

# Micrologus

Journal of the SISMEL  
(Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino)

*Scientific editor:* Agostino Paravicini Bagliani (SISMEL, Firenze)

## ADVISORY BOARD

Bernard Andenmatten (*Lausanne*), Jean-Patrice Boudet (*Paris*), Charles Burnett (*London*), Jacques Chiffolleau (*Avignon*), Chiara Crisciani (*Pavia*), Paolo Galluzzi (*Firenze*), Tullio Gregory (*Roma*), Ruedi Imbach (*Lausanne*), Danielle Jacquart (*Paris*), Michael McVaugh (*Chapel Hill, NC, USA*), Piero Morpurgo (*Vicenza*), Michel Pastoureau (*Paris*), Michela Pereira (*SISMEL*), Francesco Santi (*Cassino*), Jean-Claude Schmitt (*Paris*), Giacinta Spinosa (*Roma*), Giorgio Stabile (*Roma*), Jean-Yves Tilliette (*Genève*), Baudouin Van den Abeele (*Bruxelles-Louvain-la-Neuve*), Jean Wirth (*Maisons-Laffitte*)

ISSN 1123-2560

Volume stampato con un contributo  
dell'Ente Parco Nazionale del Gargano  
Monte Sant'Angelo (Foggia)

Parco Nazionale del  
**Gargano**  
100% naturale.



Micrologus is a peer-reviewed journal

# Micrologus

*Nature, Sciences and Medieval Societies*

XXIII · 2015

Ἄγγελος - Angelus

From the Antiquity to the Middle Ages



FIRENZE

SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO

All manuscripts, books and off-prints should be mailed to the  
SISMEL, Via Montebello 7 – I-50123 Firenze  
tel. +39.055.2048501/2049749 – fax +39.055.2302852  
e-mail: segreteria.sismel@sismelfirenze.it / agostino.paravicini@unil.ch  
<http://www.sismelfirenze.it>

*Layout:* Giorgio Grillo  
*Editing:* Silvia Agnoletti

#### ORDERS AND SUBSCRIPTIONS

SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO  
c.p. 90 I-50023 Tavarnuzze-Firenze  
phone +39.055.237.45.37 · fax +39.055.237.34.54  
[galluzzo@sismel.it](mailto:galluzzo@sismel.it) · [order@sismel.it](mailto:order@sismel.it)  
[www.sismel.it](http://www.sismel.it)

All articles of *Micrologus* are available online: [www.mirabileweb.it](http://www.mirabileweb.it)

*Editor:* Agostino Paravicini Bagliani (Firenze)

© 2015 – SISMEL – EDIZIONI DEL GALLUZZO

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 the prior permission of the publisher

## CONTENTS

### ΑΓΓΕΛΟΣ-ANGELUS

#### FROM THE ANTIQUITY TO THE MIDDLE AGES

- 3 Vito Sivo, *Introduzione*
- 13 Guido Avezzù, *Mediazioni angeliche nella tragedia attica*
- 33 Matteo Pellegrino, *La voce 'narrativa' sulla scena tragica greca del V sec. a. C.*
- 41 Francesco De Martino, *L'ἄγγελος e i suoi media*
- 59 Rosa Maria Lucifora, *Medea smemorata e l'annuncio di Argo: ovvero delitto e castigo nel νόστος argonautico*
- 79 Emanuele Coccia, *Massa e potere. Lo statuto della divinità nell'angelo cristiano*
- 109 Francesca Sivo, *I colori degli angeli*
- 193 Sandra Isetta, *La guerra in cielo: angeli alleati dei santi*
- 211 Maria Veronese, «*Quia et homines angeli*». *Uomini «angeli» nella riflessione dei Padri*
- 231 Edoardo Ferrarini, *Gli angeli e gli eremiti*
- 249 Philippe Faure, *Le quatrième archange Uriel dans l'occident médiéval. Éléments pour l'histoire d'un insaisissable proscrit*
- 289 Lucia M. M. Olivieri, *L'Angelus nelle Vitae Sanctorum Hiberniae*
- 307 Ada Campione, *Angeli nell'agiografia di area italo meridionale*

## CONTENTS

---

- 333 Francesco Santi, *Ildegarde di Bingen e gli angeli*
- 351 Edoardo D'Angelo, *Angeli e Diavoli alle Crociate*
- 365 Agostino Paravicini Bagliani, «*Papa maior est angelis*». *Intorno ad una dottrina culmine della plenitudo potestatis del papa*
- 409 Nicole Bériou, *La figure de l'ange dans l'imaginaire du XIII<sup>e</sup> siècle, révélée à la lumière de la prédication*
- 427 Tiziana Suarez-Nani, *De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement*
- 445 Barbara Faes, *Fondamenti teologici intorno agli angeli custodi. La riflessione di Bonaventura da Bagnoregio*
- 463 Raffaele Argenziano, *I compagni di viaggio Tobia e Raffaele. Alcune precisazioni sull'iconografia di Raffaele 'arcangelo' come protettore e taumaturgo*
- 487 Livia Semerari, *I voli degli angeli nell'arte contemporanea*

## INDICI

- 507 *Indice dei nomi di persona e di luogo, a cura di Agostino Paravicini Bagliani*
- 529 *Indice dei manoscritti, a cura di Agostino Paravicini Bagliani*

