno a Omero e forse prima e il suo mito deve essere stato completo prima che il culto di Atena diventasse dominante ad Atene. L'atteggiamento patriottico degli ateniesi era espresso bene anche da Euripide nell'*Erechtheus* (fr.50.6-13), anche se fu attestato in modo evidente per la prima volta negli anni 420 a.C. (Erodoto 7.161.3) quando il sentimento anti-dorico era al culmine per via della Guerra del Peloponneso. Grazie a questo ideale di autoctonicità gli ateniesi, come abbiamo visto, disprezzavano gli altri greci e in particolare i Dori, come una specie di meteci, immigrati col sangue macchiato da stranieri, che avevano conquistato la loro terra, non l'avevano per diritto di nascita perchè nati dalla terra stessa (Parker 1990:195).

È all'interno di questa ideologia che dobbiamo considerare la *Medea* di Euripide e il suo rapporto con Atene e l'eroe Teseo. Secondo Walker (1994: 85-90) Teseo non solo era uno straniero come Medea, poichè veniva da Trezene, ma la sua paternità era incerta, dato che era figlio di Aethra (Cielo luminoso) e due padri, Poseidone ed Egeo. Il suo nome ha la stessa radice di *thesmos* che significa 'legge, antico costume specialmente legge divina approvata dalla divinità' e anche 'istituzione, ordinamento, precetto, rito, usanza'. Come il padre Poseidone, anche Teseo ha fortissimi connotati ctoni: nelle sue Sei Fatiche incontra sei porte dell'Oltretomba guardate ciascuna da un mostro diverso, poi si scontra con Minosse, che diventerà uno dei giudici dei morti, infine resta prigioniero nel regno di Ade dove era andato per rapire Persefone con Piritoo, per essere in seguito liberato da Eracle.

Walker (1994:85) mette in luce la sostanziale ambiguità di Teseo, che come figlio di Poseidone nega implicitamente l'autoctonicità ateniese; il mito, forse preso a prestito da Trezene e adattato alle esigenze politiche ateniesi, all'inizio però narra come l'eroe vada ad Atene in cerca del suo padre autoctono, Egeo. Qui trova Medea, con il figlio Medo, entrambi una minaccia all'ideale autoctono, ma soprattutto lei, con le sue arti magiche per curare l'infertilità del re. "Il mito di Teseo esplora entrambe le teorie della riproduzione umana, quella sessuale e quella autoctona. Come discendente dell'autoctono Eretteo, Egeo rappresenta la mitica nozione di riproduzione autoctona" (ibidem:87). In sostanza i pensatori ateniesi, tra cui Euripide con il suo *Egeo* e poi con *Medea*, esplorano il rapporto tra Medea, rappresentante della riproduzione umana tramite donna e il potere femminile che ciò comporta e Teseo, che nonostante l'ambiguità della nascita straniera e del padre Poseidone, è protetto dalla dea rappresentante dell'ideale autoctono ateniese, Atena. Il rapporto non può essere che ostile, non solo perchè Medea è rappresentante della Corinto dorica, ma anche del potere femminile dell'utero. L'ideale ateniese è un mondo senza donne, o di donne sottomesse, con maschi che si riproducono senza bisogno dell'utero. È un ideale di ordine, dove il caos è rappresentato dalle feste delle donne, Thesomphorie, Skirophorie, tiasi di baccanti, dove esse possono complottare come Lisistrata, le Danaïdi o le donne di Lemno.

In effetti è probabile che Euripide fosse, se non l'inventore, almeno colui che diffuse la versione 'ateniese' di Medea già con la sua tragedia perduta *Egeo*, che tratta della storia di Egeo che abbiamo già delineato più sopra. Shefton (1956:159-163), nel suo articolo "Medea at Marathon," analizza una serie di sette vasi che riprendono il mito di Teseo e il Toro di Maratona: vi appaiono Teseo e il toro, Egeo, ma non sempre, e in tutti i vasi una figura femminile con brocca *e/o phiale*, il tipico apparato da libagione, a volte come ninfa, altre identificata, anche dal tipico abito orientale, come Medea e in un caso come Atena. In sostanza la donna, che sembra parteggiare per il toro, tranne che come Atena, sembra intercambiabile e questo fatto rafforza la mia ipotesi che, se da un lato la ninfa rappresenta un ordine arcaico (spesso le ninfe parteggiavano per il mostro di turno, Shefton 1956:161) peraltro connesso con la profezia, le api e il miele (Aspesi 2011), dall'altro anche Medea sembra rispecchiare la legge arcaica, dati anche i suoi legami semantici con le ninfe e le bevande fermentate, però almeno in un caso appare sostituita con Atena (cratere a calice italiota del Pittore di Arianna, IV sec. a.C.), come nella Kylix attica a figure rosse di Douris con Giasone e il Serpente colchio guardiano del vello d'oro da Cerveteri (ca. 480 a.C.). In ogni caso è personaggio divino. Questi vasi datano da poco dopo la metà alla fine del V sec. a.C. e inizio del IV secolo. Dato che Erodoto (VII.62) e Plutarco (Theseus 12.4) conoscono il soggiorno di Medea ad Atene, il matrimonio con Egeo e la coppa avvelenata, è chiaro che esisteva una versione attica precedente ad Euripide, anche se fu quest'ultimo che indiscutibilmente la rese più famosa (ibidem:161. n.13). Shefton (1956:163) scrive che prima del 430 a.C. non esiste documentazione pittorica vascolare di Medea nell'episodio del Toro di Maratona; nel V sec. al suo posto troviamo una ninfa, che poi passa di moda e dal 430 in poi vi è Medea, che dura fino alla metà del IV sec. e alla fine Medea è sostituita da Atena nel vaso del Pittore di Arianna. Quello che è particolarmente importante da considerare è che esiste una versione ateniese di Medea ed Egeo, a lei ostile, durante la Prima Guerra del Peloponneso (460 a.C. - 445 a.C.), che si arricchisce della

nuova versione euripidea dopo il 431 -430 a.C. a pochi mesi dallo scoppio della Grande Guerra del Peloponneso. È possibile vedere una *spondè* nella Medea costernata (come la ninfa) dell'episodio del Toro di Maratona? *Spondè* da un lato significa 'offerta liquida', dall'altro 'concludere un accordo' e al plurale 'accordo, tregua, armistizio'. Il verbo *spendo* significa 'libare, ma all'attivo e al medio si specializza nel senso di concludere un patto. Era un giuramento solenne. Il tragediografo sembra ondeggiare tra il peso della legge arcaica rappresentata da Medea e il nuovo ordine di Pericle, tra il peso dell'accusa di aver violato il giuramento di pace e la speranza che Atene, come Teseo aveva vinto il Toro di Maratona, possa vincere la guerra.

Non tutti però sono d'accordo con la versione di Teseo straniero da Trezene, come scrivono Plutaco e Apollodoro. Kovacs (2008:298-304) infatti ritiene che la *Medea* di Euripide presupponga una versione secondo la quale la madre Aethra non è la moglie di Pitteo, ma di Egeo e vive ad Atene, versione che si troverebbe anche nelle *Supplici* euripidee. Secondo questo autore il ciclo delle imprese compiute da Teseo nel viaggio tra Trezene e Atene sarebbe nato nella seconda metà del VI secolo e così la versione della nascita dell'eroe a Trezene, che sostituì, ma senza rimpiazzarla del tutto, la versione autoctona precedente. Anche il ciclo delle imprese giovanili di Teseo, in particolare il ratto di Elena, suggerirebbe che Aethra fosse moglie di Egeo e visse in Atene. Dato il quadro ideale in cui Atene è rappresentata, Egeo in questo modo può capitare a Corinto per chiedere consiglio a Medea mentre è sulla via per Trezene, per ragioni drammatiche, ma evita di tradire l'amico e ospite Pitteo andando a letto con la regina.

In sostanza, se Kovacs ha ragione e Teseo è ateniese, si pone come eroe anti-Medea in quanto entrambi legati alla legge (*thesmos*, *medea/boulè*) e fondatori di culti, tra cui una versione che Euripide considera opposta a quella su Afrodite Urania. Se Teseo è un eroe di Trezene, egli viene rimaneggiato dagli ateniesi fino a diventare l'eroe attico per eccellenza, ma è pur sempre uno straniero come Medea. In questo senso possiamo parlare da un lato di una atticizzazione di Teseo come anti-Eracle, eroe dorico per antonomasia e nello specifico anti-Corinto, città legata al mito degli Eraclidi e alle feste Carnee e dall'altra Teseo come anti-Medea, in quanto maschio e in quanto legislatore, oltre che come straniero ospite. In più, a dar pepe al gioco delle allusioni e delle associazioni mentali, vi è come si suol dire la cronaca contemporanea: gli ateniesi sfidavano Corinto proprio con le loro mire sul Golfo Saronico, dove si snodava la via sacra per Isthmia e i Giochi istmici corinzi, minacciando i suoi commerci. In breve, per parafrasare von Clausewitz, il mito, come la guerra, è la continuazione della politica con altri mezzi.

In sostanza, Euripide nella *Medea* è meno interessato a dipingere Tebe come anti-Atene, come scrive Nimis, e molto di più a descrivere Corinto come tale: in modo simile a Tuciddide, il tragediografo mostra il conflitto tra moderazione (Atene) ed eccesso (Corinto), tra razionalità (Atene) e passione/*thumos* (Corinto). Se Afrodite giunge con moderazione, senza insozzare di desiderio le sue frecce fatali, porta la felicità, ma se invece è un'Afrodite eccessiva (leggi corinzia) essa non porta nè buon nome (*eudoxia*) nè bontà (*aretè*) agli uomini.

Di fronte ad Afrodite e i suoi Eroti portatori di civiltà ateniese, Medea, in quanto rappresentante di Corinto è "la donna funesta" che avventa "la mano sanguinaria" contro i figli, che sono parenti di Helios dio che viene invocato nei giuramenti e qui è invocato dal Coro nel V stasimo perchè impedisca il versamento del sangue divino che possiedono in quanto pronipoti. "Oh! Terra e fulgente raggio del Sole, [...] trattieni costei, luce divina, fa desistere e scaccia dalla casa l'infelice Erinni sanguinaria, sospinta da demoni vendicatori." (vv. 1251-1260, Tedeschi 2007:208). A proposito del V stasimo, Tedeschi (2007:208) commenta come sia stata notata una certa affinità tra questo stasimo e quello finale delle *Coefore* di Eschilo, in cui Oreste compie il matricidio; tuttavia, mentre in Eschilo il Coro

canta il trionfo di Dike (vv. 935-971), nella *Medea* l'atto di sangue è condannato. Nella parte finale dello stasimo il paradigma mitico rappresentato dalla somiglianza tra Ino, secondo la deformazione che abbiamo già constatato, e Medea, che occupa la seconda antistrofe (vv. 1282-1292), per Tedeschi (2007:211) non soltanto evidenzia l'orrore del crimine commesso, ma soprattutto mira a ribadire, sia pure in termini convenzionali, l'opinione diffusa della responsabilità divina nelle vicende umane. In realtà, eliminando tutto il contesto dionisiaco e la divinizzazione di Ino come Leucotea dea del mare e di Melicerte come Palemone dio del mare e dei Giochi Istmici, Euripide interpreta in versione anticorinzia il paragone mitico e il suo riflesso sulla vicenda di Medea (anche se poi ne fa l'*aition* delle Akraie).

In particolare, Medea è definita una "Erinni sanguinaria, sospinta da demoni vendicatori." L'Erinni è l'operatore personalizzato che garantisce l'adempimento di una sorte (*moira*); essa è ministra di vendetta e può essere al servizio di Dike e l'*alastor* è il demone di una colpa non ancora espiata, solitamente un crimine di sangue (Tedeschi 2007:209). Gli spettatori ateniesi sanno bene che Medea la fa sempre franca, è lei la vendicatrice e l'*alastor*, colei che compie il volere delle Moire, a cui Medea ha fondato altari ad Apollonia, colonia corinzia sull'Adriatico. Non sarà inseguita dalle Erinni come Oreste, è lei l'Erinni. Abbiamo già visto come lei sia un anti-Teseo, che incarna il forestiero 'buono' e il legislatore giusto; McDermott (1985:110) vede la *Medea* euripidea come l'incarnazione del disordine, non una titanide *pre-themis* come il ciclope omerico, ma un'*anti-themis*, perchè nonostante abbia fatto di tutto per integrarsi come donna greca in quanto sposa di Giasone (cfr. soprattutto i vv. 10-13), in realtà è non integrabile, irrimediabilmente strega straniera e barbara, immune alla società civilizzata, anzi "è descritta non come una che resiste all'avanzata nella civiltà, ma come una che colpirebbe la civiltà al cuore per far tornare il suo mondo al caos". E tuttavia è protetta, oltre che da Helios, anche da Artemide, Ecate e soprattutto da Zeus e Themis, che invoca nei giuramenti. Ma questa Themis non è la stessa che c'è ad Atene.

Medea e i concetti divinizzati di Ananke, Peitho, Metis e Dolos

"Noi invece dobbiamo volgere lo sguardo a una sola persona" Così si esprime Medea al v. 247 della tragedia, ma letteralmente viene detto "per noi [donne] c'è una *ananke*, necessità di mantenere gli occhi fissi su un solo uomo". Al v. 630 Giasone afferma che eros obbligò (*enankasen*) Medea a salvargli la vita e in seguito ai vv. 1056-1064 quando Medea rafforza il proposito dei uccidere i figli ella afferma: "[...] Per gli infernali demoni vendicatori che stanno presso Ade, questo non sarà mai, cioè che io abbandoni ai nemici i miei bambini, perché li oltraggino. Devono assolutamente morire. E poiché è necessario, noi, che pure li generammo, li uccideremo. [...]" (Tedeschi 2010:192). Buxton (1982:157) osserva che la *Medea* euripidea è una tragedia dell'*ananke*, non una necessità metafisica, ma una necessità dovuta alle circostanze sociali in cui l'eroina si trova e che produce disastri. Ma cos'è *ananke*?

Il termine *ananke* è utilizzato da Omero come sinonimo di necessità (*anankain polemizein*, è necessario combattere, Iliade 4.300") o forza (*ex anakes*, per forza, Odissea 4.557). Nella letteratura *ananke* è utilizzata anche col significato di Fato o Destino (Senofonte 9.4), quindi, per estensione, costrizione o punizione dovuta da un ente superiore, mentre in poesia è spesso personificata (cfr. Simonide Fr. 4.20). Era venerata raramente al di fuori dei culti misterici e della cosmogonia orfica. Per Omero ed Esiodo appare come la forza che regola tutte le cose, dal moto degli astri ai fatti particolari dei singoli uomini. Il più tipico creatore del concetto filosofico della necessità è Parmenide, che nella mitica figura dell'Ananke o della Dike (Giustizia nel senso di suprema legge cosmica) reggitrice dell'universo ipostatizza la sua scoperta della necessità logica per cui la pura asserzione dell'essere esclude ogni asserzione di non essere. Ananke ha come nomi alternativi anche Adrasteia, l'Inesorabile e Tecmor, lo Scopo, il Proposito. Ananke, come dea primordiale è, insieme al primordiale Kronos (non il Titano) madre delle Moire, cioè il Fato, secondo Platone (*Repubblica*, libro X). Smith (2011:20) ricorda che

Euripide nell'*Alceste* ne fa una dea (*thea*, ai vv.962-980), l'unica a non avere altari o immagini lignee, nè vittime sacrificali, ma ha un tale potere che lo stesso Zeus deve considerarlo. Anche la mitologia è scarna: Ananke è la madre di Afrodite (*Hymnoi Orphikoi* 55.3) o di Moira (Platone, *Politikos* 10.618b-e) e ha un nesso con le Erinni (Eschilo, *Prometheus Desmotes* 515.516, Euripide, *Alkestis* 964-984). Di Ananke vi è solo una raffigurazione: appare come una figura alata che regge una torcia su un *lekythos* attico a figure rosse nello stile del Pittore di Providence del V secolo a.C. oggi al Museo Pushkin a Mosca. In effetti la figura si può scambiare con Nike e il solo attributo che la distingue è la torcia fiammeggiante, appropriata in quanto suggerisce il matrimonio, l'istituzione posta sotto l'*ananke* secondo Aristotele (*Politica* 1252b26). La torcia peraltro appare anche in altre divinità, come Ecate.

