# GIORNALE ITALIANO DI FILOLOGIA

## INTERNATIONAL STUDIES OF ANCIENT SOURCES AND THEIR CONTEXTS

65
2013

BREPOLS

© 2013 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved.
No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted,
in any form or by any means, electronic, mechanical,
photocopying, recording, or otherwise,
without prior permission of the publisher.

Cover picture:
Giorgio De Chirico, Les Fils d'Hebdomeros (1926)
Milan, Museo del Novecento e case Museo
© Comune di Milano – Tutti i diritti di legge riservati

D/2013/0095/153

ISBN 978-2-503-54939-2

Printed in the E.U. on acid-free paper

# SOMMARIO

Federico CONDELLO
*Il cane e il fiume: interpretazione di Thgn. 347 sg. (con un* excursus *sulla 'figura d'identificazione')* 5

Luigi FERRERI
*Questione teognidea, questioni di lirica e oralità* 43

Eva ANAGNOSTOU-LAOUTIDES - David KONSTAN
*Apollonius Rhodius, Cyzicus, and the Near East* 117

Claudia FACCHINI TOSI
*Neologismi di* nomina agentis *in* -trix 149

Sonia FRANCISETTI BROLIN
*Gli* Epigoni *di Accio: il fr. XIII (v. 302) Ribbeck* 161

Giuseppe FLAMMINI
*La funzione didascalica di alcune strutture prefatorie del* De rerum natura: *le risorse del* poeta - magister 175

Diskin CLAY
*Some Verse Epistles of Catullus for Georg Luck* 209

Giuseppe RAMIRES
*"In barba" a Virgilio: un problema di interpretazione e traduzione a* Aen. *8, 659* 221

Fabrizio FERACO
*La fortuna di Plauto: l'esempio di Solino* 229

Anna MARANINI - Fabio MARRI
*Riscoperta ed esegesi di classici tra Sei e Settecento. Muratori e Cuper su Paolino da Nola* 247

Francesco CABRAS
*I* Foricoenia *amorosi di Jan Kochanowski. Sull'*imitatio *di Ovidio in Polonia* 275

## RETRACTANDO ATQUE EXPOLIENDO

Eva VALVO
*L'Altro nell'antichità tra ostilità e fascinazione* 311

Patrizia LIVIABELLA FURIANI
*A proposito dell'intervento degli dèi in Erodoto* 319

Rosa MARIA LUCIFORA
*Sulla Medea di Ovidio* 337

David LODESANI
*La geografia di Ammiano* 342

Ida Gilda MASTROROSA
*Girolamo e l'ascetismo muliebre tardoantico: a proposito di un recente studio sul monachesimo femminile* 354

# SULLA MEDEA DI OVIDIO

Commentando il passo nel quale, grazie ai filtri, Medea ringiovanisce Esone, "logorato dagli anni e prossimo a morte" – «*proprior leto fessusque senilibus annis*» –, la Masselli* ritaglia parte di un piú ampio contesto, volto ad illustrare la "carriera" della maga dai suoi esordii argonautici fino alla mirabolante fuga da Atene, dopo il fallito avvelenamento di Teseo, con l'intermezzo del falso ringiovanimento di Pelia, lui pure "greve di vecchiaia" («*gravis ipse senecta*»). La resezione è senza dubbio legittimata dalla centralità, all'interno del "complesso", conferita ai fatti di Esone in grazie della congruenza tra il tema particolare del rinnovamento fisico e quello generale delle Metamorfosi; la *fabula* pone, inoltre, per lo stretto legame con l'opposta vicenda di Pelia e la pertinenza di ambedue all'epilogo argonautico, molti delicati interrogativi, tra i quali quello di una *Quellenforschung* particolarmente ostica, per la rarità delle allusioni e la frammentarietà delle testimonianze che riguardano questo episodio della saga: tra le poche certezze a riguardo, la sua coerenza – e l'averla colta è tra i pregi del lavoro della M. – all'insieme narrativo, ed il ruolo di segnalatore temporale, che l'impresa di Argo assume nel rapporto con altre, che la precedono e seguono nel poema, anche per via della caratterizzazione di "προτόπλοος": "prima nave" Argo è quasi sempre nella poesia latina, con tratto an-apolloniano accolto – ne informa Ovidio stesso – da Varrone Atacino, che, al pari di lui, doveva aver trattato (o solo alluso?) l'episodio della *noverca venenatrix*, antefatto di una sequenza mitologica, finalizzata alla fondazione del regno dei Medi, antenato di quelli Persiano

* Grazia Maria Masselli, *Il vecchio e il serpente: Ovidio, Medea e il ringiovanimento di Esone* (introduzione di Giovanni Cipriani), Bari (Edipuglia) 2009 (224 pp. + bibliografia).