Rosa Maria Lucifora

MEDEA SMEMORATA E L'ANNUNCIO DI ARGO:  
OVVERO DELITTO E CASTIGO NEL  
ΝÓΣΤΟΣ ARGONAUTICO

Se il nome di «angeli» deriva da quello degli ἄγγελοι, «messaggeri» nella vita politica e nella *fictio* letteraria della Grecia antica, le loro funzioni sono espletate nella civiltà classica da dèi specializzati, che portano agli uomini esortazioni, ammonimenti, annunci, al di fuori del quadro oracolare. Hermes è patrono ufficiale di questa forma 'paranormale' di comunicazione, che si svolge nell'ambito di sogni e apparizioni, di rado però la esercita di persona: più spesso essa è delegata a Iride, a Sonno e alla schiera dei Sogni, ad eroi o a defunti, alle Ninfe. Del resto, il mittente dei messaggi non è Hermes stesso, ma altra divinità superiore, soprattutto Zeus, sovrano e padre, sempre più decisamente «operatore della giustizia», arbitro supremo nella «civiltà della colpa». Ed è emblematico, sotto questo profilo, che la letteratura classica rappresenti il pervenire agli uomini di tali «ambascerie» secondo una convenzione non dissimile da quella biblica: gli angeli, «esseri spirituali il cui compito è servire» — «λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα», visitano da parte di Dio gli uomini, guidandoli sulla retta via talvolta in metafora, talaltra alla lettera, «a che essi ereditino la salvezza» — «διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτείαν»<sup>1</sup>.

1. Alludo *supra* al celebre libro (più volte e in più lingue ripubblicato) di E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1997, nella fattispecie a «Dalla civiltà di vergogna alla civiltà della colpa», 71-108, e cito da *Hebr.* 1, 14. Per i demoni quali mediatori tra gli uomini e gli Dèi, la loro classificazione e definizione, resta fondamentale A. Bouché Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Darmstadt 1974. Dei molti paralleli biblici possibili indico qui, *exempli gratia*, quello dell'angelo che scorta gli Ebrei nel viaggio verso la Terra Promessa (*Es.* 23, 20; 32, 34, 33, 22, etc.), ed alcuni neotestamentari indico *infra*, n. 19. Delle *Heroïdes* riporto il testo secondo Ovide, *Les Héroides*, H. Bornecque trad., Paris 1928, salvo per *complexos* di 12, 121, *lectio dei codices recentiores*, preferendo quella degli

E guidare sulla retta via, letteralmente, è servizio reso agli Argonauti da Argo: non certo un veicolo qualsiasi, giacché fu fabbricata con l'assistenza di Atena, o da Atena stessa<sup>2</sup>, e la sua polena è non legno del Pelio, bensì quercia di Dodona: alberga dunque nello scafo una ninfa profetica, che la dea saggia volle compagna e «custode» all'equipaggio dei giovani eletti, e che a premio delle fatiche affrontate durante la missione avrà in sorte il catasterisma. Nel poema di Valerio, ella appare in sogno a Giasone in sembiante virginale e splendente di luce, annunciandogli la protezione di Giove: sebbene all'origine dell'impresa vi sia l'insidioso ordine di Pelia, pure, il vello d'oro è il manto dell'ariete che, sottratto Frisso alla *noverca*, lo condusse sano e salvo in Colchide, e che qui *sua sponte* si fece immolare al dio. In tale prospettiva, la spedizione si mostra quale autentica «sainte Quête»<sup>3</sup>.

*antiquiores, compressos*, avvalorata dalla traduzione di Planude: cf. P. Ovidi Nasonis *Heroides with Greek Translation of Planudes*, A. Palmer trad., Oxford 1898, 221.

2. Cf. Apoll., *Arg.* 1, 18-20, 109-114, ed il commento di F. Vian, *Apollonios de Rhodes, Argonautiques*, Paris 2002, I, 74-75; cf. *et Antim.* 69 M. Del νόστος ovidiano di Argo, e della sua conformità a un modello estraneo ad Apollonio, ho discusso in R. M. Lucifora, «Ritorni argonautici in Ovidio: morte di Absirto», in *La cultura letteraria ellenistica: persistenza, innovazione, tradizione*. Atti del convegno, a c. di R. Pretagostini, Roma 2007, 141-57, analizzando *Tristia* 3, 9 (vv. 7-8): l'elegia dà notevole contributo al riconoscimento di un paradigma mitologico partecipe di una sorta di *orphicus consensus*, come quelli di Seneca, Valerio Flacco, Claudiano, e ovviamente dello Pseudo-Orfeo (cf. F. Vian, *Argonautiques Orphiques*, Paris 1987, 22-28): uno dei tratti fondamentali ne è la qualifica di πρωτόπλοος per Argo. Che il poema di Apollonio abbia un ruolo di modello «tirannico» nella tradizione latina del mito di Argo è stato messo in dubbio anche da R. Hunter, «Εἰς ἔτος ἐξ ἔτους γλυκερώτεροι. The Argonautica after H. Fränkel», in *La letteratura ellenistica. Problemi e prospettive di ricerca*. Atti del convegno internazionale, Università di Roma «Tor Vergata», Roma 29-30 aprile 1997, a c. di R. Pretagostini, Roma 2000, 63-78.