Stroud (2013:84) riferisce che Ananke, che appare spessissimo nelle tavolette di piombo delle maledizioni, condivideva con Bia, la Violenza, un tempietto sulle pendici settentrionali dell'Acrocorinto, forse non troppo lontano da quello di Demetra e Kore. Quello che sappiamo di questo tempietto lo dobbiamo a Pausania (2.4-6-7), che lo colloca prima (sopra?) quello degli Dei Egizi e dopo (sotto?) quello della Madre degli Dei e i santuari delle Moire, Demetra e Kore e scrive che non era uso entrarci. Cavallini (2003) sottolinea la stretta connessione tra Ananke, Afrodite, le Moire e la Madre degli Dei sull'Acrocorinto e suggerisce che il verso 9 del frammento 22 di Pindaro attesti la presenza del santuario di Ananke nel V secolo a.C.

Tornando a Buxton, questo studioso esamina altri concetti che sono strettamente connessi ad *ananke*: *peitho* e *dolos*. *Peitho* fa parte del corteggio di Afrodite e rappresenta in senso erotico la persuasione dell'amore ma la sua vittima è sottoposta all'influenza di qualcosa altrettanto potente di *ananke* o *bia*. L'episodio di Odisseo e le sirene è illustrativo di questo potere, anche se il termine *peitho* non appare, vi è però una parola semanticamente molto connessa, *thelgein*, che significa incantare o stregare (Buxton 1982:51). Mentre *peitho* è principalmente la persuasione erotica, venne a significare anche la Persuasione retorica; secondo Pausania Teseo dopo il sinecismo (unificazione politica) di Atene instaurò il culto di Afrodite Pandemos e di *Peitho* sul versante sud dell'Acropoli e *Peitho* divenne molto popolare nell'arte ateniese, avendo acquistato un significato politico nel V secolo, insieme ad altre personificazioni nel corteo di Afrodite, di cui secondo Eschilo (*Supp.* 1039) e Pindaro (*fr.* 122.2-5) sarebbe la figlia. Anche se *Peitho* è spesso personificata nella tragedia attica, un frammento (170 N2) dell'*Antigone* di Euripide dimostra che alla fine del V secolo *Peitho* non era considerata una divinità da tutti gli ateniesi. (Smith 2003).

L'auto-idealizzazione ateniese è spesso espressa in termini di polarità, scrive Buxton (1982:55), cioè di contrasto tra Atene da un lato e il resto dei greci o i barbari o gli animali, o gli spartani (o i corinzi aggiungo) dall'altro, contrasto che si focalizza nell'opposizione tra *peitho*, intesa come abilità di persuasione retorica con i *logoi* e il suo contario implicito, *bia*, la forza violenta. La tragedia attica del V secolo già incorpora almeno implicitamente certi punti di vista espressi poi in modo esplicito da Isocrate nel IV secolo: nelle *Supplici* di Eschilo, per esempio, i greci di Argo si comportano in un modo che rispetta *peitho*, mentre i barbari figli di Aigyptos fanno affidamento sulla *bia* (Buxton 1982:62). Tuttavia *peitho* si trova anche in rapporto di opposizione o complementarità con altri concetti, come *dolos*, traducibile come 'trucco astuto'. Nella mitologia *Dolos* è apprendista del titano Prometeo (che rubò il fuoco agli dei e parente di Medea) e degli Pseudologi (spiriti delle menzogne), ed è il *daimon*, spirito dell'inganno astuto, del trucco e dello schema ingegnoso, che ha come controparte femminile *Apatē*, lo spirito dell'inganno. Un esempio di questo concetto appare nell'Inno omerico a Hermes che descrive l'infante Hermes che ruba il bestiame di Apollo e ci permette di vedere come il *dolos* di Hermes permette al debole di ingannare il più forte. In sostanza, dice Buxton (1982-63-64), ciò che permette di evitare i normali rapporti di potere è l'intelligenza astuta, la *metis* di Hermes, che agisce, inoltre, di

notte, un tempo al di fuori delle normali attività svolte di giorno e, grazie ad *apate*, l'inganno, viaggia a ritroso con i buoi per confondere le sue tracce. Altri esempi famosi sono quello di Odisseo e Polifemo e di Afrodite che fa uccidere i Giganti da Eracle. È chiaro che *dolos* è una forma di attività sovversiva: se l'avversario non può essere persuaso, se il rapporto di forza è a sfavore, l'alternativa e unica risorsa è l'astuzia e il mito greco è pieno di esempi di donne che superano la loro inferiorità grazie alla loro *metis*, a *dolos* e *apate*. Un esempio immortale è quello di Medea, che grazie alla sua *metis*, ingannando e mentendo, riesce a rovesciare una situazione disperata e a trionfare sui suoi nemici. In breve, afferma Buxton, *dolos* funziona come una specie di immagine speculare a *bia*: quando *bia* è usata da uno che ha un potere superiore per sottomettere uno che è inferiore, *dolos* mette in grado l'inferiore di sovvertire il potere prevalente del superiore, nel nostro caso quello di Creonte, Giasone e anche di Egeo e in generale il potere androcentrico. La distinzione tra *dolos* e *peitho* è molto più variabile e ambigua di quella tra *peitho* e *bia*, in quanto a volte i due concetti sono chiaramente opposti, ma altre volte *peitho* serve *dolos* per portare a conclusione un'impresa, come nel caso di Medea, che usa la sua abilità retorica di persuasione, per portare avanti il suo inganno.

Adikia, Dike, Eunomia, Eirene, Demokratia, Demos, Eukleia, Armonia, Nemesis e Themis

Mentre poche personificazioni avevano natura politica nel periodo arcaico, cioè prima del 480 a.C., l'uso di personificazioni e figure mitologiche in forma allusiva alla politica nel primo periodo classico (circa 480-450 a.C.) aprirono la strada all'uso esplicito di personificazioni politiche durante la Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.) e nel IV secolo, sottolinea Smith (2003).

Nel V stasimo della *Medea* appare un esempio di questo uso esplicito di figure e personificazioni mitiche in senso politico da parte di Euripide. Consideriamo brevemente alcune di queste figure create nell'era della Democrazia Ateniese (508-322 a.C.), seguendo in gran parte Smith. *Adikia* e *Dike* (Ingiustizia e Giustizia) appaiono già in epoca arcaica, dove in un paio di vasi attici della fine del VI secolo *Dike* attacca *Adikia*, la più brutta e con macchie che sono state interpretate come tatuaggi con lo scopo di rappresentarla come una donna tracia e perciò barbara, secondo il noto complesso di superiorità ateniese. Vi è poi lo stesso tema sulla famosa e perduta Arca di Cipselo, tiranno di Corinto, dove secondo Pausania *Adikia* era raffigurata nell'atto di essere strozzata da *Dike* (v, 18, 2) e ragionevolmente descriveva la giustizia secondo il punto di vista aristocratico. *Dike*, figlia di Zeus e *Themis* come *Eunomia* e *Eirene* (Hesiod., *Theog.*, 901; Pind., *Ol.*, xiii, 6), compare in vasi con rappresentazione dell'Oltretomba; con l'himàtion tirato sul capo e la spada in mano e un aspetto giovanile, ma lo sguardo acuto e cupo.

Demokratia (Democrazia) come *Eirene* e *Tyche* è discussa per la prima volta a metà del V secolo, ma divenne parola programmatica durante il governo di Pericle, quando venne a definirsi in opposizione a oligarchia. *Demos* (Popolo) di Atene: per tutta la metà del V secolo *demos* era usato per riferirsi ai comuni rispetto agli aristocratici, ma nel V secolo ad Atene significava anche il corpo sovrano dei cittadini liberi e le due definizioni coesisterono per tutto il periodo classico. *Demos* sovrano era venerato nel culto insieme alle Ninfe sull'Acropoli ateniese, anche se nella seconda metà del V secolo il termine assunse connotati negativi che descrivevano il popolo come incostante e facile da ingannare. *Eirene* (Pace) secondo Esiodo (Hes. *Th.* 901-902), insieme a *Eunomia* (il buon governo), *Dike* (giustizia), le *Horai* (stagioni), era figlia di *Themis* (Legge) e i poeti del V secolo seguirono questa genealogia. *Eirene* appare come la stagione del raccolto esclusivamente nella cerchia di Dioniso sui vasi attici dell'ultimo terzo del V secolo, altrimenti a parte un'allusione aristofanesca, il suo ruolo come stagione è virtualmente ignorato. *Eukleia* (buona reputazione) è un concetto che spinge Medea all'azione; nella letteratura greca più antica si riferisce alla gloria e alla fama derivata da vittorie militari e come tale

appare a metà del V secolo nell'*Aiace* sofocleo. Dato che in questo e altri contesi *eukleia* è reputazione connessa con il proprio lignaggio, è un concetto che assume una connotazione aristocratica. In questo senso è coinvolta nei matrimoni tra casate e almeno in Beozia, regione nemica di Atene, Eukleia era venerata come un epiteto di Artemide e aveva un altare in ogni agora beota, mentre i fidanzati le facevano sacrifici in preparazione delle nozze (Plut. Arist. 20). L'aggettivo *eukleis* al v. 236 della *Medea* euripidea ha una fortissima valenza aristocratica e mostra l'aderenza totale dell'eroina a quei valori.

Mentre il culto di Eukleia precede la sua personificazione, al contrario il culto di *Eunomia* (buon governo) ad Atene, anche se implicito per la sua inclusione nei vasi attici con o senza Eukleia, non è documentato fino al IV secolo. Eunomia è estremamente popolare in letteratura e appare per la prima volta come una delle Horai, con Dike e Eirene nella Teogonia (Hes. Th. 901-902). Eunomia come nome non si riferisce solo alla buona legge, ma anche all'aderenza alla legge; nel VII secolo il poeta spartano Tirteo mise in relazione la legge divina con quella umana e a Sparta Eunomia venne a significare il diritto divino del re, mentre nella democrazia ateniese venne anche a riferirsi all'obbedienza dei cittadini alla legge (*nomos*), che crea il buon governo. Anche se il concetto è applicabile sia a poleis democratiche che monarchiche e oligarchiche, però Eunomia sembra aver mantenuto una connotazione aristocratica, forse a causa delle sue radici spartane e la sua associazione con le oligarchie è attestata da Pindaro (Pind. N. 9.29), che invoca Eunomia come guardiana di Corinto, Aitna, Opus e Egina. Come virtù che porta alla prosperità Eunomia appare fin dal VII secolo nell'Inno omerico a Ge (Hymn. Hom. 30.11-15); Eunomia e Eukleia fanno parte del corteo di Afrodite Pandemos, ma non vi è traccia di un culto specifico.

Armonia (Armonia) è, secondo il mito tebano dove è già personificata, moglie di Cadmo e figlia di Ares e Afrodite (Hes. Theog. 937); ad Atene ella mantiene il suo legame con Afrodite nei vasi attici e sembra rappresentare l'armonia matrimoniale e civica. Come afferma Buxton (1982:37), il rapporto con Peitho e Eris (discordia) è tale per cui nel giusto posto Peitho porta a uomini e donne armoniosa delizia, ma nel posto sbagliato, in relazioni illecite, Peitho è agente di discordia e catastrofe. Come abbiamo visto Euripide (Med. 830-32) implicitamente afferma che la nascita delle Muse sia stato un evento ateniese quando chiama Armonia madre delle Muse e questa associazione appare di nuovo leggermente più tardi (420-410) su una *pelike* a New York, dove sono dipinte Afrodite e Peitho con il cantante attico di Eleusi Mousaios, la moglie Deiope e l'eroe Eumolpos loro figlio, qui esempi di orgoglio civico ateniese.

Nemesis (Retribuzione) come dea è nota fin dal VII secolo (Kypria fr. 7 [=Athen. 8.334b]), ma per il VI secolo appare personificata e oggetto di culto. Non appare nella letteratura o l'arte attica fino al V secolo, dove si vede solo due volte, anche se era venerata insieme a Themis nel deme attico di Rhamnous, probabilmente fin dal VI secolo. Comunque per il V secolo Nemesis è diventata 'Retribuzione divina' giustificata dalla giusta indignazione, come la punizione dei persiani a Maratona. Gli attributi di Nemesis, che attestano la sua natura ctonia e divina sono i cervi sulla corona e il ramo di melo nella mano sinistra abbassata. Le Nikai (Vittorie) che ornano anch'esse la corona appaiono come dee della vendetta, dato che indicano la giusta vittoria che Nemesis otterrà. La *phiale* che tiene nella sinistra punta alla sua giustizia e al nesso con *themis*, la Legge. E gli etiopi che avrebbero decorato questa *phiale* mostrano il suo potere di raggiungere una persona fino ai confini della terra, dove secondo i greci abitavano gli etiopi. La tesi che indiani, etiopi e altri popoli di colore più scuro derivassero quella pigmentazione dalla loro maggiore vicinanza al sole (in un cielo concepito come una scodella metallica rovesciata, che si congiunge al disco terrestre) è un tema che si incontra nella letteratura fin da Eschilo (Prom. 808-9). Erodoto (Hdt. 2.194) scrive che egiziani, etiopi e colchi avevano colore scuro e capelli ricci. C'è da chiedersi se Medea a teatro veniva rappresentata in questo modo, dato che anche lei abitava ai confini della terra e quindi più vicina al

sole secondo la cosmologia greca. In ogni caso anche Medea, come Nemesis, giunge dai confini della terra a punire gli spergiuri e viene definita Erinni vendicatrice dei crimini. Erinni (Implacabile) è anche un epiteto di Nemesis, oltre che di Demetra e Cibele. Anche Afrodite era chiamata Nemesis talvolta, specie a Smirne. In questo contesto il numero di riferimenti a Zeus e alla sacralità dei giuramenti è importante e il ruolo di Medea diventa quello di flagello di Giasone e di Creonte, colpevoli di indifferenza verso Zeus Horkios (dei giuramenti) e Zeus Hikesios (dei supplici).