10.1484/J.GIF.1.103453

e, quindi, Partico: fuggiasca da Atene, Medea sarebbe tornata in patria, dove avrebbe re-insediato Eeta sul trono usurpatogli dal fratello Perse. L'implicito rinvio, nel passo ovidiano, a questo αἴτιον si coglie – ritengo – nell'enfasi del retaggio culturale di Atene, della quale Roma si ritiene "erede". In particolare, nel dialogo, nel quale Giasone richiede alla moglie la "cura" miracolosa per il padre, abilmente dissimulato dietro il contrasto (che giustamente per altro la M. fa rilevare) fra tradimento di lei e *pietas erga patrem* di lui, si profila invece il sottinteso della riconciliazione fra padre e figlia[1].

Il lavoro della M. è preceduto da un saggio di Cipriani, che riserva speciale interesse alle implicazioni morali dell'operazione, grazie alla quale la maga guarisce il suocero da quello, che la civiltà classica riteneva (e sostanzialmente è) un male incurabile, vale a dire, dalla vecchiaia; la richiesta di Giasone, che al padre languente si "*allunghi la vita*" a prezzo della propria, rinvia, pur nella sua singolarità, ad una topica di "commissione" del "miracolo", comune a numerosi paradigmi mitologici di "ritorno": per amore – dello sposo, del fratello, del patrono divino, *etc.* – Alcesti, Castore, Aitalide, Ippolito, Semele, e altri ancora, sono ricondotti dagli Inferi. Ora, in una mentalità, che ha elaborato il concetto di "vita media", fissandola intorno ai 70 anni, ed accogliendo con riluttanza, ma con rassegnazione, il corollario della diseguaglianza del tempo personale, è però di non poco rilievo che tutti i redivivi fossero, altrimenti da Esone, *iuniores* o *maxime iuvenes*, e che quindi la morte ne avesse deluso legittime aspettative di vita: all'intervento rianimatore si può guardare, in tali condizioni, come al ripristino di una pienezza bruscamente spezzata da violenza e da fatalità, esso può pertanto esser ritenuto conforme, o almeno non contrario, alla natura ed alla volontà divina[2].

[1] Cfr. *Met.* 6, 719-7, 429: per l'episodio di Esone vv. 159-293, per l'attentato a Teseo vv. 404-429; cito v. 163 e parzialmente v. 299. Per Argo prima nave, vd. 6, 721; per la testimonianza sull'Atacino, vd. *Am.* 1, 15, 21-22. Di questo ed altri caratteri, che, negli *Argonautae*, scoprono aspetti della discontinuità rispetto al poema di Apollonio Rodio e della continuità, invece, con quello Ovidio, discuterò in un lavoro in via di pubblicazione (*Studi sulle Argonautiche di Ovidio*), dove mi soffermerò, tra l'altro, anche su *frg.* 22 C, cui alludo sopra. La cronologia mitologica richiesta dall'attentato a Teseo, se davvero analoga a quella di Ovidio, sarebbe diversa solo leggermente da quella di Apollonio, ma determinante per escludere la funzione esemplare del personaggio di Arianna (non ancora rapita da Teseo e sposa di Bacco) rispetto a quello di Medea.