3. Per il catasterisma della ninfa-nave alla conclusione dell'impresa, cf. Ps.-Erath. *Catast.* 35; Arat. *Phaen.* 342 ss.; Hygin. *Fab.* 14, *et all.*, ma soprattutto ci interessa Val., *Arg.* 1, 1-4. Il sogno di Giasone e la partenza con il *placet* di Giove, *ibid.* 300-10, 245-49; l'antefatto del mito *ibid.* 40-66, 278-93. Alla concezione senecana, che il varco delle Ciane sia contro le leggi di natura (cf. *Med.* 335-36), e le disgrazie subite dai sacrileghi siano una meritata conseguenza, si contrappone dunque questa di Valerio: in *Arg.* 1, 245 ss. si asserisce che Giove protegge l'impresa perché ciò consentirà le relazioni tra tutti i popoli, da lui creati e abitatori di un mondo interamente suo. Che tale fosse la considerazione dell'impresa per Ovidio e, generalmente per la sua epoca, provano *Met.* 7, 1-5, *Trist.* 1, 4, 25 ss., etc.; v. *et Prop.* 3, 22, 11-14. La benevolenza divina è motivo anche di Apoll., *Arg.* 1, 5-17, 242-59, 1146-48, *ibid.* 518-19; v. *et Pind. Pyth.* 4, 199-200.

Tuttavia, quando Medea, sola o con Giasone, o ambedue con tutti gli altri, uccidono il figlio di Eeta, il μίαισμα del delitto attira su di loro una maledizione, e questa ostacoli al rimpatrio: fatidica come si addice alla propria origine, la ninfa-nave ne avvisa ed impone — come vedremo — la tappa presso Circe per un rito purificatore. Eppure, anche in sèguito gli ostacoli persistono, e sembra persistere l'ira del Dio: Apollonio non esita ad anticipare le nefaste conseguenze che il fratricidio avrà sul futuro della coppia. Asserisce, infatti, che un'Erinni la seguirà, in agguato fino al momento opportuno, e lascia capire quale questo momento opportuno sia: Apsirto è caduto a causa di Eros, «μέγα πῆμα», che il poeta implora in un celebre σχεθλιασμός di non mostrarsi a lui tale, quale si era mostrato a Medea, ma piuttosto ai figli dei nemici. Con ciò si riferisce analogicamente alla condizione della vittima, figlio del padre di Medea, ma anche — è chiaro — ai figli della coppia, preannunciando la strage di Corinto in un'ottica non inusitata di «legge del taglione». Ed è interessante che, officiata la cerimonia dei καθαρμοί, Circe scacci Medea in fretta, e perché troppo ne esecra il delitto parentale, e perché intende che la collera di Zeus non è davvero stornata. Negli *Argonautica Orphica* è condiviso l'assunto che Apsirto cada «per causa di Eros generatore di liti» — «ὕπ' ἔρωτος ἐρικλυτοῦ» — ed alla nave, di nuovo, spetta di avvisare la compagnia riguardo l'Erinni e indirizzarla in Occidente, da Circe che, con chiaroveggenza più acuta di quella del suo «doppio», immediatamente ravvisa la nipote e la commiserà, ma ancora la scaccia, delegando a Orfeo la celebrazione dei καθαρμοί: del resto, nel suo racconto «autografo» lo Pseudo-Orfeo si presenta come il ministro di Dioniso, come lo scopritore e il maestro dei «lavacri» rituali, dunque, ma non di meno sa di esser correo con i compagni, impuro<sup>4</sup>. Magari sarà banale, non però inutile, sot-

4. L'episodio di Circe in Apoll., *Arg.* 4, 662-752; del rituale officiato ai vv. 698-718, Vian (Apollonios de Rhodes, III, 101) rilevava il carattere orfico, e così prima S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Tübingen 1915, 436-37, che basandosi su una serie di tratti comuni aveva ipotizzato il modello di Aesch., *Eumen.* 107, 295-97, et all. (v. *infra* 9, et 14, dove accenno all'ottica di compensazione cui la tragedia di Seneca subordina la morte dei figli). Per lo scongiuro di Eros funesto, e per l'Erinni in agguato, Apoll., *Arg.* 4, 475-80. Cf. inoltre A. O. 1024-43 per l'imboscata, lo sdegno di Zeus a causa del delitto, e l'inversione delle correnti del Fasi: il motivo dell'Erinni ai vv. 1162, 1175. Cito da v. 1030, e alludo a vv. 1207-49. Per l'eco (non saprei se diretta) dello σχεθλιασμός apolloniano nella poesia latina, cf. Catull., *Carm.* 64, 95ss., Verg., *Ecl.* 8, 47-48, *Aen.* 4, 412, Prop. 2, 34, 5-6.