Anche se non abbiamo testimonianze del culto di Themis in Attica prima del IV secolo a.C. per via della sua associazione con Nemesis a Rhamnous, Themis era ben nota in arte e letteratura in tutta la Grecia: secondo Esiodo (Hes. Theog. 901) è sorella dei Titani, figlia di Ouranos e Ge e seconda moglie di Zeus dopo Metis e da lui ebbe come figlie le Horai (Eunomia, Dike e Eirene) e le Moire (Fati). Il termine *themis* deriva dalla radice indoeuropea **dhê-* che implica l'atto di istituire qualche cosa in modo ordinato, tuttavia non esiste un termine precedente in Lineare B miceneo e la parola appare in greco già sufficientemente formata in quanto al significato, tanto che il suo percorso linguistico risulta quasi impenetrabile. Seguirò in gran parte lo studio di Sampson (2009) per questa breve analisi di *themis* come concetto e come personificazione. Nell'epica Themis appare quando il volere di Zeus è minacciato o le norme della società divina sono in ballo. Il termine, comunque, ha una vasta gamma semantica che va dall'idea di norma e ordine sia naturale che cosmico all'ordine sociale, politico, giudiziario e religioso. Come concetto *themis* è integrale alla mentalità arcaica, dato che qualunque cosa accada in accordo con una norma o si sforza di realizzare una norma va sotto la rubrica *themis*, mentre chi non lo fa, viola o sovverte *themis*. In questo senso *themis* è 'giusto'. La *xenia*, le osservanze rituali, i giuramenti e la preghiera sono tutti classificati come *themis* e la personificazione Themis porta molti principi di ordine sociale e cosmico dalla sua unione con Zeus. Tuttavia sia in Esiodo che in Omero ella appare in contesti in cui la discordia e la ribellione a Zeus sono possibili. Non esiste alcuna prova che Themis fosse una dea oracolare né fosse oggetto di culto come tale prima della nascita del mito dei 'Proprietari precedenti' a Delfi nel V secolo; le prime prove di culto di Themis in Tessaglia, Rhamnous e Olimpia la vedono nel tradizionale ruolo di protettrice dell'ordine, in particolare quello sociale (Sampson 2009:169). A un certo punto del VI secolo *themis* assume una connotazione oracolare oltre alla tradizionale gamma semantica incentrata sull'idea di ordine. Nell'Inno omerico ad Apollo *themis* denota oracoli e *themistenein* l'atto di dare oracoli e poco dopo Pindaro e Eschilo descrivono Themis come dea oracolare. In Eschilo, afferma Sampson (2009:345-50), paradossalmente l'uccisione di parenti e *themis* diventano legati e l'innovazione eschilea porta a una vera crisi di *themis* per via delle implicazioni, crisi che sarà risolta da Sofocle, con la coincidenza di norme oracolari ed etiche, ma dove però *themis* continua a descrivere norme rituali ed etiche all'interno di un più vasto ordine divino. Fin da Omero gli individui usano il termine *themis* in situazioni cariche retoricamente, per dare peso all'argomentare o deflettere possibilità di obiezione e tale uso diventa ancora più importante nella tragedia dove la pretesa che qualcosa sia *themis* (giusta) è usata come asso nella manica retorico con ripercussioni sull'azione drammatica. Gli intellettuali ateniesi del V secolo considerano la connessione tra etica e oracoli, cioè l'idea che l'oracolo contenga e sia *themis*, sia 'giusto' in sé, e determinarono se un certo punto di vista era tradizionale, razionalista o parte di una reazione religiosa a sofisti e demagoghi.

Come ha dimostrato Berti (2002:231-34) troviamo attestata Themis sia nel mitico passato che nel culto reale in tre importanti santuari internazionali, Dodona, Olimpia e Delfi, ma la funzione oracolare di questa dea non sembra autonoma in nessuno di essi. In realtà, è Delfi che insiste in modo particolare sul legame oracolare di Themis e ne fa un uso politico, insistendo nella terminologia specifica che chiama i responsi divini *themistes* e l'atto di profetizzare *themisteuein*. I sacerdoti delfici sentivano la necessità di caratterizzare il responso di Apollo come certo, in contrasto con una tradizione che insisteva invece sull'inaffidabilità e oscurità degli oracoli, in cui peraltro rientra in gran parte anche Tucidide.

Ovviamente la credibilità e affidabilità dell'oracolo delfico divenne ancora maggiore dopo la Prima Guerra Sacra e l'entrata del santuario sulla scena internazionale con una funzione preminentemente politica, cui spettava influire sulla colonizzazione e decidere da che parte stare in importanti decisioni, come quando Apollo Delfico profetizzò la vittoria spartana ancora prima che la Guerra del Peloponneso scoppiasse ufficialmente. È scontato che un oracolo politico di tale importanza non poteva essere ritenuto inaffidabile; in ogni caso, per tutti tre i santuari oracolari la presenza di Themis serviva a connettere l'idea di antichità venerabile pre-Olimpica all'idea di affidabilità e credibilità e a dare un fondamento di 'giustizia' all'attività oracolare e politica del santuario. I termini *themistes* e *themisteuein* hanno significato anche politico indicando l'attività legislativa e di governo. Già in Omero (Il. I, 238239; IX, 99; XVI, 385-389; IX, 156) le leggi divine (*themistes*) vengono da Zeus e sono prerogativa dei capi che le amministrano e devono seguirle nell'atto di governo e chi non le rispetta come il Ciclope (Od. IX, 106-115) sono al di fuori del consesso umano. Ad Atene al teatro di Dioniso vi erano dei sedili riservati per un certo numero di funzionari con il nome di Themis nel loro titolo, forse un prete di Themis, un Orophoros di Atena Themis, una sacerdotessa di Ge Themis e due Hersephoroi di Chloe Themis (Cloe è un epiteto di Demetra e significa 'germoglio', una dea che è anche Thesmophoros, Legislatrice, da *thesmos*, la legge non scritta e Erynis, Implacabile) (Stafford 2003). Secondo Larson (2007:179) il culto attico di Nemesis come quello tessalico di Themis dimostrano la persistenza di pantheon locali idiosincratici rispetto al processo omogeneizzante del panellenismo.

Themis in Tucidide e nella *Medea* di Euripide

Traendo da Heath (1990:385-400), vediamo quale era la concezione di giustizia che prevaleva ad Atene nei mesi che precedettero lo scoppio della guerra, durante i quali Euripide compose la tetralogia da presentare alle Grandi Dionisie del 431 a.C. Vi è una grande continuità tra i discorsi in Tucidide e la teoria retorica del IV secolo e il fatto che gli avversari di Atene rappresentati dallo storico accusino gli ateniesi di fare appelli speciosi alla giustizia implica che gli oratori ateniesi di questo periodo non erano poco interessati all'argomentazione morale come lo sono i discorsi che mette loro in bocca lo storico. In realtà molti oratori smontano le pretese di giustizia della parte avversaria come pretestuose e in tutti i casi l'accusa è un rimprovero e una contro-pretesa di essere realmente nel giusto sostituisce la pretestuosa 'giustizia' degli avversari, tranne che nel caso degli ateniesi contro gli spartani, accusati di usare la giustizia come pretesto per fare i propri interessi (1.76.2). In questo caso gli ateniesi polemizzano allo scopo di sgombrare il campo dalla questione della giustizia, che secondo loro non ha mai agito da limite all'acquisizione e allargamento del potere. In sostanza la giustizia è relegata a un'effettiva irrilevanza. Infatti il potere non deve essere giudicato sulla base della giustizia ma per come è esercitato una volta acquisito, anche se la moderazione ha in effetti prodotto un'illusione di eguaglianza. Dato che le lamentele degli alleati sono basate su questa illusione vanno respinte, perchè Atene deve la sua preminenza alla superiorità e perchè il dominio del forte sul debole è inevitabile (77.3-4). L'argomentazione ateniese esclude quindi considerazioni di giustizia e si concentra solo sulla realtà e le implicazioni del potere ateniese. Anche il discorso di Pericle nel libro I è sullo stesso tenore: non tenta affatto di affermare che le politiche cui obiettano gli spartani sono giuste e respinge il loro ultimatum perchè accettarlo implicherebbe segno di debolezza (140.5-141.1) e lo statista si concentra sugli stessi temi anche nel suo ultimo discorso (2.63.2-3, 63.1-2, 64.3). Non c'è alcun dubbio, nota Heath, sulla continuità dell'adulatorio autoritratto di Atene e infatti molte tragedie incorporano la stessa immagine ideale di un'Atene generoso campione della giustizia, protettore a proprie spese delle vittime dell'ingiustizia, ma Tucidide mostra una faccia ben diversa.

Chi condivide, pur conservando un ethos aristocratico, la filosofia ateniese della prevalenza dell'utile sul giusto esposta dallo storico, sono Creonte e Giasone. Creonte avanza un argomento simile a quello ateniese per cui la moderazione contiene in sé elementi di debolezza: ai vv 290-91 il

tiranno, bandendo Medea da Corinto dichiara: “Per me è meglio che ora mi renda odioso a te, donna, piuttosto che poi gemere grandemente per essermi mostrato tenero” anche se poi cede alla richiesta di avere un giorno a disposizione da parte della donna, pur sapendo di sbagliare, ma influenzato dall’abilità retorica di lei, ai vv. 348-350: “ Il mio volere per natura non è per nulla dispotico e, rispettando gli altri, in verità mi sono rovinato molte volte. Anche ora vedo che sto sbagliando, donna, ma tuttavia l’otterrai [...]”. Quanto a Giasone, Mastronarde (2010:227) scrive che egli contrappone a Medea e (in questa fase) al Coro la superiorità della Grecia, delle sue leggi e della sua giustizia rispetto alla barbara moglie respinta, anche se essendo l’azione a Corinto e non ad Atene, per gli spettatori è chiaro che si tratta comunque di leggi e giustizia imperfetti rispetto alla loro, che porteranno alla catastrofe (Corinto è una tirannide nella tragedia, non nella realtà, in cui era un’oligarchia sostenuta in gran parte da un’aristocrazia mercantile). Tuttavia, insiste lo studioso, quello che qui è notevole è il linguaggio mercantile del prodotto, dell’economia e del commercio usato insistentemente da Giasone, in una parola il linguaggio dell’utile tucidideo, in contrapposizione alla concentrazione più aristocratica di Medea sulla salvazione e valori tradizionali come la lealtà, la *phylia* e l’aderenza ai giuramenti. Egli vede la sua relazione in termini di obblighi misurabili e finiti più che in termini di reciprocità aperta insita nella *charis*, termine complesso che indica sia grazia, bellezza, che gratitudine (nel senso di patto di ‘gratitudine’, dell’obbligo connesso al dono, cfr. Mauss 2002 [1924]) e anche nel senso di rispetto, venerazione, santità, per esempio nell’espressione *òrkon charis* la santità del giuramento, usata da Medea al v. 439.

Nella *Medea* euripidea Themis appare fin dal Prologo, insieme a Zeus, Ge e Helios protettori dei giuramenti: vv. 148-159 “Stavi ascoltando ... <Medea (dall’interno)> «Zeus, Terra e luce del Sole» [...] : Zeus ti difenderà in queste cose. Non consumarti troppo gemendo per il tuo sposo.” vv.160-167 “O grande Temi e signora Artemide, vedete quello che io soffro, dopo essermi legata con grandi giuramenti allo sposo maledetto? Lui con la sua sposa possa io vedere un giorno annientati con la loro casa, giacché per primi osano farmi ingiustizia.” vv.168-172 “Ascoltate quali parole pronuncia e come a gran voce invoca Temi, patrona dei voti, e Zeus che tra i mortali è considerato custode dei giuramenti? [...]” vv.208-210”Lei lancia acute urla di penoso dolore contro il traditore del talamo, il vile sposo; per aver patito ingiustizia chiama a testimone Temi, moglie di Zeus, custode dei giuramenti, che la indusse a recarsi nell’Ellade ...” v. 676 “È lecito (*themis*) che io conosca l’oracolo del dio?” Qui il termine *themis* significa ‘giusto’ nel senso di aderente alla legge divina espressa da norme non scritte o consuetudine. v. 678 “Dunque quale vaticinio ti diede? Dillo, se è lecito (*themis*) ascoltarlo.” vv.746-747 “Giura per la Terra e il Sole, padre di mio padre, e per tutta la stirpe degli dèi, comprendendoli insieme.” vv. 752-753 “Giuro per la Terra e la luce splendente del Sole e per tutti gli dèi di tenere fede a ciò che ascolto da te.” v.754 “È sufficiente. Che pene dovresti soffrire se non tenessi fede a questo giuramento?” v. 755 “Quelle che toccano a quelli che siano empì tra i mortali.”. Qui Egeo si riferisce alla persecuzione delle Erinni. vv. 764-773 “O Zeus, o Giustizia figlia di Zeus, o luce del Sole, ora riporterò una bella vittoria sui miei nemici, amiche mie, e mi sono avviata su questa via. Ora ho la speranza di far pagare la pena ai miei nemici.” Qui Medea riprende la formula del giuramento.

A questo punto Medea diventa associata o identificata a una Erinni, che agisce sospinta dagli *alastor*, demoni della vendetta e, paradossalmente sia il coro che Giasone, nominano Helios e Ge (il Sole e la Terra) che sono proprio tra gli dei su cui era stato fatto il giuramento infranto. vv. 1251-1260 “Oh! Terra e fulgente raggio del Sole, guardate, guardate la donna funesta, [...] trattieni costei, luce divina, fa desistere e scaccia dalla casa l’infelice Erinni sanguinaria, sospinta da demoni vendicatori.” vv. 1323-1328 “O abominio, o donna odiosissima davvero agli dèi, a me, a tutto il genere umano [...]. E dopo aver fatto questo, volgi lo sguardo al Sole e alla Terra, dopo aver osato questo nefandissimo crimine?” vv. 1329-1335 “Che tu possa morire! Ora sono saggio. [...]. Il tuo demone vendicatore gli

dèi scagliarono contro di me. [...]” 1371 “Questi, ahimè, sono i demoni vendicatori contro la tua persona.” (Giasone) vv. 1389-1390 “Ma l’Erinni dei figli e la Giustizia sanguinaria ti distruggano.” Giasone invoca, sappiamo inutilmente, Erinni strettamente associata a Dike, la giustizia per la quale è usato l’aggettivo *fonìa* (sanguinoso, sanguinario, connesso alla strage) riferito in precedenza all’Erinni (v. 1260) per accentuare l’associazione tra la giustizia e la punizione del delitto di sangue. A lui Medea risponde: vv. 1391-1392 “Ma quale dio o demone porge ascolto a te, spergiuro e ingannatore degli ospiti?”

L’Erinni, figlia della Terra oppure della Notte, è una divinità in relazione con il mondo ctonio, che punisce chi viola l’ordine morale e vendica i delitti di sangue. Omero e i poeti posteriori alludono a una o più Erinni, che secondo Esiodo sorsero dal sangue di Urano, evirato dal figlio Crono. Solo dal V sec. a.C. le Erinni diventano tre, denominate più tardi Aletto, Tisifone, Megera. Dalla fine del V sec. a.C. vennero identificate con le Eumenidi (le Benevole), che, a differenza delle Erinni, erano titolari di culti in varie parti del mondo greco. L’iconografia è quella di una divinità cacciatrice munita di serpi, talora alata. L’etimologia del nome Erinni, come quello di Eris, la Discordia, è incerta. Apollodoro (F354,12) attribuiva il narciso alle Erinni per via dell’etimologia: il narciso costituisce la corona delle Erinni perchè la parola *narkissos* fa assonanza con *narcàn*, intorpidire, paralizzare e le Erinni paralizzano i colpevoli e la stessa spiegazione è offerta da Cornuto (Ramelli e Lucchetta 2004:165).