[2] Per il contrasto di modelli culturali nel dialogo tra marito e moglie, cfr. il commento della M. ai vv. 169-178. Il saggio introduttivo di Cipriani («*Allungare la vita ai genitori*»: *istruzioni per l'uso*) è contenuto alle pp. 5-52 del lavoro. Il concetto di vita media inizia il suo percorso nell'*Iliade*, dove sono

In linea di principio, la richiesta di poter "trasfondere" i propri anni al padre morente merita l'accusa di empietà avanzata da Medea – «*quod ... / excidit ore tuo, coniunx, scelus?*» –, per due ragioni fondamentali: la prima, che la sua messa in pratica porterebbe ad una fine prematura un giovane, a vantaggio di un vecchio; la seconda, che un siffatto dono risulta incompatibile con il patto di "alleanza" stipulato con gli Dèi civici, che rigetta l'oblazione sacrificale, pur volontaria, dell'essere umano in assenza di guerre, calamità naturali, *etc.*: queste effettivamente impongono ad alcune categorie – figli, soldati, sacerdoti – di immolarsi, pagando uno spontaneo tributo di vita, doloroso eppure non sbagliato, perché preteso, appunto, dalle circostanze. Soltanto cosí la logica di "vita per vita" esce dai limiti dell'egoistica individualità, proiettandosi sullo sfondo edificante dello "*unus pro multis*", e conferendo al gesto un preziosissimo valore esemplare: C. segue, dunque, nell'inquietante quadro ovidiano l'interferire tra bio-etiche contrastanti, quella tradizionale, che ha dettato, praticamente, tale situazione, ponendo l'anziano in vetta alla *climax* di risorse societarie, e quella "modernista", che utilitaristicamente tesaurizza il giovane per i potenziali produttivi e riproduttivi, senza i quali non potrebbe esservi stabilità sociale. E c'è, su un piano concomitante, la dialettica di affetti e diritti, ambedue naturali e legittimi, ma reciprocamente avversi, della famiglia d'origine con la nuova. Essa appunto ispira la censura dello "*scelus*" espressa da Medea: censura quanto piú severa, tanto – si badi – piú sorprendente, perché conclamata in nome non già della passione amorosa, bensí di quelle "arti" di Hecate, che la piú banale osservazione scopre invocate a mascherare ipocritamente il processo di "ellenizzazione", realmente subíto dal suo personaggio e, con ciò, la suggestione esercitata dal buon Asclepio: il "travaso" di vita è, infatti, nell'accusa dei Greci massima realizzazione di un nefando sacrificio, "barbarico", se si preferisce "magico", che riporta senz'altro al dominio di Hecate e, quindi, all'arte v e r a di Medea.

È interessante, sotto questo profilo, l'attenzione prestata da C. all'articolarsi delle virtú filiali di Giasone nella vasta enciclopedia dei

frequenti i richiami alla precarietà della vita e all'inevitabilità della *senectus*, ma anche al prestigio sociale che essa reca; è invece l'*Odissea*, che accoglie umori orientali e "sciamanici", a costituire quello che, in sostanza, è l'archetipo primo del passo ovidiano: Laerte, "curato" da Atena con un bagno miracoloso (24, 375-382), tanto piú notevole, in quanto potrebbe derivare da un modello proto-argonautico; si indicano di solito a parallelo, inoltre, il *frg.* 6 B dei Νόστοι, che documenta l'antichità (relativa) del procedimento di cottura utilizzato dalla maga, ed un certo numero di passi drammatici, tutti però allo stato di relitto (tratti ad es. dalle *Rizotomoi* di Sofocle, dalle *Peliades* di Euripide, dalla *Hypothesis* della sua *Medea, et all.*).

*mores*, e del suo in relazione ai paradigmi virgiliani di Enea e, soprattutto, di Iapige: "Enea minore", lui pure offre la vita, in un dono non di morte, però, ma di *servitium*, che dal padre si estende all'intera comunità, simile perciò, benché an-eroico, a quello di Enea. Egli ha scelto la medicina tra le tante "arti" di Apollo, con l'obbiettivo apparentemente modesto, ambiziosissimo di fatto, per giunta moralmente ineccepibile, di "*differre*" la morte al genitore "*depositus*", pervenuto cioè, come Esone, allo stato estremo della debolezza, che prelude al coma. Ottenuti dal Dio i saperi necessari, ha accettato di buon grado, ed anzi ha ricercato, la condizione di «*inglorius*» propria dello scienziato, votandosi, con gratuità e pazienza, alla sua "arte lunga", ed univoca, anche perché "muta": il medico usa della parola, infatti, con proverbiale discrezione, ed applica gesti e farmaci terapeutici, sprezzante di mezzi ambigui, che l'avvicinerebbero alla magia, in altre parole, spezzante dei famigerati *carmina*[3].