tolineare che tratti «orfici» caratterizzano non solo quello del poemetto, ma già quello di Apollonio, e ancora il racconto di Ovidio, per quanto questi si distacchi sovente nei *Realien* dall'Alessandrino; del resto non sorprende, dato che l'influsso della cultura «orfica» si riconosce per più versi nella letteratura augustea, determinando la ricorrenza di un *topos* che definirei del «purificatore purificato»: Aristeo, inventore del sacrificio purificatore di Ceos e liberato grazie al responso di Proteo dell'assassinio involontario di Euridice ne è, senza dubbio, il più eloquente paradigma. Nel poema di Apollonio, esso riguarda gli stessi Medea ed Orfeo – certo – ed altri «indovini» – Mopso, Idmone – ed è enfatizzato nella presentazione di un altro vate, guarda caso congiunto di Bacco, Fineo che ha violato – e meglio lo vedremo – una fondamentale regola della divinazione. Ed è particolarmente importante che lo *status* della protagonista delle *Metamorfosi* sia oggetto di una specifica agnizione orfico-bacchica: il lungo incantesimo, nel cui corso Esone è ringiovanito, risulta «spettacolo ammirato» dal padre Libero (Dioniso Eleusino), che lo commissiona con successo per le sue Nutrici; non a caso, perciò, il racconto si conclude con un «rito bacchico» – *bacchantum ritu*. Ed ἀγύρτης orfico-bacchica era, a ben guardare, la Circe di Apollonio, alle cui competenze di incantatrice è concesso minimo spazio, mentre quelle di veggente sono enfatizzate e subordinate a una funzione purificatrice: avvertita da una visione del rischio di contaminarsi con la «collega» in arrivo, ne rifugge – l'abbiamo visto – il contatto. Certo, la profezia non è il primo effetto della possessione teletica, ne è un effetto importante però, e tanto più che per gli Orfici Dioniso, il dio dei misteri, e l'entusiastico Apollo sono due volti dello stesso dio: per ben due volte nella *Pharsalia*, in passi estremamente ricchi di «memoria» delle Sibille augustee, si attribuiscono *performances* menadiche a profetesse, e se una è una matrona qualsiasi, l'altra è la Pizia in persona. È molto probabile, insomma, che Medea «epica» di Ovidio valga a comprovare la presenza nell'epos latino di un archetipo femminile «dionisiaco», ricco, versatile, di lunga fortuna<sup>5</sup>.

5. Il motivo del purificatore purificato in *Arg.* 2, 261-69, *A. O.* 1230-33, 1363-73; in merito cf. R. M. Lucifora, *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012, dove (82-83, 184-86, 201-11) discutevo di Orfeo contaminato dal delitto di Medea, di Fineo, e di Aristeo in *Georg.* 4, 530-58. Cf. *et* 43-70, per l'ampiezza in *Met.* 7, 182-299 (da cui cito v. 258) delle facoltà sciamaniche di Medea, modellata su un archetipo più ricco di quello

Pindaro affida a Medea un importante oracolo: la «regina dei Colchi» è, per lui, lucida profetessa, «voce immortale» – «ἀθάνατον στόμα»: Pindaro non è l'unico testimone di questa facoltà o della divinità di Medea, tuttavia è praticamente l'ultimo ad usarne nel contesto di un mito a lieto fine e non come strumento di ironia tragica. La profezia è in effetti dote congeniale all'archetipo «sciamanico» dal quale si generano le figure letterarie di Medea, dote antica, come s'intuisce anche dalla «parentela» con Circe, d'altra parte, era fatalmente destinata ad oscurarsi nella cupa metamorfosi del mito, per quanto mai del tutto perduta: Apollonio la mantiene in sogni allegorici dalla prospettiva rigorosamente «egocentrica», e Ovidio – se non mi sbaglio – le dà parte notevole nella *summa* argonautica delle *Metamorfosi*<sup>6</sup>: la sua eroina «immagina», o dovrei meglio dire «prevede», un νόστος perfettamente attendibile se si rinuncia a rapportarlo costantemente a quello di Apollonio, e se ne ipotizza uno analogo semmai a quello degli *Argonautica Orphica*, che contamina Apollonio con un'altra fonte. Tale «profezia» è stata assai spesso fraintesa a causa di alcune omissioni, pure, sarebbe utile considerare che un precedente di reticenza poteva essere trovato nell'*Odissea*, dove Circe annunciava a Odisseo molte peripezie del ritorno, non tutte però. C'è inoltre una convenzione letteraria dell'oracolo, alla

apolloniano, e più apertamente «eleusino»: in merito, cf. A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va – nu – pieds et la sorcière*, Paris 1994 (Verité des mythes), 49-53. Per il sogno di Circe, cf. Apoll., *Arg.* 4, 663-69: la maga aveva veduto un incendio divorare i suoi filtri, allegoria della «vampa» di peccato che divorava la «Circe altra» in arrivo. Della primitiva veggenza di Medea e dell'affinità con Circe, del permanere parziale e del perpetuarsi di questa dote in termini di sempre più forte egocentrismo nelle «metamorfosi» letterarie dell'eroina ho discusso in «Da Medea a Carite: sogni di eroine rapite», in *Medea. Teatro e Comunicazione*. Atti del convegno internazionale di studi e ricerca, Foggia 15-18 Settembre 2004, a c. di F. De Martino, Bari 2006 (*Kleos* 11), 331-50. V. Lucan., *Phars.* 1, 673 ss., 5, 161-236, per vaticinii «furenti» pronunciati, rispettivamente, da una matrona invasata e dalla Pizia. Sulla teocrasia con Apollo (e con Zeus) nella figura di Bacco, centrale nei misteri orfici, v. M. L. West, *I poemi orfici*, a c. di M. Tortorelli Ghidini, Napoli 1993, 106-8, 161-85, 243-44, etc.; v. et il mio *Una vita meravigliosa*, 16, 20-21, 137-40, et passim.