Medea leonessa

La natura di Medea viene qualificata come selvaggia e ferina dalla Nutrice e dal Coro fin dal Prologo (v. 92 e v. 187), quando è paragonata un toro infuriato e a una leonessa; mentre il riferimento al toro può essere un’allusione al Toro di Maratona oppure no, anche se qualche spettatore potrebbe aver fatto l’associazione mentale, il riferimento alla leonessa è ripetuto troppe volte, almeno cinque, per essere casuale. Nell’ultima parte della tragedia Giasone riprende il tema ferino della leonessa: vv.1405-1414 “Zeus, lo senti come siamo respinti, quali pene subiamo da questa esecrabile e infanticida leonessa? [...]” e in precedenza aveva detto: vv. 1342-1343 “[...] te, leonessa, non donna, che hai una natura più selvaggia della tirrenica Scilla.” Insulti a cui Medea aveva risposto: vv. 1358-1360 “ Perciò chiamami pure leonessa, se vuoi, e Scilla che abita la terra tirrenica; perché ti attaccai al cuore, come conviene.” Il riferimento a Scilla, mostro con la metà inferiore del corpo serpentina ci riporta a Circe, che l’avrebbe trasformata così secondo lo Pseudo-Apollodoro (Bibliotheca E7. 20 - 21) e a Ecate, che sarebbe sua madre secondo gli esiodi *Megalai Ehoiai*, Apollonio Rodio (4.828) e lo scolio all’Odissea (12.85). Un’altra eroina negativa, Clitemnestra, era stata paragonata da Eschilo (*Agamemnon* 1232 ff) a Scilla, personaggio che in Euripide è associato a Medea.

Fin dalle prime attestazioni vascolari attiche risalenti ai decenni finali del VI secolo a.C. Medea è descritta come una Signora dei serpenti nelle quattro *lekythoi* a figure nere strettamente imparentate fra loro, dei Gruppi di Medea e del Gallo e prodotte intorno al 530 a.C. (ABV, 471, nn. 117-120) (Galasso 2013). Quindi possiamo immaginare che, dal punto di vista drammatico Euripide, nomini figure serpentine, come le Erinni dai capelli di serpenti e Scilla con metà corpo di serpente per preparare il colpo di scena finale, la fuga di Medea sul carro del Sole tirato da serpenti, come quello di Demetra (che possiede come epiteto Erinni). Ma il termine leonessa a parte che alla natura ferina dell’eroina negativa, a che altro può alludere? Può alludere a dee barbare, per sottolineare la barbarie della donna: ci sono svariate dee egiziane dalla testa di leonessa come Sekhmet, dea della guerra di Menfis sul Delta, che porta spesso il disco solare in capo oppure Urt-hekau, chiamata ‘moglie del dio sole’ e associata con divinità con funzioni magiche come Isis, Neith e Nephthys. Oppure può alludere a dee mesopotamiche e levantine come Ishtar e Ashtart, spesso mostrate in piedi su una leonessa o anatoliche come Cibele, spesso sedute su un trono con leonesse o cretesi, come la signora delle

leonesse di certi sigilli. Può alludere anche ai nemici persiani, che decoravano le pareti dei loro palazzi con leoni, come il Tempio di Ishtar. Ma sono nemici lontani nel tempo e qui credo che la leonessa si riferisca soprattutto a un nemico più vicino, Corinto.

Corinto fu il principale esportatore di ceramica dal 700 al 550 a.C. e durante il periodo orientalizzante (circa 700-600 a.C.) sviluppò la tecnica della ceramica a figure nere, che influenzò la ceramica protoattica. Caratteristica dei vasi corinzi è una serie di figure animali reali e mitiche, come pantere, leoni e leonesse, sfingi e chimere, mentre frequente è il motivo orientale del felino che tende un agguato a un toro, a un cervo o a uno stambecco. Vi sono anche leoni scolpiti come quello in pietra calcarea del 550 a.C. a Perachora in stile arcaico conservato a Boston, stilisticamente imparentato con quelli sui vasi corinzi e quelli di Isthmia, che secondo Broneer e Sturgeon (1987:48) risentono soprattutto dell'influenza neo-hittita arcaica e media, dato che i leoni greci del VII secolo favoriscono lo stile neo-hittita (anche se con elementi dal Vicino oriente) fino al 625 a.C. come mostrano anche le ceramiche protocoronzie e protoattiche. Il leone sarebbe un simbolo ctonio connesso con l'acqua, la fertilità e l'oltretomba e questo spiegherebbe, secondo Bevan (1985:236-37) il suo rapporto con Eracle, Dioniso e Artemide (come nel santuario corinzio di Isthmia) e con Cibele, dea dei vigneti e dei cimiteri. A questa natura del leone si deve, secondo Christou (1968:188-200) il suo uso come segnatomba. Questo aspetto del felino spiega la sua attribuzione non solo ad Artemide in quanto fiera selvaggia, ma anche ad altre dee, che sono state talvolta assimilate a Cibele, come Atena e Hera. In effetti il leone è attribuito soprattutto a Hera nella mitologia classica. Comunque Christou non si stupisce che Perachora, dove il culto di Hera era simile a quello di Artemide Orthia (cfr. Calame 2001), siano stati trovati quasi novanta leoni. Lo stesso si può dire dell'Hera Samia, che ricevette ventisei immagini di leoni, mentre le monete di Samo più comuni ritraggono la testa di leone sul fronte e il toro sul retro, entrambi simboli di Hera, e talvolta anche il leone sul fronte e la testa di Hera sul retro.

Penso che Euripide e il suo pubblico possano aver associato con facilità l'attributo di Medea 'leonessa' e i leoni corinzi, non solo per la loro presenza presso il tempio di Artemide a Isthmia, sede dei Giochi Istmici e presso l'Heraion, legato al culto della tomba dei figli di Medea e nella necropoli di Perachora. Anche l'Afrodite corinzia ha tra i suoi animali la leonessa, considerata di origine 'orientale', tanto che Erodoto assimilò tutta una serie di dee, che avevano in effetti come simbolo la leonessa, ad Afrodite dall'istinto sessuale potenzialmente violento e pericoloso.

Afrodite e la leonessa in realtà avevano una connessione sia a Corinto che ad Atene. Come abbiamo già visto, il Kraneion di Corinto era un'area dove accanto alle necropoli in un bosco di cipressi c'era il temenos di Bellerofonte, un tempio di Afrodite Melainis e la tomba di Lais sormontata da una colonna con in cima una leonessa con un agnello tra le zampe (Paus. II.2.4). Lais era il nome generico per cortigiana e la dea era patrona di tutte le donne e delle cortigiane. Ad Atene, nei Propilei all'entrata dell'Acropoli, c'era invece una statua di bronzo di una leonessa accanto a una statua di Afrodite che, secondo Pausania (I.23.1-2) era il monumento commemorativo di Leaina, nome che significa 'leonessa', un'amante del tiranno Aristogeiton torturata e uccisa da Hippias dopo l'assassinio di Ipparco nel 514 a.C.. Secondo Bailey (1984:81) la storia è una tradizione orale che tentava di spiegare perchè c'era la statua di una leonessa vicino a quella di Afrodite, lei stessa dea 'straniera', sull'Acropoli. Cashman (2009:160-164), commentando un verso della *Lisistrata* di Aristofane a proposito di una leonessa e un grattaformaggio, afferma che il termine 'leonessa' può designare un animale, un nome proprio e una posizione sessuale. In particolare designerebbe non solo le prostitute (cui erano attribuiti nomi di animali), ma in particolare quelle che erano specializzate nella posizione della leonessa (che sarebbe la nostra 'pecorina' oppure quella con la donna 'sopra'). Dato che l'equazione simbolica da Omero in poi è stata quella tra eroe e leone, secondo Cashman, il chiamare le etere 'leonesse' potrebbe

aver sottolineato un ulteriore grado di censura per donne che trasgrediscono i limiti del decoro e del comportamento appropriato. Tuttavia la leonessa richiama anche un altro nesso di associazioni culturali, cioè una selvaggia ferocia unita al potere, qualità che sono preminenti nei riferimenti a una leonessa nella tragedia attica, che in Eschilo sono fatti per Elena e Clitemnestra. Sofocle chiama leonessa Tecmessa nell'*Aiace*, perchè ella dovrà comportarsi 'fuori luogo' con il corpo dell'eroe e Euripide lo riferisce, oltre che a Medea, a Clitemnestra (*Elettra*) e Agave (*Baccanti*). Nella tragedia attica la leonessa è la donna che agisce al di fuori delle convenzioni della normale condotta femminile e il paragone è di solito negativo, dove la leonessa significa attacco violento. In un frammento del *Neottic* del poeta comico Anaxillas, ricorda Cashman, vi è il più chiaro esempio di questo significato, poichè l'etera Leaina è catalogata insieme ad altri mostri femminili come la Chimera, Cariddi, Scilla e la Sfinge. Anche Medea è paragonata alla leonessa, a Scilla e all'Erinni e ricordiamo che il teatro attico condannava l'atteggiamento 'mascolino' delle donne doriche e i loro abiti 'discinti'. Da un certo punto di vista, dato il rapporto di Medea con l'Heraion di Perachora, dove fonda le Akraia, come afferma Euripide alla fine della tragedia, la leonessa può riferirsi al suo rapporto con Hera, cui era sacro il leone e dea nota per la sua furia e gelosia. Infatti Medea è furiosa perchè da moglie fedele si trova scaraventata dalle decisioni di Giasone e Creonte nel ruolo di concubina e la leonessa era simbolo di etere e concubine e connessa con Afrodite. È anche ragionevole supporre che il pubblico di Euripide, sentendo la parola leonessa ripetuta molte volte a proposito di Medea, abbia collegato Medea 'leonessa', che fugge da Corinto, città che secondo la malevola caratterizzazione di cui abbiamo parlato, sarebbe la città delle puttane, alla Leaina, la leonessa dell'Acropoli, sapendo che è proprio verso Atene che l'eroina fugge sul carro del Sole. In sostanza Euripide gioca anche sul piano delle associazioni mentali connesso con lo spazio e l'architettura.

Le stelle e Medea

Tentare di far corrispondere la saga di Medea con le contrapposte versioni corinzie e ateniesi e le notorie difficoltà di stabilire una corrispondenza tra mesi greci delle varie città e il nostro calendario è un'impresa ardua e probabilmente futile: anche tra le città doriche non c'era corrispondenza neppure per le Carnee, che potevano anche capitare in un mese diverso da Carneio, come a Siracusa, colonia corinzia. Tuttavia, qualche corrispondenza tra calendario stellare, più preciso e affidabile sia per i greci che per i moderni, e qualche elemento dei miti riguardanti l'origine del vino, la saga di Medea tra Corinto e Atene e certe feste e luoghi di culto appare impresa più fattibile.

Abbiamo già visto (Busatta 2015: 55-59) che esiste una corrispondenza tra la cagnetta Maira, la cagna che partorisce un ceppo di vite e la morte di Glauce a Corinto e la stella Sirio, il Cane della costellazione di Orione che i greci ritenevano responsabile di tante disgrazie (pestilenze, siccità, ecc.) ma anche della maturazione della vite. Igino però sembra confondere Maira come Sirio (Cane Maggiore) con Maira come Procione (Cane minore, da *pro Kyon*, "prima del Cane", per il fatto che precede Sirio durante la rotazione della sfera celeste a causa della rotazione della Terra sul proprio asse), una distinzione che appare in epoca romana. Erigone sarebbe la costellazione della Vergine e Spica, in greco *Stakus*, spiga di grano, è la terza stella più brillante della Vergine la cui levata eliaca sembra sia stata usata da Euktemone per annunciare la vendemmia almeno dal V sec. a.C. Era connessa con il viaggio nell'Oltretomba di Persefone, identificata anch'essa con la costellazione della Vergine, che però poteva anche essere Dike Astreia (figlia di Astreo e Themis). Esiodo fa riferimento al sorgere acronico di Arturo, nella costellazione di Boote (il guidatore di buoi, detto di chi condice un aratro, che sarebbe Filomeo, figlio di Demetra, inventore dell'aratro) come segnale dell'inizio della primavera e alla sua levata eliaca per il momento della vendemmia (*Opere e Giorni* 566, 609). Arturo e Spica erano due delle stelle del 'triangolo primaverile' (la terza sarebbe Regolo).

Omero menziona Sirio come ‘stella autunnale’ (*Iliade* 5. 1-5), perchè appare alle latitudini della Grecia prima dell’alba nel tardo luglio e inizio agosto. Secondo Esiodo (*Opere e Giorni* 393-4) “Quando Orione e Sirio entrano a metà cielo e l’Aurora dalle rosse dita vede Arturo, allora taglia i grappoli, Perse, e portali a casa”. Sirio è quattro volte più brillante di ogni altra stella visibile dalla latitudine di Atene (circa 38° Grecia centrale); Sirio (Cane maggiore), Prozione (Cane minore) e Betelgeuse (Orione) formano un grande triangolo nel cielo da gennaio a marzo, il cosiddetto ‘triangolo invernale’ (Theodossiou et al 2011:180). Plutarco nel suo *De Iside et Osiride* (354c-359f) scriveva che la costellazione del Cane era dedicata alla dea Atena-Iside, probabilmente perchè il Partenone è orientato in modo che una volta l’anno, il 2 giugno secondo il calendario attuale, quando il sole passa sopra Sirio, i raggi solari entrano nella cella sacrosanta della dea (ibidem:183). Sirio nel periodo annuale dalla levata eliac (fine luglio-inizio agosto) fino alla sua declinazione intorno al 22 agosto, era anche chiamata Maira che viene dal verbo *marmairo* ‘brillare’ e identificata anche con Ecate, protettrice di cani. Plutarco fa coincidere il mese spartano Carneio con il Metagitnion di Atene (a cavallo tra agosto e settembre), ma data l’arbitrarietà dei calendari greci è ragionevole supporre che il mese Carneio fosse situato normalmente in un arco di tempo che va dalla tarda estate all’autunno, cioè dal tardo luglio a fine settembre. Cioè cominciava intorno alla levata eliac di Sirio, ma per ragioni varie, dalla necessità calendariale di aggiungere un mese al motivo politico e militare, poteva anche tardare. In ogni caso, si può immaginare che la *staphylodromia* potesse costituire anche un rito propiziatorio per la buona riuscita della vendemmia o più in generale del raccolto. È però possibile supporre che a Corinto le Carnee avessero un calendario diverso da quello spartano e forse un indizio ce lo può dare un dettaglio della vicenda di Medea ad Atene.