Accogliendo tale prospettiva di studio, è inevitabile concludere che Ovidio si ponga in un atteggiamento totalmente diverso da quello di Virgilio circa il rapporto tra scienza e natura e circa la sperimentazione sul vivente; fa bene, perciò, la M. a dubitare della legittimità del definire – come per lo piú si fa – "magia bianca" quella, che si propone di riparare la tempra fisica al punto da ricrearla, giacché, dato per assiomatico che la *senectus* sia νόσος immedicabile, ne segue che contrastarne l'immedicabilità sia empio, e che piamente si possa solo intervenire con palliativi. Ed era esattamente questo che la geriatria antica faceva, accudendo gli anziani come pazienti che lo squilibrio degli umori aveva raffreddato e rinsecchito, ricorrendo quindi a princípi riscaldanti e idratanti – pomate, bagni caldi, massaggi, *etc.* –; di qui, l'attenzione della M. per gli aspetti tecnici di un procedimento solo in parte prodotto dalla fantasia ovidiana, in parte basato sulla soggiacenza della teoria degli umori al paradigma mitologico, e per il convincente "realismo", sotto i tratti favolosi, con cui Ovidio illustra i metodi di raccolta dei farmaci e della loro elaborazione "alchemica", secondo il costume dei ῥιζοτόμοι, professionisti a metà tra maghi e naturalisti.

Meritata sollecitudine, inoltre, la M. mostra per le "antenate" e le "discendenti" di questa Medea ovidiana, espressioni solidali di archetipi prestigiosi, frutto dell'interesse costante all'eroina dalle origini della civiltà poetica greca, fino agli Augustei, e poi oltre in una lunga serie di figure femminili, che testimoniano l'appartenenza ad una *lignée* intellettuale pitagorica e platonica. E concludo con una nota

[3] Cito parzialmente da *Met.* 7, 171-172; per la storia di Iapige, vd. *Aen.* 12, 391-429.

sull'enfasi, che la M. dà appropriatamente nel commento (e nel titolo dello studio) al simbolismo del serpente, segno inequivoco della connotazione "orfica" del racconto ovidiano; per gli Orfici questa bestia è, infatti, l'ipostasi zoomorfa di Tempo, padre di tutto e modello universale di una perenne vece di *conversio*, che trasforma ogni cosa creata, e nel riavvolgersi ciclicamente riavvia il tempo. Ovidio vi si appella, per illustrare le gesta della sua "sciamana", a piú livelli del testo: a livello letterale, ella "rompe le fauci della vipera" ed include tra gli ingredienti del filtro scaglie, membrane, umori di rettili, certamente, ma domina pure il divenire, "serpente" che si riavvolge, a suo comando, su se stesso. E vola inoltre su un carro, trainato da *dracones* alati, che daranno un *faustum omen* alla riuscita del suo *inceptum*, quando, al profumo delle erbe salutari da lei raccolte, mutano pelle: immagine "favolosa", ma dotata di potere di significazione allegorica palese a chi consideri che mutare pelle è simbolo spirituale, è "spogliarsi" e "rivestirsi" per l'anima, essenza divina dell'uomo che, entrando o rientrando in un corpo, gli dà vita[4].

ROSA MARIA LUCIFORA

[4] Cfr. il commento della M. ai vv. 262-284, riguardanti l'ottenimento dei filtri dalle sostanze naturali, ed ai vv. 187-192, attento agli auto-riferimenti elegiaci ed a *Met.* 14, 386-415; ancora, quello ai vv. 220-232, che privilegia i riferimenti ad *Aen.* 4, 504-521, 6, 236-268, *etc.*; per il simbolismo dei serpenti, infine, vd. *Met.* 7, 218-219, 203, 236-237, 272-273, 292, *etc.*, e le osservazioni della M. *ad ll.* Vd. *et* il mio: *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012, pp. 98-99.