6. Pindaro loda la profezia infallibile di Medea in *Pyth.* 4, 10-13 (cito da v. 12), dove la dice anche «regina dei Colchi», verisimilmente secondo la tradizione che sarebbe stata eponima e fondatrice dell'Impero medo, per cui cf. et Varro Atac. *frg.* 22 C (= Prob. *ad Georg.* 2, 126); sugli antichi legami con gli oracoli di Tesprozia e persino di Delfi, cf. Moreau, *Le mythe*, 77-78, 112-14, et passim.

quale si erano adeguati il discorso profetico di Eleno nell'*Eneide* e quello apolloniano di Fineo, «angelo» esplicito delle Ciane, ma riottoso sul mutamento di rotta nel ritorno, appunto. Questo, ed inoltre il κατὰ λεπτόν dell'impianto narrativo, secondo me bastano a spiegare l'incompletezza delle informazioni contenute nel discorso di Medea, lasciandone intuire la conformità a un cliché e l'accettazione di una sorta di «concorrenza» con altri personaggi che, compagni nell'ampio orizzonte della saga argonautica, in grazie del loro statuto vaticinante si facevano latori, nelle varie redazioni, dei più vari annunci: tra questi è Argo stessa, in diretto contatto con Zeus dicemmo; suo è il *munus* di proclamare la protezione del Dio, ma anche di annunciarne la collera per il fratricidio; questa è la più importante sua ἀγγελία e non solo per la ricaduta pratica: infatti, imponendo la tappa presso Circe tramuta in penitenza la ἀμπλακία iniziata come esplorazione civilizzatrice<sup>7</sup>.

Il mito argonautico di Ovidio mostra chiaramente, a dispetto di radicati luoghi comuni, la recezione di fonti altre da Apollonio; con questo egli concorda sugli straordinari poteri di Medea, ampliandone addirittura la gamma, e tuttavia inasprisce il giudizio morale su di lei, negandole ogni attenuante: è lussuria la passione che la spinse a concedersi a Giasone facendola assassina dei più cari congiunti. Essa la rese vittima di una maligna possessione «furiale», che le suscita affetti sfrenati, donde i *mala facinora*: non v'è dubbio che il quadro prelude alla connotazione anti-sapientziale della *Medea* senecana<sup>8</sup>. Anche per ciò un altro luogo comune mi pare che nelle *Metamorfosi* sia presupposto un mito senza fratricidio: invece ritengo che,

7. Per il carattere profetico del monologo di Medea nelle *Metamorfosi*, v. ancora *infra*, 67 s.; la profezia di Circe, nella quale sono taciuti, notoriamente, il naufragio e la morte dei compagni, in *Od.* 12, 33-141; quella di Fineo, in *Apol.*, *Arg.* 2, 301-426. L'oracolo di Eleno in *Aen.* 3, 369-462, conferma (vv. 377-80) il divieto di esaustività nel responso; l'oracolo di Proteo ad Aristeo, in *Georg.* 4, 453-527 presenta esso pure analogie, per lo scopo espiatorio della consultazione.

8. Sulla protagonista della *Medea* di Seneca quale anti-sapiente soggiogata da passioni incontrollate è ricchissima la bibliografia, mi limito a ricordare E. Lefèvre, «La Medea di Seneca: negazione del "sapiente" stoico?», in *Seneca e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998, a c. di P. G. Parroni, Roma, Salerno 2000 (Biblioteca di filologia e critica, 6), 395-416, e G. Rizzelli, «Dinamiche passionali e responsabilità. La "Medea" di Seneca», in *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, a c. di E. Cantarella e L. Gagliardi, Milano 2007, 241-67.

come al solito, ne sia determinato il dirottamento verso l'Italia, e che occorra ammettere nel silenzio a riguardo un segno non di innocenza, ma di ipocrisia o, magari, un «normale» vuoto profetico. Per capire quale sia l'opinione di Ovidio sul gesto di Medea, richiame-  
rei un passo dei *Fasti*, nel quale si denuncia l'inadeguatezza dell'acqua lustrale nel «lavacro» delle colpe di sangue: «ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis / fluminea tolli posse putatis aqua!» (*Fast.* 2, 45-46). Un concetto tale è anche altrove nel *corpus ovidianum*, segnalando l'adesione a un sistema etico compatibile con una marca orfica del mito: il perdono dei peccati procede non da sacrifici e riti, ma dalla μετάνοια<sup>9</sup>. Se è mancata, è ovvio che Medea rimanga impura a dispetto di ogni cerimonia e che possa concepire nuove passioni «infernali» e nuovi delitti: il nome di lei figura tra gli *exempla* del cataloghetto con cui poco dopo Ovidio illustra il proprio enunciato, accanto a quello di altri che commisero delitti parentali e se ne fecero formalmente purificare, ma anche così non espiarono, incorrendo quindi in ulteriori tragicità. Si può affermare che Apollo, se postula per la sua eroina un *post-mortem* beato inadatto a una madre assassina, penserà inevitabilmente ad un'altra, autentica, purificazione, e verisimilmente a quella eleusina, che si opera tradizionalmente in Atene, passando per il ravvedimento: non è un caso che la purificazione di Circe, inefficace per le ragioni suddette, pure, sia operata in una sceneggiatura orfico-eleusina, nella quale si è ravvisato il modello delle *Eumenidi* eschilee. Non si sarà lontani dal vero perciò riconoscendo in quest'inopinata conclusione uno tra i tanti indizi della «nostalgia» con la quale il dotto autore ricorda al non men dotto lettore la Medea buona del mito più antico. È a causa