Abbiamo anche visto che nelle versioni ateniesi, vale la pena di ricordare, Medea DEVE sposare Egeo e, dato che c’è un luogo preciso dentro il Delphinion che ricorda dove cadde il liquido avvelenato destinato a Teseo (Plutarco *Theseus* 12), fatto avvenuto l’8 Hecatombion, la giornata di festa dedicata a Poseidone e Teseo (Mikalson 2015:26), cioè la prima decade di luglio, all’inizio della levata eliac di Sirio (tra il 20-22 di luglio e l’8 agosto ad Atene secondo il calendario locale assai impreciso e arbitrario, il 3 agosto del calendario attuale), Medea DEVE essere là prima della partenza di Teseo con quattordici maschi e femmine per Creta e DEVE essere andata via per quando Teseo torna dopo aver ucciso il Minotauro. Cioè DEVE essere andata via per le Oscoforie, istituite da Teseo ad Atene in onore di Dioniso e Atena che si svolgevano il settimo (dedicato ad Apollo) e l’ottavo giorno (dedicato a Poseidone) del mese di Pianepsione (seconda metà di settembre - prima metà di novembre, quindi intorno al 20 settembre). Le Oscophorie sono connesse con il lutto per il suicidio di Egeo (Plutarco *Theseus* 22.2-3) e in questo sono simili alle Akraia, con il lutto per i figli di Medea e alle Carnee per la corsa degli *staphilodromoi*.

Davidson (2007) riferisce che Eretteo/Erittonio era identificato dagli ateniesi (Euripide, 281-2; *Erechtheus* fr. 370.60) con la costellazione dell’Auriga e alla fine di agosto Capella (Aix, la capra) stella sulla ‘spalla’ dell’Auriga, raggiunge l’apice direttamente sopra l’Eretteo e poteva essere visibile dal portico nord. In realtà, i lavori per costruire l’attuale Eretteo non cominciarono, pare, prima del 420 a.C. circa, quando già gli altri tre edifici, Partenone, Grandi Propilei e tempio di Atena Nike, erano già in piedi, ma l’Eretteo faceva parte del grande piano di ristrutturazione dell’Acropoli intrapreso da Pericle e quindi, anche se non esisteva nella sua forma attuale per le Grandi Dionisie del 431 a.C. , l’area era forse la più sacra dell’Acropoli e conteneva strutture, poi rimpiazzate dall’Eretteo pericleo, sede del culto di Atena poliade, Poseidone, Eretteo/Erittonio e Cecrope, simboli dell’autoctonia ateniese (cfr. Boutsikas 2007:119-125) .

Inoltre era probabile che i piani di costruzione, ritardati dallo scoppio della guerra, fossero noti e

oggetto di dibattito tra gli spettatori di *Medea*. Comunque sia, Auriga cala in novembre insieme alle sue figlie, le Iadi, concludendo con queste 'morti' la lotta di potere di Atena e Poseidone per l'Attica, che forma il soggetto del pedimento occidentale del Partenone. Un altro episodio sull'Auriga che 'svanisce' con le Iadi/costellazione del Toro nella tarda primavera, periodo strettamente connesso ad Artemide, sembra informare il mito di Ippolito, che i Trezeniani (conterranei di Teseo) identificavano con l'Auriga (Pausania 2.32, Euripide, *Hippolytus* 1247-8). Boutsikas e Hannah (2012) ricordano che l'*Eretteo* di Euripide identifica le figlie morte del re, oggetto di culto, con le Iadi del Toro e credono che i miti delle figlie di Eretteo fossero connessi con certi festival sull'Acropoli, in particolare le Arrephoria e con i movimenti dei corpi celesti, come le Iadi e il paesaggio celeste notturno.

Applicando l'archeoastronomia alle strutture religiose greche, Boutsikas (2011:304) discute la possibile associazione dell'Auriga con la programmazione delle Panatenee alla fine del mese di Hecatombaion, visto il catasterismo con il mito di Eretteo, trovando questa costellazione non adatta allo scopo, in quanto dall'Acropoli il movimento di questa costellazione non coincide con il festival. Infatti la sua levata eliacca avveniva tra il 16 maggio e il 3 giugno e quella acronica tra il 25 settembre e il 15 ottobre. È possibile, però, vedere in qualche modo in Capella, in greco *Aix*, il re Egeo, Aigeus (che deriva da *aix*, capra, e come aggettivo significa sia caprino che tempestoso) e nelle sue vicende i movimenti di questa stella?

La conversione dell'antico calendario ateniese con il nostro calendario gregoriano si può avere con un'accuratezza di circa 3-4 settimane, vista la natura luni-solare del calendario ateniese, che era legato (con ampio spazio di manovra politica) al primo plenilunio dal solstizio d'estate. Perciò, il Capodanno ateniese Hecatombaion poteva spostarsi da un anno all'altro di circa tre settimane, fino a quattro settimane tra il periodo in cui cadeva presto e quello in cui cadeva tardi. Quindi Hecatombaion poteva cadere in genere tra metà e fine luglio, ma in certi anni avveniva prima, tra tardo giugno e metà luglio. Le Panatenee, che iniziavano il 27 Hecatombaion, dopo il raccolto (cioè fine luglio -inizio agosto), erano invece correlate con la culminazione superiore della costellazione del Dragone, che si ergeva in posizione eretta, dopo aver attraversato il meridiano, fornendo uno spettacolo impressionante, osservato dal portico nord dell'Eretteo, dato che questa costellazione è una delle più grandi. Il Dragone è associato ad Atena, cui erano dedicate le Panatenee e con il mito della Gigantomachia (Igino. Poet. astr. 2.3). Le Panatenee erano il più importante festival ateniese, che celebrava l'ordine e l'unità sociale, connesso con il mito di Erittonio ma anche con la Gigantomachia e l'ordine divino stabilito da Atena (Boutsikas 2011:307-9). Fu durante la battaglia che la dea, secondo una versione, afferrò il serpente (Ophis Drakon) strappandolo ai Giganti e lo scagliò nel cielo come costellazione. Un'altra versione riportata dall'ateniese Ferecide (VI sec. a.C.) afferma che la battaglia fu tra le forze di Cronos (il Tempo) e Ophioneus (Ophion), una creatura serpentiforme. In ogni caso entrambi i miti implicano serpenti di discendenza divina. Il carattere ctonio delle celebrazioni più antiche per Eretteo, però fecero posto al culto uranico di Atena in epoca classica. Elementi ctonii permasero, con la presenza del sacro serpente nell'Eretteo cui erano offerti dolci al miele e le chiare somiglianze con il festival ctonio delle Hyacinthia di Sparta in onore di Apollo, celebrato nello stesso mese Hecatembeus, corrispondente all'ateniese Hakatombaion (luglio-agosto). La culminazione superiore della testa del Dragone avviene circa un'ora o due dopo il tramonto tra la fine di luglio e la metà di agosto, così il fenomeno sarebbe stato perfettamente visibile al momento dell'inizio delle Panatenee dal portico dell'Eretteo, durante i riti notturni tra l'Eretteo e il Grande Altare di Atena. È contemporaneo al periodo annuale di Sirio dalla levata eliacca (fine luglio-inizio agosto) fino alla sua declinazione intorno al 22 agosto. Un altro mito catasterico associato al Dragone è quello del serpente Ladon, guardiano delle mele d'oro delle Esperidi e trasformato in costellazione da Hera.

Abbiamo già visto in precedenza che gli spettatori ateniesi di Euripide potevano essere stati scioccati dal fatto che Medea era protetta da Themis (la Giustizia), Artemide, Helios e Zeus stesso e che a un certo punto poteva persino assomigliare ad Atena (e a Demetra) con il suo carro tirato da serpenti e in genere il suo legame con questi animali ctoni. La conoscenza delle stelle, dei loro miti e della loro funzione era ben nota negli scrittori greci e latini ed Euripide non fa eccezione. Vediamo intanto di ricostruire la versione ateniese di Medea e del suo rapporto con la casa reale ateniese. La storia di Medea matrigna malvagia che manda Teseo contro il Toro di Maratona che abbiamo da Apollodoro (Ep.1.5.5) appare nella pittura vascolare dal 460 a.C. circa, ma in altre versioni è l'eroe stesso che si offre di uccidere il Toro. In ogni caso il ruolo di Medea è quello di rappresentare una minaccia per l'eroe nazionale di Atene, e lo scopo di quest'arte vascolare è quello di ricordare a chi guarda la più recente battaglia di Maratona vinta dagli ateniesi contro i persiani e rassicurarlo sulla vittoria finale contro altri nemici, cioè la Lega del Peloponneso, con cui Atene è in guerra, la Prima Guerra del Peloponneso, a partire dal 460 a.C. (un pezzo di propaganda dal tempismo perfetto). Il Toro era il padre del Minotauro e vi è una relazione con Medea, non solo in quanto *xenia*, rappresentante di una potenza straniera più recente (Corinto) nemica di Atene, ma in quanto nipote di Pasifae, madre del Minotauro, anche connessa con il potere cretese da cui si liberò Atene grazie a Teseo. Dato che la storia era nota al pubblico e che entrambe le tragedie su re Egeo erano precedenti alla *Medea* di Euripide, è possibile che le connessioni astrali tra l'arrivo di Medea sul carro tirato da serpenti e i successivi eventi nella reggia sull'Acropoli abbiano turbato il pubblico.

Per via dell'uccisione di Glauce e quella dei propri figli (secondo Euripide), Medea fugge sul carro del Sole e va ad Atene. Ma quando arriva?

Atene e Corinto non sono molto distanti: Atene è a 37°58'N 23°43'E e Corinto a 37°56'N 22°56'E e costeggiando il Golfo di Saronico distano circa 82,7 km. circa tre di giorni di marcia a piedi, ma dei corrieri a cavallo probabilmente percorrevano la distanza in un giorno. Perciò dei serpenti volanti potevano di certo fare meglio e arrivare ad Atene in giornata o meglio, di notte, quando la costellazione del Dragone appariva nel cielo sopra l'Eretteo e l'Acropoli. La culminazione superiore della testa del Dragone avviene tra la fine di luglio e la metà di agosto (Hekatombaion), così il fenomeno sarebbe stato perfettamente visibile al momento dell'inizio delle Panatenee, la più importante festa ateniese. Contemporaneamente il brillare di Sirio, la cui levata eliaca avviene tra il 20 luglio e l'8 agosto secondo gli antichi calendari, ricorda la morte per fuoco di Glauce/Maira, connessa anche a Ecate patrona dei cani e dea favorita della Medea euripidea, il cui altare è presso il cuore della casa, il focolare domestico sacro a Hestia, dove la maga corinzia ha già ucciso due volte.

L'astronomia ha sempre giocato un ruolo cruciale nelle pratiche religiose greche: guardare il cielo in cerca di segni era un fatto comune e i pellegrini ateniesi che si recavano a consultare l'oracolo di Delfi, i Pythaiastai, si mettevano in cammino solo se il gruppo aveva visto segni positivi nei giorni precedenti. Guardare il cielo per cogliere segni divini era molto comune nella mitologia e anche nel teatro. Moltissimi festival religiosi si svolgevano in spazi aperti e di notte e il cielo sovrastante era parte integrale dell'esperienza religiosa oltre a servire a determinare il tempo corretto dei vari riti (sia la data che il momento diurno o notturno) (Ruggles 2010:153-54). Che la gran massa dei greci rispettasse segni e presagi è attestato dappertutto nelle opere di Senofonte. Plutarco riferisce che il più sacro dei giorni del mese era il primo, in cui c'era luna nera e in effetti non esiste traccia che un qualche festival ateniese avesse luogo a Noumenia, il primo giorno del mese; anche Esiodo ritiene che il primo e il settimo giorno del mese siano sacri e non buoni per le opere degli uomini. Spartani e ateniesi, secondo le fonti, postponevano la partenza fino al primo quarto della prima metà del mese, luna piena (Pritchett 1974).

L'archeologia mostra che l'orientamento dei templi rifletteva deliberatamente le associazioni celesti degli dei, che venivano mostrate e rinforzate attraverso gli atti di culto. Per esempio, l'oracolo di

Apollo a Delfi era connesso con la costellazione del Delfino, il santuario di Artemide Orthia a Sparta con le Pleiadi e l'Eretteo sul lato nord dell'Acropoli con la costellazione del Dragone (Boutsikas 2007).

Consideramo qui il cielo notturno in due degli eventi principali ateniesi, le Grandi Dionisie che si tenevano il mese di Elaphebolion e le Panatenee che si tenevano nei mesi di Hekatombeion. Elaphebolion era dedicato ad Artemide e alla dea Pandia, personificazione del plenilunio e andava dalla seconda metà di marzo alla seconda metà di aprile.

Dal tramonto del 10 Marzo, il primo giorno, Noumenia (luna nera), era sacro ad Apollo Noumenios, Zeus, Artemide Noumenia, Hera, Hermes, Ecate e tutti gli Dei Domestici ed è attestato qualcosa di simile al Banchetto di Ecate. Il dodicesimo giorno era sacro alle Horai, alle Moire e alle Cariti e iniziavano gli agoni comici. Al tramonto del tredicesimo giorno (circa 22 marzo) iniziavano gli agoni tragici. Il quattordicesimo giorno finivano gli agoni con la luna piena e il 14 o il 15, giorno sacro ad Atena (identificata con Semele il terzo giorno del mese), si tenevano le Pandia per la luna piena e l'assemblea cittadina in teatro sulle festività trascorse. Il quindicesimo giorno si doveva stare attenti, perché si devono evitare tutti i quinti giorni del mese (quelli della prima metà e quelli della seconda) dato che il cinque è il numero di Dike e sacro anche a Zeus Horkos e alle Erinni perché nefasti. La connessione con la Luna Piena giustificerebbe l'incertezza sulla data, dal momento che tale fenomeno non si verifica in un giorno fisso, ma può avvenire dal 14 al 16 del mese e per questo, forse, la data delle Pandia oscilla fra il 15 e il 16 di Elaphebolion. (Daphne Varenaya. Rivista Hellenismo- Elaphebolion 2789).

Nel mese di Elaphebolion (anche tenendo conto di relativi ritocchi fatti dal governo ateniese) vi sono vari fenomeni celesti interessanti: la calata eliacca di Sirio (intorno 30 aprile) e di Spica (22-25 marzo), della costellazione di Orione (18-20 aprile) e delle Pleiadi (6-8 aprile). Il mese era sacro ad Artemide e in genere alla luna, come Semele e anche come Atena (primo giorno di luna crescente il terzo giorno del mese Elaphebolion, un fenomeno ricordato anche con la piccola falce di luna accanto alla Civetta sulle monete ateniesi). In questo mese le Pleiadi, trasformate in stelle da Zeus, sono cacciate dal poderoso Orione con la cagna Sirio, trasformati in astri da Artemide secondo Esiodo (*Opere e Giorni* 618-622). In precedenza (Busatta 2015) avevo ipotizzato che Medea, che appare nella sua versione corinzia e anche tessalica come un'ipostasi di Artemide (anche come Hera Argiva e Feraia dai tratti artemisi) sia da identificarsi con la luna nuova o luna nera, così importante per la vinificazione. Abbiamo anche visto come l'arte vascolare la colleghi sia con i serpenti che con Semele; ora se, viaggiando per il cielo secondo il moto apparente della luna da ovest a est, si trovava sul cielo dell'Acropoli proprio per l'agone tragico, gli spettatori ateniesi se la trovavano sopra il capo come luna piena (Artemide e Pandia) proprio mentre guardavano la *Medea* di Euripide, mentre la maga, adepta di Ecate, invocava Artemide e Themis. Non solo: Spica, la più brillante stella della Vergine, era ben visibile nel cosiddetto triangolo primaverile (con Arturo e Regolo), identificata come la spiga di grano in mano a Persefone. La Vergine, però era anche identificata con Erigone (che con la cagna Maira è nel mito delle Aiora) e anche con Dike, la Giustizia, figlia di Astreo e Themis. E mentre Medea invocava Themis e Zeus Horkos contro il tradimento e lo spegiuro ed era paragonata a una Erinni, gli spettatori sapevano che il giorno dopo, il 15 Elaphebolion, come il 5 dello stesso mese, era dedicato a Dike, a Zeus Horkos e alle Erinni ed era molto infausto. Proprio nel V stasimo il Coro commenta in modo patetico l'azione omicida, invoca il Sole (Helios) e la Terra (Ge), evocati di solito nei giuramenti e chiama Medea Erinni e *alastor*. E presso varie costellazioni, tra cui la Vergine, si trova Hydra, a forma di serpente, con la testa vicino al Canis minor (Procione), visibile nell'emisfero settentrionale in inverno e primavera. La più lunga delle costellazioni, impiega oltre sei ore a salire completamente.