9. Che in *Fast.* 2, 35 ss. Ovidio rifiuti valore non in generale alle purificazioni, ma alle purificazioni senza pentimento, è coerente con una morale da «civiltà della colpa», influenzata da credenze misteriche. Il suo catalogo (vv. 39-44) comprende Patroclo, Peleo, Alcmeone e Medea appunto, che immeritatamente il «credulo» Egeo soccorse dopo la fuga da Corinto: «vectam frenatis per inane draconibus Aegeus / credulus immerita Phasida fovit ope» (vv. 41-42). In effetti, la purificazione in Atene sarà quella eleusina (v. n. successiva), che d'altro canto, se l'assassina non si è pentita, è del tutto inutile: deludenti le note di M. Robinson, *Ovid Fasti Book 2*, Oxford 2011, 80-85; Ovide, *Les Fastes*, éd. R. Schilling, Paris 1993 (Collection des universités de France), I, 118-19; v. invece Publius Ovidius Naso, *Die Fasten*, F. Bömer (hrsg.), Heidelberg 1958, II, 82-83, che richiama a paralleli *Her.* 20, 183-84 e altri *loci* ovidiani, virgiliani, ciceroniani, etc. Cf. *Met.* 7, 402-3 per la colpevole *credulitas* di Egeo, che lo accomuna a Medea in *Her.* 12<sup>a</sup> (qui, 14).

dell'evoluzione (o meglio dell'involuzione) della sua parabola mitografica – ribadisco – che l'eroina subisce la perdita pressoché totale dell'onniscienza; ed è probabilmente per questo che, con ricorso a un *topos* di lunga fortuna narrativa, Apollonio accoglie nel racconto molte voci che possono supplire al tacitarsi della sua: in altre parole, molti «profeti» – Mopso, Idmone, Orfeo – che rimedino alla sua «cecità» ed alla sua mancanza di *sapientia*, soprattutto. Argo è la principale e la più saggia di tali «vicari» e, forse, il fatto che sia la più antica può far pensare che, nel suo caso, parlare di «vicarietà» sarebbe poco opportuno. Considerare tale stato di cose può aiutare non dico a risolvere l'*impasse* della rotta nel λόγος ovidiano, ma certamente a chiarire che non è frutto della disattenzione, o se si preferisce della «smemoratezza» del poeta, ma della sua coscienza di un conflitto tra differenti redazioni del mito<sup>10</sup>.

Nell'*Her.* 12<sup>a</sup>, la scrivente ricorda di aver massacrato il fratellino *sua manu*: la natura del testo, una lettera antecedente gli eventi, esclude ovviamente menzione aperta della morte dei figli, allusa però in *explicit* con il sinistro cenno «a qualcosa di maggiore». Al contrario, nelle *Metamorfosi*, il delitto corinzio è esposto a voce autoriale, l'altro – abbiamo visto – è taciuto, ma che ve ne sia il sottinteso fanno credere la diversione italica del viaggio e una significativa ottica di *gradatio* nella quale Medea dispone i propri atti futuri, anticipando in modo criptico quella, molto celebre, dei delitti nella tra-

10. Per Medea ai Campi Beati, cf. Apoll. *Arg.* 4, 814-15, a riguardo delle implicazioni eleusine della parabola, cf. Moreau, *Le mythe*, 60, 101-16, etc. Ricordo poi A. Arcellaschi, *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Roma 1990, (Collection de l'École française de Rome, 132), di notevole rilevanza per l'attenzione alle idee filosofiche e politiche, nonché ai materiali letterari, che dalla cultura repubblicana transitano in quella augustea nella trascrizione di questo mito. Cf. 43-44, 55-59, sul quesito di una seconda *Medea* enniana e la possibilità che la venuta in Atene fosse finalizzata alle purificazioni eleusine: cf. 226-29, 301-10, 403, *et passim*, sul retaggio orfico-pitagorico che, probabilmente tramite l'Atacino giunge a Virgilio e a Ovidio, e tramite questi e tramite Seneca al Tardo-Antico e al Medioevo. Sulla vasta circolazione di poesia orfica a Roma in quest'epoca, cf. West, *I poemi*, 133-35, 226-27, etc. Infine, per il meccanismo di colpa e pena, le attese per l'Aldilà, le influenze misteriche nel riformarsi della morale, cf. K. Latte, «Schuld und Sünde in der griechischer Religion», in *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, O. Gigon, W. Buchwald, W. Kunkel (hrsg.), München 1968, 1-35. Non è inutile sottolineare che lo παραγγυός di Pelia, per quanto truce, non va a rigore imputato a Medea come delitto, ma è piuttosto un'esecuzione comandata da Hera (v. Apoll., *Arg.* 3, 62-3, 4, 242-43, *A. O.* 1312-13, *et all.*).

gedia senecana: la *virgo* fraticida resta al di sotto della *mater* nella sanguinarietà, mentre il secondo e più feroce assassinio è contrappasso al primo<sup>11</sup>. Ne fu causa il «massimo Dio» dal quale la protagonista si sente posseduta: «*maximus intra me deus est. non magna relinquam, / magna sequar [...]*» (*Met.* 7, 55-56). È superfluo precisare che per effetto del complicato processo di teocrazia della *religio* orfica Eros potrebbe esser davvero «massimo Dio», in quanto ipostasi di Dioniso stesso, quindi di Apollo, dio della profezia; d'altronde nella teoria platonica Eros, demone superiore, è patrono di una «santa follia» che può dare «presentimento», benché suo primo compito sia ispirare «grandi cose»: ed appunto a «grandi cose», lasciando dietro di sé le «piccole», è ispirata Medea. A chi conosca il sèguito della storia, non sfugge che qui può celarsi – ahimè – lo *σπαραγμός* del fratello<sup>12</sup>.

Alla possessione del «massimo Dio» è apertamente imputato il fraticidio dalla «mittente» dell'*Herois* 12<sup>a</sup>, che non manifesta indulgenza verso sé stessa, ma si mostra concorde con il proprio «doppio» epico nell'auto-condanna. Ora, se più volte risuonano nel *corpus ovi-*

11. Per l'atteggiamento di auto-condanna della Medea epica di Ovidio, cf. *infra*. Il fraticidio, immancabilmente di sua mano, è menzionato in *Her.* 6, 128-29, *Trist.* 3, 9, 26-32, etc.: ciò mi incoraggiò in «Ritorni», 150-51, a ritenere *non magna* espressione di un tabù fatico del tipo di: «*quod facere ausa mea est, non audet scribere dextra; / sic ego, sed tecum, dilaceranda fui*» (*Her.* 12, 116-17). Nel prologo della tragedia senecana la protagonista, commemorando il delitto secondo la variante (ovidiana, ma anche euripidea) dello *σπαραγμός* infantile, esclama: «*haec virgo feci; gravior exurgat dolor: / maiora iam me scelera post partus decent*» (*Med.* 49-50), con *κλιμαξ* percepibile, forse, anche in: «*nescio quid certe mens mea maius agit*» (*Her.* 12, 212); subito prima si allude alla condizione di invasamento: «*viderit ista deus, qui nunc mea pectora versat*» (v. 211), per cui cf. *et il frg.* 2 della *Medea* ovidiana. Una convergenza si nota anche nel tentativo di vendetta armata da parte di Giasone, cf. *Met.* 7, 395-96, Sen., *Med.* 978-81, 996-97.

12. Per la labilità di confini tra la «santa follia» d'amore e la possessione furiale, sono importantissime le riflessioni di Dodds, *I Greci*, in part. «I divini doni della pazzia», 109-47: la santità della «malattia» si accerta ove i «doni» ne siano riconoscibili come tali non solo da parte del «folle», ma di un gruppo o dall'intera comunità. Esempio del fraintendimento del personaggio ovidiano nella sua speciale condizione di «follia», U. Auhagen, «*Medea zwischen Ratio und Ratlosigkeit. Monologe bei Valerius Flaccus und Ovid (Met. 7, 11-71)*», in *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus. Ratis omnia vincet*, III, F. Spaltenstein (hrsg.), München 2004 (Zetemata, 120), 91-103, espressione di un assioma critico che scorge nel passo una fantasticheria di *puella simplex*. Per Eros come divinità primigenia e ipostasi del Dioniso orfico, v. West, *I poemi*, 83, 120, 210-13, *et passim*.

*dianum* accusate di sanguinarietà e lussuria contro Medea, generalmente ciò avviene da altri «punti di vista», è però topica la strategia di connotazione paradossale che prospetta i delitti nel quadro dei *benefacta*: ad esempio, nell'*Herois* 6<sup>a</sup>, Ipsipile stigmatizza la rivale come barbara e avvelenatrice, fratricida, adultera che «mal s'acquista» – «male parta» – marito e figli, ma non può non ricordare il sonno del drago. L'una e l'altra lettera «a Giasone ingrato» convergono perfettamente su un altro punto, come vedremo centrale anche nella *summa* epica: l'unione di Giasone e Medea è non matrimonio, ma *stuprum*. E del resto per la protagonista delle *Metamorfosi*, che pur parla a sua voce, non viene meno il giudizio di psicolabile, sanguinaria, «barbara». Ed alla fine è «male ulta» sui figli, in un quadro peggiorato dal raggiri ai danni dello sciocco Egeo e dal tentato avvelenamento di Teseo; pure, la padronanza degli incantesimi di rinascita rende questo personaggio se mai altro divino o almeno «superiore all'umano» – «mortali barbara maius»<sup>13</sup>. Mentre si proietta verso un destino di durevole simmetria amorosa, questa Medea non rinuncia ad auto-giudicarsi, e lo fa anzi tutto gettando il dubbio sulla legittimità delle proprie nozze: «coniugiumne putas speciosaque nomina culpae / inponis, Medea, tuae?» (*Met.* 7, 69-70). In tal modo si addossa, oltre alla colpa di disobbedienza al padre, anche quella di incontinenza sessuale, che Ipsipile non ha inventato, ma desunto da una preesistente tradizione, che faceva unire i due liberamente. E ciò per Ovidio, non come per Pindaro in ossequio ad Afrodite, bensì in spregio alla morale sociale. Ebbene, la medesima ottica di censura caratterizza il poemetto dello Pseudo-Orfeo, che addosserà la responsabilità di ogni disgrazia a un desiderio sessuale illecito, che è in una peccato e patologia psichica: ed è importante che sia accreditata l'idea che la tradizione an-apolloniana del poemetto, nota a Valerio ed agli altri epici di età flavia, lo fosse già ai loro predecessori augustei. Ciò mi conforta nella supposizione che il *nefas* imminente, annunciato dopo

13. Per gli incantesimi operati da Medea in Colchide e in Tessaglia v. *Her.* 6, 11-16, 35-39, 85-96; cito da v. 159, dove «male parta», ambiguo tra «cattivo acquisto» e «parto sventurato», ricorre nel contesto di una predizione / maledizione che apre immancabilmente una finestra sul futuro: in merito, cf. G. P. Rosati, «Il parto maledetto di Medea», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 20-21 (1988), 305-9. In *Met.* 7, 170 ss. gli incantesimi di Tessaglia, in una sequenza molto efficace per l'eshaustività del repertorio, e notevole anche per la tendenza a lasciare il mito alessandrino per quello di età arcaica e classica (v. *Una vita meravigliosa*, 76 s., 86 ss., et passim). Infine, cito da *Met.* 7, 397.

l'accusa di illegalità al *coniugium*, possa velare il fratricidio e – chissà – provare a esorcizzarlo: «[...] quin aspice, quantum / adgrediare nefas, et dum licet, effuge crimen» (*Met.* 7, 70-71)<sup>14</sup>.