Gli spettatori potevano immaginare anche un'altra connessione facilmente prevedibile: il maggior

festival ateniese erano le Panatenaiche, che avevano luogo nel mese di Hekatombaion tra il 21 luglio e il 22 agosto. Il giorno più importante era il 28 Hekatombaion, genetliaco di Atena. In questo mese ci sono la calata eliac della Vergine (1-15 agosto) e di Spica (10-13 agosto) e il sorgere eliac di Sirio (circa 25 luglio-8 agosto). Ipotizzavo che in questo periodo a Corinto potessero coincidere le Akraie (connesse a Medea) e le Carnee (connesse a re Creonte e a Glauce). In questo mese c'era anche la prima luna nuova dopo il solstizio d'estate. Come abbiamo visto in precedenza (Boutsikas 2007, 2011), la testa del Dragone appare circa un'ora o due dopo il tramonto tra la fine di luglio e la metà di agosto, perfettamente visibile al momento dell'inizio delle Panatenee dal portico dell'Eretteo. È un fenomeno contemporaneo al periodo annuale di Sirio dalla levata eliac (fine luglio-inizio agosto) fino alla sua declinazione intorno al 22 agosto, stella nefasta anche identificata con Ecate, protettrice di Medea. Ma nel cielo notturno vi sono altre costellazioni serpentine, Serpens connessa ad Apollo e Ophiuchus, anch'essa connessa ad Apollo e rappresenta in particolare Pytho, il serpente Pitone ucciso da Apollo a Delfi. Considerando l'ostilità dell'oracolo delfico verso gli ateniesi e favorevole agli spartani e ai loro alleati emesso da poco, gli spettatori non avevano di che stare allegri nel vedere il carro coi i due serpenti di Medea alzarsi nel cielo.

Medea e Atena

Prendendo in considerazione il punto di vista ateniese, Wyles (2014:60-62) pensa che gli spettatori potessero essere turbati al vedere Medea sul carro trainato dai serpenti poiché l'iconografia e il mito vedevano solo Demetra su un carro simile, poi donato a Trittolemo, eroe di Eleusi e diffusore dell'agricoltura in Attica. La tradizione vascolare vede Medea con il carro dei serpenti solo dal 400 a.C. in poi, ma non è certo che ciò sia stato influenzato dalla rappresentazione del 431. In ogni caso i serpenti formavano una parte centrale nell'ideologia ateniese, non solo per via dei fondatori Eretteo ed Erittonio venerati nell'Eretteo dove viveva un serpente sacro, ma anche per via di un'altra divinità venerata nello stesso tempo, Atena, una signora dei serpenti per eccellenza, dipinta su un carro trainato dai serpenti in un vaso del 440 a.C. circa (Agora P 157 da Pnyx, Atene, Ogden 20013:200), che mostra il Giudizio di Paride e circondata da serpenti due volte nella Gigantomachia della scuola del Pittore Niobide. Un grande serpente accompagna la statua di Atena parthenos di Fidia, serpenti ornano l'egida della dea e a volte la cresta dell'elmo e i paragnatidi e mentre Probo osserva che molti pensano che fu Atena a creare la costellazione del Dragone (Ogden 2013:265), altri miti pensano sia il serpente scagliato contro da un Titano e respinto in cielo dalla dea durante la Titanomachia. I serpenti circondano la dea in molte occasioni (per una trattazione su Atena e i serpenti vedi Ogden 2013:196-97).

Ma quali sono i legami tra Medea e Atena? Anche se apparentemente la rappresentazione di Euripide rende la corinzia Medea e i suoi serpenti simile alla patrona di Atene in modo che potrebbe aver turbato il pubblico, in realtà i legami sono più di quanti si creda. Come canta Valerio Flacco (in Fucecchi 2013), che evidentemente li aveva colti, Medea appare come una seconda Pallade Atena quando 'stringe le ginocchia dorate' della polena, l'immagine di legno a prua della nave Argo, che rappresenta Minerva (Atena). In seguito le è dato status divino da Venere travestita da Circe, quando la dea afferma che solo la fanciulla colchide può aiutare Giasone. Infine Flacco accosta Medea alla misteriosa e sanguinaria Magna Mater e a Bellona dea della guerra e poi a Cibele.

Atena è una delle grande protettrici di Giasone ed è figlia di Metis, dea della saggezza ma anche della arti e dell'astuzia (caratteristiche di Medea fin dall'etimologia del nome) ed esiste nel pantheon greco fin dall'età del Bronzo. Secondo Kinsley (1989:141) è probabile che Medea abbia radici minoiche e micenee, in particolare tra le dee palaziali, che avevano forti connessioni con uccelli e serpenti, due tratti caratteristici anche di Atena. Se Atena era una dea palaziale dell'Atene micenea che si trova presso l'Eretteo, in rapporto con il suo sacro serpente e i re serpente fondatori della città, Medea, sua

omologa corinzia rappresentava una rivale. Un cratere a calice attico a figure rosse, rinvenuto in una tomba di Montesarchio (BN) e datato al V secolo a.C., mostra sullo sfondo di un albero di ulivo Teseo che entra ad Atene con il toro incatenato, circondato da Egeo, da Medea, dalla dea Atena e dall'amico Piritoo. Qui Medea e Atena evidentemente compaiono come opposte simbolicamente. La kylix attica a figure rosse (Bologna PU273Y) dipinta dal Pittore di Kodros negli anni 430 a.C. è decorata con scene dalla mitologia ateniese che Sourvinou-Inwood (1990: 137-155) ha analizzato in modo interessante. All'interno della coppa, nel medaglione, è raffigurato Kodros, mitico re di Atene, a colloquio con Ainetos, l'indovino che gli predice la vittoria sugli spartani a prezzo della vita. La parte che qui mi interessa è la presenza sul lato A di Egeo, Teseo, Medea, Forbas e Aethra (fig. 4a) e sul lato B di Lykos, Aiace, Atena, Menestee e Melite (fig. 4b; le figure sono identificate da iscrizioni). Medea sul lato A ha la stessa posizione di Atena sul lato B. La presenza di Medea rammenta la versione mitica del Toro di Maratona, la vittoriosa battaglia di Maratona contro i persiani e il più recente nemico peloponnesiaco. È una coppa dal marcato sapore militar-patriottico e giustamente, a mio avviso, la studiosa la interpreta nel contesto della Guerra del Peloponneso (Sourvinou-Inwood 1990:145-147): Medea non è in questo contesto un'eroina attica, come crede Shapiro (2012:174), ma al contrario un'anti Atena, così come appare anche in Euripide. Come scrive Sourvinou-Inwood (ibidem:147) «Ella è il correlativo negativo di Atena sul lato B. Atene è protetta da Atena, mentre Medea, la figura che simboleggia il nemico, è una figura inferiore sconfitta da Teseo», secondo il messaggio del Pittore di Kodros, un paradigma mitologico per sostenere lo sforzo propagandistico ateniese mentre si preparava la guerra e si sperava nella vittoria futura contro il nemico presente.

In effetti a molti comincia a stare stretta l'*interpretatio* ateniese da applicare come modello anche al resto della Grecia. A Corinto, sulla base di Pindaro (*Olimpica* 13.63-86), come fonte più antica, Atena diede a Bellerofonte la briglia d'oro che domò Pegaso, il cavallo alato e l'eroe innalzò un altare ad Atena Hippiia. Anche l'epiteto Chalinitis, attestato da Pausania (2.4.1), si riferiva alla briglia (*chalinòs*) data a Bellerofonte, eroe fondante di Corinto. Per questo fatto, secondo Pindaro, 'l'introduzione di misure per cavalli' (*Olimpica* 13.20), le briglie, fu considerata un'invenzione corinzia, ma Atena Hippiia era già famosa dai tempi di Omero (Ritter 2001:155-56). Vale la pena di osservare che il termine tradotto come 'briglie' in realtà è *metra*, il plurale di *metron* che significa 'misura, limite, spazio, estensione, lunghezza, termine, giusta misura' ecc. e, in quanto è un 'controllo' del cavallo, significa anche briglia. *Metron* deriva dalla radice proto-indeuropea *med-* che è la stessa del nome di Medea, come abbiamo visto. Da questo punto di vista, quindi, Atena non solo è imparentata semanticamente con Medea come dea di *mechanè* e *metis* ma anche tramite la radice di *metra*, briglie, che la dea avrebbe inventato per domare Pegaso, che ha lasciato a Corinto il segno tangibile del suo zoccolo formando la sacra fonte Peirene. Infine, sia Medea che Atena avevano tentato di rendere immortali i figli: Atena aveva nascosto (inutilmente) Eretteo in una cassa, come Medea aveva nascosto i suoi in una buca. L'archeologia testimonia la realtà degli aspetti locali nella formazione delle pratiche e credenze religiose delle poleis greche. Atena, per esempio, varia nelle sue funzioni da città a città: a Corinto è una domatrice di cavalli priva del ruolo di bellicosa dea protettrice della città, ma è importante come dea di *mechanè*, inventrice di procedimenti artigianali (Villing 1997:94). Ancora una volta, però, vediamo culti e miti corinzi e ateniesi scontrarsi: Sofocle, nell'*Edipo a Colono* (OC 714), attribuisce l'invenzione del morso e delle briglie a Poseidone, mentre i corinzi lo attribuivano ad Atena all'interno del mito di Bellerofonte e Pegaso (Pindaro Ol. XIII 66-76). Vi è però, la possibilità che l'invenzione del morso sia attribuibile a Poseidone anche a Corinto (Villari 2001), dove il dio aveva una grande importanza come patrono dei Giochi Istmici e in questo caso Atena assumerebbe un'importanza ancora minore a Corinto rispetto alla sua versione ateniese.

Nei vasi e nella scultura ateniese e nella scultura corinzia Atena è presente solo dall'inizio del V sec. a.C. e Atena con l'elmo attico è stampata sulle monete per la prima volta da Atene. Corinto mise in

circolazione un'altra dea armata, Afrodite e lo scopo probabilmente era quello di offrire un'alternativa alla rappresentazione ateniese usando un prodotto per cui Corinto era famosa: l'elmo corinzio. Questo elmo chiuso (quello attico era aperto), indossato dagli opliti in epoca arcaica, era una specie di logo di Corinto, e quindi era appropriato per rendere lo statere corinzio subito riconoscibile rispetto all'equivalente tetradramma ateniese. Nelle monete di conio inferiore, le dracme corinzie, Afrodite appariva invece senza elmo, con gli ornamenti e i capelli raccolti nel *sakkos*. Questa scelta iconografica corinzia ebbe notevoli conseguenze, dato che le due città che usavano monete con due dee con l'elmo, attico e corinzio, erano rivali commerciali e militari e non cambiarono immagine per tutto il V e il IV secolo a.C.. Le monete testimoniano il più antico e più efficace tentativo di una polis di esprimere una visione alternativa a quella dell'altra. Così l'osservazione di Wyles (2014:60-62) su Medea che poteva apparire agli spettatori della rappresentazione di Euripide come un specie di Atena travestita, turbandoli, viene rafforzata.

Conclusione

Le Grandi Dionisie si svolgevano ad Atene tra il 10 ed il 14 circa del mese di Elaphebolion del calendario attico, corrispondente ai mesi di marzo-aprile del calendario giuliano, quindi la *Medea* di Euripide venne rappresentata letteralmente pochi giorni prima dello scoppio ufficiale della guerra che sconvolse il mondo greco. Abbiamo visto come il teatro attico fosse prima di tutto un esercizio di auto-celebrazione della polis e delle sue virtù in contrapposizione alle altre poleis, il cui sistema politico e la cui versione di civiltà venivano regolarmente provate come mancanti, difettose, alla fine della tragedia. In particolare venivano messe in contrasto le virtù ateniesi contro quelle di tebani e dori in generale, in particolare spartani e corinzi. Questo punto di vista era rappresentato anche dalla ceramica, dalle monete, dalla storiografia e dalle versioni di miti, rinforzando il quadro di offensiva propagandistica fatta con i media del tempo. Le Grandi Dionisie erano il momento in cui le virtù militari ateniesi e la superiorità imperiale erano osannate attraverso un'attenta coreografia rituale e drammatica al teatro di Dioniso, sovrastato dall'Acropoli, con spettatori rappresentanti l'élite cittadina e dignitari stranieri in visita. Riguardo a Corinto, la saga di Medea era stata trattata da tutti e tre i grandi tragediografi, Eschilo, Sofocle ed Euripide e l'eroina e divina regina corinzia, profetessa e fondatrice di culti e città, protetta oltre che dal nonno Helios, da grandi dee come Hera, Artemide e Afrodite, si era trasformata in una maga straniera, dai tratti barbari e violenti, la cui *metis*, dote principale dell'identità corinzia, era contrapposta come sleale e ingannatrice rispetto alla *metis* politicamente corretta di Atena dea poliade ateniese.

Prima del 430 a.C., cioè prima dello scoppio della Guerra del Peloponneso, Medea veste abiti greci nell'arte vascolare, come nelle scene dalle *Peliadi*, la prima opera di Euripide, che comincia a proporsi pubblicamente come tragediografo a partire dal 455 a.C. Il mito della morte di Pelia è sviluppato dai tragediografi ateniesi che rappresentano le loro opere durante gli anni della cosiddetta Prima Guerra del Peloponneso, iniziata nel 460 a.C. e terminata con una dura batosta militare di Atene, costretta a firmare la Pace dei Trent'anni. Ma è solo con l'avvento della Grande Guerra del Peloponneso iniziata nel 431 a.C., poco dopo la rappresentazione della *Medea*, che l'eroina negativa della versione ateniese viene mostrata in abiti orientali.

Medea non solo inganna con la sua capacità di persuasione (*peitho*) e la sua sapienza (*sophè*), ma nella tragedia di Euripide, rappresenta l'epitome del pregiudizio antidorico e come tale incarna Corinto 'spinta dall'intenso odio contro Atene' come la dichiara il contemporaneo Tuciddide, le cui opinioni trovano riscontro in Euripide sia nell'esaltazione dell'ideale autoctono che delle virtù civiche ateniesi. Già in Sofocle e poi in Euripide la passionalità (*thumos*) dionisiaca di Medea si trasforma in un attacco al cuore della patria ateniese, intesa come *oikos*, casa, famiglia, in quanto l'eroina negativa

euripidea stravolge il culto di Ecate, portandolo dall'esterno e dalla soglia all'interno della casa, presso il focolare, regno di Hestia, dove agisce come assassina di bambini, il fratellino Apsirto in Sofocle e i suoi figli in Euripide. Le caratteristiche liminali e ctonie della Medea corinzia, oggetto di culto all'Heraion di Perachora, sono usate per trasformarla in una negromante e in un'Erinni. L'orgoglio della donna diventa attaccamento a un'arcaico concetto dell'onore (*timè*), dalle caratteristiche aristocratiche ed eroiche, un esempio della mascolinità delle donne doriche che il teatro attico metteva in scena continuamente, in opposizione alla *sophrosyne*, la modestia e la moderazione delle donne ateniesi, che non si devono né vedere né sentire nel bene o nel male, secondo l'opinione di Pericle in Tuciddide. Avevo esplorato, in precedenza (Busatta 2015), le valenze astronomiche di Medea come possibile luna nuova connessa alle Carnee e come ipostasi di Artemide. Ad Atene la mescolanza di due diversi miti fondatori corinzi, quello riguardante le Akraia e quello delle Carnee crea differenti connessioni astronomiche. Durante le Grandi Dionisie Medea (che a Corinto può impersonare la luna nuova) invoca Artemide e Themis proprio mentre la luna piena brilla nel cielo ateniese, dove si stagliano la costellazione della Vergine, identificata con Persefone e anche con Dike, la Giustizia figlia di Themis e nei pressi si estende Hydra, una delle costellazioni a forma di serpente note ai greci. Mentre nel V stasimo il Coro commenta l'assassinio che ha luogo presso il focolare, vendetta perpetrata contro lo spegiuro Giasone e già si è consumata quella contro re Creonte e la figlia Glauce, il pubblico sa che il giorno dopo il termine degli agoni tragici, il 15 Elaphebolion era un giorno infausto sacro a Dike, a Zeus Horkos e alle Erinni. Infine, il pubblico poteva immaginare il cielo delle Panatenaiche, dove la grande figura del Dragone a Hekatombaion divideva il cielo con l'occhio brillante della malvagia Sirio, identificata con Ecate, ma anche con due altri serpenti, entrambi connessi con Apollo, dio ostile ad Atene con il suo oracolo delfico, cioè Serpens e Ophiuchus. Pegasus a est ricordava il Pegaso delle monete corinzie.

La partenza di Medea per Atene sul carro tirato dai serpenti, con cui terminava la tragedia, perciò, poneva così una minaccia all'identità ateniese che chiunque poteva capire, anche se la *Medea* di Euripide non trattava di fatti già visti nel precedente *Egeo*: la dimensione divina di Medea così evidente anche in Euripide semmai accentuava il carattere di pericolo rappresentato dal disordine impersonato dalla corinzia di origine barbara verso l'ordine divino instaurato da Atena e quello umano fondato da Teseo. Nella coppa di Themis del Pittore di Kodros la Pizia delfica era sostituita da Themis per dare l'oracolo a Egeo e la sostituzione aveva un notevole sapore politico. In questo periodo Delfi e il suo oracolo e quindi il dio Apollo avevano un cattivo rapporto con Atene (cfr. Tuciddide 1. 112. 5). Delfi era stata a lungo nell'orbita di Corinto, e poi anche in quella della potente Sparta fino ad entrare nella Lega del Peloponneso. Nel 432 a.C., secondo Tuciddide (1.119.125) gli spartani chiesero se facevano bene ad andare in guerra e l'oracolo rispose che se avessero combattuto al loro meglio avrebbero vinto (fin qui nulla di eccezionale), ma poi aggiunse che Apollo stesso li avrebbe assistiti, sia che invocassero il suo aiuto oppure no!

Come fa osservare Flower (2014:4-5) gli studiosi moderni sbagliano se pensano che gli ateniesi avrebbero fatto meglio a non consultare Delfi, come fecero in qualche occasione, viste le simpatie dichiaratamente filo-peloponnesiache dell'oracolo. Né spartani né ateniesi la vedevano a questo modo. Gli ateniesi, comunque, si rivolsero anche a un altro santuario di Apollo, quello di Delo, rivitalizzandone il culto, distruggendo tutti i cimiteri sull'isola e deportando gli abitanti altrove per eliminare ogni pericolo di 'impurità'. Tuciddide e i contemporanei però non videro i fatti successivi come una punizione per il brutale trattamento dei deliani da parte dell'imperialismo ateniese, ma come una conseguenza connessa a questioni di impurità legate alla casata di Pericle (Flower 2012:6). E in ogni caso, a parte alcune consultazioni politiche, gli ateniesi che avevano altre richieste più personali da fare all'oracolo di Delfi continuarono frequentarlo, con diritti di passaggio e continuarono la loro partecipazione ai festival panellenici durante la guerra. Corinto, peraltro, nel 432 riferì che la Lega del Peloponneso poteva contare su prestiti da Olimpia e Delfi per costruire navi da guerra e pagare ai

marinai salari più alti di quanto potessero permettersi gli ateniesi, segno che Corinto, oltre a Sparta, continuava ad avere un ottimo rapporto coi due santuari (Dillon 2013:39-40).

Abbiamo quindi una Medea strettamente legata alla profezia e a Delfi dove non c'è tensione fra *metis* (astuzia) e *themis* (giustizia), perchè lo stesso Euripide riconosce che Medea invoca con ragione la dea Themis. L'idea di una Medea quale dea arcaica potrebbe essere presente in un passo della tragedia euripidea dove si parla della morte dei figli in termini di sacrificio (vv. 1053-1055): "A chi non è lecito (*themis*) prender parte ai miei sacrifici, è affar suo." Ma all'interno della tragedia Euripide pone anche il celebre passo in cui Creonte stabilisce un preciso legame fra la pratica della magia e il male (v. 285): "Sei una donna saggia, esperta e pratica in molte arti malvage."

In base agli scenari descritti, è quindi comprensibile lo stato d'ansia con cui gli spettatori ateniesi potevano vedere la *Medea* di Euripide e le sue considerazioni su giuramenti infranti e oracoli. È anche possibile supporre che il pubblico di Euripide, sentendo la parola leonessa ripetuta molte volte a proposito di Medea, abbia collegato Medea 'leonessa', che fugge da Corinto, la città lasciva, alla leonessa dell'Acropoli, sapendo che è proprio verso Atene che l'eroina fugge sul carro del Sole.

Spero di aver dimostrato, diversamente dai commenti degli storicisti che cercano di individuare allusioni a singoli avvenimenti nella *Medea* euripidea (cfr. la critica di Bruzzese 2009), l'attenzione euripidea alla contemporaneità e al clima politico attraverso ragioni interne al testo, che è profondamente politicizzato, ma è anche una grande prova di letteratura. Secondo Bruzzese (2009) la *Medea* fu concepita dopo l'affare di Corcira e contemporaneamente a quello di Potidea e la tensione doveva essere al culmine, in quei mesi: il partito ateniese della pace probabilmente faceva del suo meglio per impedire a Pericle di scatenare la guerra. Anche chi era ben dentro alla cerchia periclea come Euripide, probabilmente aveva dei dubbi. La supremazia dell'utile sul giusto illustrata in Tucidide forse non convinceva tutti e risuonava in modo sinistro nelle parole di Giasone. La tematica dei giuramenti infranti nelle accuse dei Peloponnesiaci riverberava nel tema degli spergiuri euripidei, i segni celesti e gli oracoli non promettevano nulla di buono. Anzichè assicurare il suo pubblico con un'opera di propaganda che mostrasse, senza se e senza ma, la superiorità morale ateniese, Euripide presentava un'opera dalle molte ambiguità e con un finale a sorpresa che, mentre stupiva, nel contempo allarmava gli spettatori. Le altre tragedie presentate da Euripide nella tetralogia offerta per le Grandi Dionisie del 431 a.C. sono andate perdute, ma di certo la *Medea*, con il suo carico ansiogeno, non fu apprezzata e contribuì a fargli avere solo il terzo posto. Quello che è interessante, però, è il fatto che proprio le caratteristiche anti-corinzie della *Medea* euripidea, il suo rappresentare l'Altro, incompatibile con il valori della democrazia ateniese, è ciò che ha assicurato a Medea l'immortalità teatrale, il favore delle femministe e l'apprezzamento moderno rispetto alle altre opere del tragediografo.

Bibliografia

- AA.VV. (2003). *Dizionario Larousse della mitologia greca e romana*. Roma.
- Aspesi, F. (2011). *Archeonimi del labirinto e della ninfa*. Roma.
- Atack, C. (2012). "How to be a good king in Athens – manipulating monarchy in the democratic political imaginary." *Rosetta* 12: 1-19. <http://www.rosetta.bham.ac.uk/Issue_12/atack.pdf> Accesso 19/6/2016.
- Bailey, S. D. R. (1984). *Harvard Studies in Classical Philology* Vol. 88. Harvard.

- Battezzato, L. (1999). "Dorian Dress in Greek Tragedy." *Illinois Classical Studies* 24/25:343–362
- Bayliss, A. J. (2009). "Using few words wisely? 'Laconic swearing' and Spartan duplicity". In S. Hodkinson (ed.), *Sparta. Comparative Approaches*. Swansea.
- Beard, M. e Henderson, J. (1997). "With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity." *Gender & History* 9:480-503
- Beltrametti, A. (2009). "Erranti e supplici, gli stranieri della tragedia." *Dioniso* (maggio). Ist. Naz. Dramma Antico. <<http://www.indafondazione.org/wp-content/uploads/2009/05/edipo-erranti-e-supplici.pdf>>
- bendis_%28Enciclopedia-dell'Arte-Antica%29/> Accesso 13/9/2015.
- Benveniste, E. (1976). *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Torino.
- Bernardini, P. A. (1973). "Una Nuova Fonte Sull'Istituzione Dei Giochi Istmici (P. Oxy. 2451 Fr. 1)." *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 16:138–141.
- Berti, I. (2002). "Epigraphical documentary evidence for the Themis cult: prophecy and politics." *Kernos*. <<http://kernos.revues.org/1379>> Accesso 10/10/2016.
- Bevan, E. (1985). *Representations of animals in sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities*. PhD Dissertation Univ. of Edinburgh.
- Blomberg, P.E. (1996). *On Corinthian Iconography. The bridled winged horse and and the helmeted female head in the sixth century B.C.* Uppsala.
- Boutsikas, E. (2007). *Astronomy and Ancient Greek Cult. An application of archaeoastronomy to Greek religious architecture, cosmologies and landscapes*. Unpublished PhD Dissertation. University of Leicester.
- Boutsikas, E. (2011). "Astronomical Evidence for the Timing of the Panathenaia." *American Journal of Archaeology* 115:303-9.
- Boutsikas, E. and Hannah, R. (2012). "Aitia, Astronomy and The Timing of The Arrhēphoria." *Atene* 107:233–245.
- Braccesi, L. (1979). *I tragici greci e l'Occidente*. Bologna.
- Bremmer J. (2005). "Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship." In R. von Haehling (a cura di), *Griechische Mythologie und Frühchristentum*. Darmstadt.
- Broneer, O. e Sturgeon, M. C. (1987). *Sculpture I, 1952-1967*, Volume 4 ASCSA . Princeton.
- Bruzzese, L. (2009). "Mito e politica in Euripide: la Medea del 431 a.C.". In M. Di Marco-Eleonora Tagliaferro (eds.), *Semeion philias*. *Studi di letteratura greca offerti ad A. Masaracchia*. Roma.
- Budin, S. L. (2004). "A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism." *Numen* 51(2):95–145
- Budin, S. L. (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge UK.
- Burian P., Shapiro A. (eds) (2010). *The Complete Euripides: Volume V: Medea and Other Plays*. Oxford.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Oxford.
- Burkert W. (1998). *Da Origini selvagge*, Bari.
- Bury, J.B. (2015). *A History of Greece*. Cambridge UK.
- Busatta S. (2015). "Medea come dea del vino a Corinto." *Antrocom Online Journal of Anthropology* 11 (2):5-76.
- Buxton, R. G. A. (1982). *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*. Cambridge UK.
- Cairns, D.L. (1993). *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- Calame, C. (1989). "Entre rapports de parenté et relations civiques : Aphrodite l'hétaïre au banquet politique des hétairoi." In F. Thélamon (ed.), *Aux sources de la puissance : sociabilité et parenté*. Rouen.
- Calame, C. (2001). *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*. Lanham.
- Caruso, F. (2005). "Medea senza Euripide. Un frammento attico da Siracusa e la questione della Medea di Neofrone." In R. Gigli (ed.), *MEGALAI NHSOI. Studi in onore di Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*. Catania.
- Cashman K. (2009). "The Lioness and The Cheese-Grater (AR. LYS. 231-232)." *Studi Italiani di Filologia Classica*, IV serie 7 (2):149 -175.
- Cavallini, E. (2003). "La dea Ananke in Pind. fr. 22m." In F. Benedetti–S. Grandolini (eds.), *Studi di Filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*. Napoli.
- Chittick, W. O., Freyberg-Inan, A. (2001). "'Chiefly for Fear, Next for Honour, and Lastly for Profit': An Analysis of Foreign Policy Motivation in the Peloponnesian War." *Review of International Studies* 27(1):69-90
- Christou, C.A. (1968). "Potnia Theron." *Artemis Hekate* AE 1953-4 (part 3):188-200 .Tessaloniki.
- Clark, M. (2012). *Exploring Greek Myth*. Chichester.
- Cook, A. B. [1925] (1940). *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge UK.

- Cox, C. A. (2014). *Household Interests: Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton.
- Dawson, S. (1997). "The theatrical audience in fifth-century Athens: numbers and status." *Prudentia* 29.1:1-14.
- Debiasi, A. (2013). "Trame euboiche (arcaiche ed ellenistiche) nelle Dionisiache di Nonno di Panopoli: Eumelo ed Euforione." In Raviola, F.; Bassani, M.; Debiasi, A. (a cura di), *L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccesi*. Roma.
- Demand, N. (1994). *Birth, Death, and Motherhood in classical Greece*. Baltimora.
- Demetriou, D. (2010). "Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ: Aphrodite and the Sea." *Kernos*. <<http://kernos.revues.org/1567>> Accesso 13/10/16.
- Des Bouvrie, S. (2005). "Myth as a mobilizing force in Attic warrior society." *Kernos*. <<http://kernos.revues.org/1524>> Accesso 19/10/16.
- Di Gioia, A. (2011). "Medea a Corinto e a Corcira." In G. De Sensi Sestito, M. Intrieri (ed.), *Sulla rotta per la Sicilia: l'Epiro, Corcira e l'Occidente*. Pisa.
- Dillon, M. (2013). *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. New York.
- Dubbini, R. (2010). "I Signori di Corinto e l'Arte della Città. La formazione della polis sotto le dinastie bacchiade e cipselide." In M. Castiglione e A. Poggio(eds), *Arte-Potere Forme Artistiche, Istituzioni, Paradigmi Interpretativi*. Pisa.
- Dubbini, R. (2010). "La memoria degli antenati: il 'Santuario Sotterraneo' di Corinto come TRITOPATREION?" *Scienze dell'Antichità* 16:119-135.
- Eder, B. (2013). "Dorians." In R.S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner (Eds), *The Encyclopedia of Ancient History*. London.
- Faranda, L. (2009). *Viaggi di ritorno: itinerari antropologici nella Grecia antica*. Roma.
- Fasolo, M. (2003). *La via Egnatia*. Roma.
- Ferrari A. (2011). *Dizionario dei luoghi del mito: Geografia reale e immaginaria del mondo classico*. Milano.
- Finley, J.H. (1967). *Three Essays on Thucydides*, Cambridge MA.
- Flacco Valerio. (2013). *Una guerra in Colchide .Argonautiche* 6,1-426. Marco Fucecchi (ed.). Pisa.
- Flower, M.A. (2012). *Xenophon's Anabasis, or The Expedition of Cyrus*. Oxford.
- Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. Parigi.
- Fragoulaki, M. (2013). *Kinship in Thucydides: Intercommunal Ties and Historical Narrative*. Oxford.
- Fucuciello, L. (2013). *Lemno: Dai 'Tirreni' agli Ateniesi. Problemi Storici, Archeologici, Topografici e Linguistici*. Roma.
- Galasso, S. (2013). " Pittura vascolare, mito e teatro: l'immagine di Medea tra VII e IV secolo a.C.." *Engramma* 107. <http://www.egramma.it/eOS2/index.php?id_articolo=1378> Accesso 6/9/2016.
- Gentili, B. (1972). "Il letto 'insaziato' di Medea." *Studi classici e orientali* 21: 60-72.
- Golden, M. (1994). "Review: Nancy Demand, Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece." *Bryn Mawr Classical Review* 5.7:571-74.
- Goldhill, S. (1992). "The Great Dionysia and Civic Ideology." In J. Winkler (ed.), *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton.
- Goossens, R. (1962). *Euripide et Athènes*, Bruxelles.
- Heath, M. (1990). "Justice in Thucydides' Athenian speeches." *Historia* 39: 385-400.
- Johnston S.I. (1997). "Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia." In Clauss, J.J. - Johnston, S.I. (ed.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton.
- Kagan, D. (1960). "Corinthian Diplomacy after the Peace of Nicias." *The American Journal of Philology* 81(3):291-310.
- Kagan, D. (1971). "The Outbreak of the Peloponnesian War." Review by: H. D. Westlake. *The Classical Review*, New Series 21 (2):248-250.
- Kerri, J. H. (2008). "Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone." *Classical Philology* 103(1):1-15
- Kinsley, D.R. (1989). *The Goddesses' Mirror: Visions of the Divine from East and West*. Albany.
- Kovacs D. (2008). "And Baby Makes Three: Aegeus' Wife as Mother-to-Be of Theseus in Euripides' Medea." *Classical Philology* 103(3):298-304
- Lambole J.L. (2007). "Connecting Seas Migration and Greek Civilization." In A. K.Isaacs (ed.), *Immigration and emigration in historical perspective*. Pisa.
- Lanza, L. (2003). "Medea, donna-vittima o mostro?" In E. Piccolo e L. Lanza (eds), *Senecio*. Napoli.
- Lape, S. (2010). *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge MA.
- Larson, J.L. (2007). *Ancient Greek Cults: A Guide*. New York.
- Lefkowitz, M. R. (2002). "Predatory Goddesses." *Hesperia* 71(4):325-44.
- Lefkowitz, M.R. (2015). *Euripides and the Gods*. Oxford.

- Lemcke L. (2012). "Was The Peloponnesian War Inevitable After 435 Bce?" *TIRESIAS* 1:7-13.
- Loraux, N. (1981). *L'invention d'Athènes*. Parigi.
- Mastrorarde, D. J. (2010). *The Art of Euripides: Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge MA.
- Mauss M. [1922] (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino.
- Mazzola, E. (2006). *Ecate: solo dea delle donne? La dea nelle testimonianze letterarie dalle origini al III secolo a.C.* Milano
<<http://www.ledonline.it/acme>> accesso 1/3/2016.
- McDermott, E. A. (1985). *Euripides' Medea: The Incarnation of Disorder*. Filadelfia.
- McKenzie N. (2010). *Thucydides' Corinthians: an examination of Corinthian Thucydides' account of the outbreak of the Peloponnesian War*. M.A. Thesis. University of Otago, Dunedin, New Zealand.
- Nimis S. (2007). "Autochthony, Misogyny, and Harmony: Medea 824–45." *Arethusa* 40(3):397-420.
- Nobili, C. (2009). "L'Inno Omerico a Dioniso (Hymn. Hom. VII) e Corinto". *ACME* LXII(3).
- Ogden, D. (2013). *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford.
- Osanna, M. (1993). "Il problema topografico del santuario di Afrodite Urania ad Atene". *ASAtene* 66-67, 1988-89 :77-95.
- Parker, R. (1988). "Myths of early Athens." In Bremmer J. (ed). *Interpretations of Greek mythology*. London.
- Parmeggiani, G. (2016). "Atene e l'epimachia con Corcira (433 a.C.)." *Erga-Logoi* 4(1):29-47 <<http://www.ledonline.it/Erga-Logoi>> accesso 1/3/2016.
- Persky, R. K. (2009). *Kairos: A Cultural History of Time in the Greek Polis*. PhD Dissertation. University of Michigan.
- Pirenne-Delforge, V. (1994). *L'Aphrodite grecque*. Liegi.
- Pirenne-Delforge, V. (2010). "Flourishing Aphrodite: An Overview." In A. C. Smith, S. Pickup (eds), *Brill's Companion to Aphrodite*. Leida.
- Pironti, G. (2005). "Aphrodite dans le domaine d'Arès." *Kernos* <<http://kernos.revues.org/1523>> accesso 1/3/2016.
- Pironti, G. (2005). "Au nom d'Aphrodite : ré/exions sur la Agure et le nom de la déesse née de l'aphros." In N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, and F. Prost (eds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. Rennes.
- Pironti, G. (2010). "Rethinking Aphrodite as a Goddess at Work." In A. C. Smith, S. Pickup (eds), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leida.
- Pironti, G. (2013). "L'Afrodite di Corinto e il 'Mito' della Prostituzione Sacra." In P. Angeli Bernardini (éd.), *Corinto. Luogo di azione e luogo di racconto*. Roma.
- Poole, W. (2002). "Euripides and Sparta." In S. Hodkinson e A. Powell. *The Shadow of Sparta*. London.
- Pritchett W. K. (1974). *The Greek State at War*. Berkeley.
- Rabinowitz N. S. (1993). *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*. Albany.
- Ramelli I., Lucchetta G. A. (2004). *Allegoria: Letà classica*. Milano.
- Rhodes P. J. (1987). "Thucydides on the Causes of the Peloponnesian War." *Hermes* 115(2):154-165.
- Ritter, S. (2001). "Athena in Archaic Corinth: the Creation of an Iconography." In S. Deacy and A. Villing (eds), *Athena in the Classical World*. Leida.
- Rocchetti, L. (1959). "BENDIS". *Enciclopedia dell'Arte Antica*. <<http://www.treccani.it/enciclopedia/>> Accesso 1/3/2016.
- Rossignoli, B. (2004). *L'Adriatico greco: culti e miti minori*. Roma.
- Ruggles C. (2010). "Other forms of astronomy in ancient Greece." In C. Ruggles and M. Cotte (eds), *Heritage Sites of Astronomy and Archaeoastronomy in the context of the UNESCO World Heritage Convention A Thematic Study*. Parigi.
- Saffrey, H.D. (1985). "Aphrodite à Corinthe: Réflexions sur une idée reçue." *Revue Biblique* 92:359-374.
- Sahlins, M. (with . Swift P.). (2011). "Twin-born with greatness. The dual kingship of Sparta." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1(1):63–101.
- Sahlins, M. (1985). *Islands of history*. Chicago.
- Salmon, J.B. (1984). *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.* Oxford.
- Sampson C. M. (2009). *Themis in Sophocles*. PhD. Dissertation. University of Michigan. <<http://hdl.handle.net/2027.42/63633>> accesso 2/4/2016.
- Sanders, G. D.R. (2010). "The Sacred Spring: Landscape and Traditions." In S. Friesen, D. N. Schowalter, J. Walters (eds), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*. Leida.
- Sealy, I. (2016). *The Transformation of Hekate: Evolution of the Goddess from 800 BCE to 400 BCE*. Austin.
- Sear, D.R. (1978). *Greek Coins and Their Values*. Vol. 1: Europe. London.
- Seltman, S. (1933). *Greek Coins: A History of Metallic Currency and Coinage down to the Fall of the Hellenistic Kingdoms*. London.
- Shapiro, H.A. (1993). "From Athena's Owl to the Owl of Athens." In R.M. Rosen and J. Farrell (eds), *Nomodeiktēs: Greek*

- Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ann Arbor.
- Shefton, B. B. (1956). "Medea at Marathon." *Am. Journ. Arch.* 60:159-63.
- Simon, E. (1961). "Medea." Enciclopedia dell' Arte Antica. <[http://www.treccani.it/enciclopedia/medea_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/medea_(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica)/>) accesso 1/3/2016.
- Sloan J. (n.d.). *Peloponnesian War. Xenophon Group International*. <<http://www.xenophon-mil.org/milhist/greece/pelowar.htm>> accesso 1/3/2016.
- Smith, A. C. (2003). "Athenian Political Art from the Fifth and Fourth Centuries BCE: Images of Political Personifications." In C.W. Blackwell (ed.) *Dēmos: Classical Athenian Democracy. The Stoa*. January 18. <http://www.stoa.org/projects/demos/article_personifications?page=all&greekEncoding> accesso 1/3/2016.
- Smith, A. C. (2011). *Polis and Personification in Classical Athenian Art*. Leida.
- Smith, D. R. (2005). "New Evidence for the Identification of Aphrodite on Staters of Corinth." *The Numismatic Chronicle* (1966-) 165:41-43.
- Smith, W. LLD. Wayte, W. (1890). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London.
- Stafford, E. J. (2003). "Themis: Religion and Order in the Archaic Polis." In L.Mitchell, P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*. London.
- Starr, C.G. (1970). *Athenian Coinage 480-449 BC*. Oxford.
- Stoyas Y. (2008). "The coinages of Athens. The Archaeology of the City of Athens." In N. G. Moschonas (ed.), *Archaeology of the City of Athens*, Athens (digital edition). <http://www.eie.gr/archaeologia/En/chapter_more_7.aspx> accesso 3/4/2016.
- Stroud R. (2013). *The Sanctuary of Demeter and Kore: The Inscriptions XVIII.6*. Atene.
- Susanetti, D. (1999). "Tre note a Euripide, tra riproposte e riflessioni (Med. 240, 782; Hipp. 840)." In G. Avezzi (ed.), *DIDASKALIAI. Tradizione e interpretazione del dramma attico*. Padova.
- Tannenbaum, R. F. (1975). "Who Started the Peloponnesian War?" *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 2(4):533-546
- Tarditi G. (1998). *Studi di poesia greca e latina*. Milano.
- Tarditi, G. (1976). "Euripide e il dramma di Medea." In O. Longo (ed.) *Euripide: Letture critiche*. Milano.
- Tedeschi G. (1986). "Review of D. Musti (cur.), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*." *PPol* 19:257-259.
- Tedeschi G. (2010). *Commento alla Medea di Euripide*. Trieste.
- Tritle, L. A. (2010). *A New History of the Peloponnesian War*. Malden.
- Trombetti C. (2006). "Ginnasi come santuari. Il Peloponneso." *Siris* 7:45-69.
- Tucidide, (1971). *La guerra del Peloponneso*. Milano.
- Varenya, D. *Rivista Hellenismo- Elaphebolion* 2789. <https://www.academia.edu/3223101/Rivista_Hellenismo-_Elaphebolion_2789> accesso 3/5/2016.
- Vernant, J.P. (2000). *L'individuo, la morte, l'amore*. Milano.
- Viano, C. (2013). "Aristotele, Eraclito e la forza irresistibile del thumos (22 B 85 DK)" *DoisPontos* 10(2):169-188.
- Villari, E. (2001). *Il morso e il cavaliere: una metafora della temperanza e del dominio di sè*. Genova.
- Villing, A. C. (1997). "Aspects of Athena in the Greek polis. Sparta and Corinth." In A.B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*. London.
- Visconti A. (2014). *Onore, reputazione e diritto penale*. Milano.
- Walling K. (2013). "Thucydides on Policy, strategy and war termination." *Naval War College Review* 66(4):47-85.
- Watson, M. (1999). "The owls of Athena: some comments on owl-skyphoi and their iconography." *Art Journal* 39. National Gallery of Victoria <<http://www.ngv.vic.gov.au/essay/the-owls-of-athena-some-comments-on-owl-skyphoi-and-their-iconography/>> accesso 3/5/2016
- West, M. L. (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.
- Will E. (1955). *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*. Parigi.
- Wyles, R. (2014). "Staging Medea". In D. Stuttard (ed.), *Looking at Medea : essays and a translation of Euripides' tragedy*. London.
- Zacharia K. (2003). *Converging Truths: Euripides' Ion and the Athenian Quest for Self-Definition*. Leida.

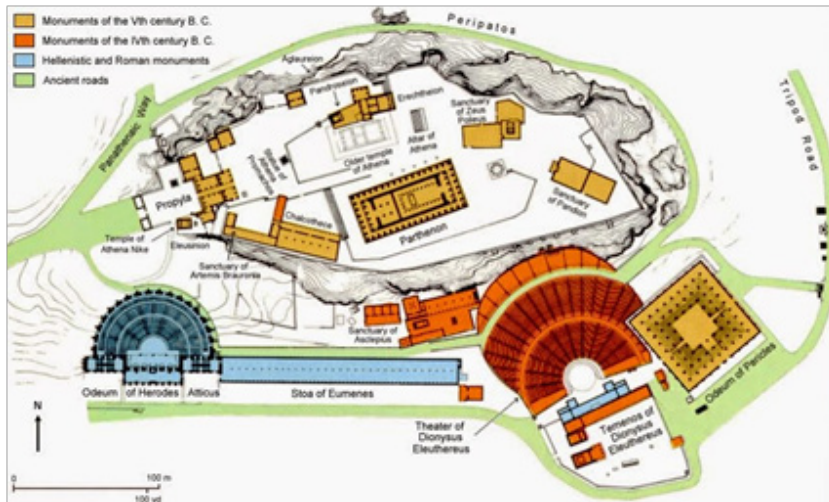


Fig. 1. L'acropoli di Atene con il teatro di Dioniso



Fig. 2 a. Statere corinzio c. 430-415 a.C.;



Fig 2 b. Dracma corinzia 400-338 a.C.



Fig. 3 Tetradracma ateniese 430 a.C.



*Fig. 4. Kylix attica a figure rosse (Bologna PU273Y) dipinta dal Pittore di Kodros (dettaglio).
a. Medea con elmo corinzio; b. Atena con egida.*