Per «Orfeo» Medea è grande, temibile, impudica, e formularmente «αἰνόγαμος» o «δεινολεχής», vale a dire, «dalle tristi nozze» e «dalla maternità infelice», ossia «male parta» o, anche, «male ulta». E dei suoi delitti è ispiratore non Eros, ma l'Erinni: potrebbe essere importante quindi per la critica ovidiana che il viaggio si svolga dalla Colchide a Cariddi, e che questa sostituisca evidentemente le Plancte, e che alle coste sicule si giunga dopo un lungo periplo dell'Oceano Boreale<sup>15</sup>. È indispensabile, a questo punto, che io richiami i versi nei quali, ardente di *ignes* sconosciuti, Medea «prevede» i pericoli dell'*iter maritimum*: «quid quod nescioqui mediis concurrere in undis / dicuntur montes ratibusque inimica Charybdis / nunc sorbere fretum, nunc reddere cinctaque saevis / Scylla rapax canibus Siculo latrare profundo? / nempe tenens quod amo gremioque in Iasonis haerens / per freta longa ferar: nihil illum amplexa verebor, / aut, siquid metuam, metuam de coniuge solo» (*Met.* 7, 62-68). Ora, la

14. Per l'unione sessuale prematura della coppia, cf. *Pyth.* 4, 217-19, Antimac. *frg.* 75 M, A. O. 876-85: per l'epoca del poemetto, l'antichità del suo mito, e la dipendenza da una tradizione nota alla poesia latina, cf. Vian, *Argonautiques Orphiques*, 27-31. Del riversamento nella *Her.* 6<sup>a</sup> di una tradizione an-apollo-niana riguardante i matrimoni di Giasone ha parlato giustamente Ovid, *Heroides, Select Epistles*, ed. P. E. Knox, Cambridge 1995 (Cambridge Greek and Latin Classics, 40), 179-81 (*ad Her.* 6, 43-44, 111-12, etc.). Alludo *supra* a vv. 43-46, 83, 151, etc., dove Ipsipile dichiara sé stessa sposa legittima e Medea *paelex* di Giasone, con opposizione che caratterizza di solito il rapporto tra Medea stessa e Creusa: cf. *Her.* 12, 173, et *Sen., Med.* 1-23, 490-91, 920-21. Anche: «virginitas facta est peregrini praeda latronis» (*Her.* 12, 113), rinvia all'illegalità dell'unione accogliendo, paradossalmente se vogliamo, argomentazioni morali simili a quelle delle *Metamorfosi* e di «Orfeo».

15. Cf.: «ἐν γὰρ οἱ ἡμερον ὄρσεν ἐρωτοτρόφος Κυθήρεια / ἦκε δ' ἄρ' ἰὸν ὑπὸ σπλάγχνοις δασπλήτις Ἑρινύς» (A. O. 868-69), con idea che è anche di Val., *Arg.* 4, 13, *Stat., Theb.* 5, 61-69, et *all.*; mi sembra risentire di un modello comune a un passo ovidiano, o forse dello stesso, con protagonista una «Medea altra», ossia Mirra: «ipse negat nocuisse tibi sua tela Cupido, / Myrrha, facesque suas a crimine vindicat isto: / stipite te Stygio tumidisque adflavit echidnis / e tribus una soror [...]» (*Met.* 10, 311-14). Gli epiteti di Medea in A. O. 867, 906, 1175: che si riferiscano, ancorché all'indegnità delle nozze con lo straniero e alla fuga, al divorzio e al destino dei figli, prova «αἰνόγαμος» attribuito anche a Fineo (*ibid.* 671), che nel racconto dello Pseudo-Orfeo era punito con la cecità non per eccesso di rivelazioni, come l'altro, ma per aver esposto alla gelosia della matrigna i figli della prima moglie, sorella dei Boreadi.



parafrasi delle rocce mobili può esser ritenuta coincidente con la menzione delle Simplegadi nell'*Herois*, dove figura nuovamente lo Stretto di Messina, ed è imbarazzante, perché di qui Argo dovrebbe tornare direttamente in Grecia. Penso, tuttavia, che la credibilità di questa ῥῆσις (affidata a una potenziale veggente dicemmo) possa esser riconosciuta se si ammette una fonte an-apolloniana, che poteva contenere a questo punto un imprevisto, come una tempesta, la deviazione per purificarsi, o l'una e l'altra<sup>16</sup>. Così ad esempio nella *Bibliotheca* di Apollodoro, dove il mito apolloniano convive con un altro, come nel poemetto orfico: una furiosa tempesta scoppia nei dintorni delle Ciane, ed Argo ne indica la causa nell'ira di Zeus per la morte di Apsirto, prendendo voce ed esortando a recarsi da Circe. È molto importante che Apollodoro racconti i fatti in modo assai simile a *Trist.* 3, 9, per giunta localizzando nel sito di Tomi, se non la strage, la sepoltura del piccolo Apsirto. E che poi lasci nel vago come Argo sia giunta all'Eridano, ma citi senza ambage Scilla e Cariddi e le Plancte e la Trinacria (in questo ordine), con *exaggeratio* ardua da spiegare se non con la *contaminatio* di schemi mitografici differenti, e tuttavia in grado di aprire uno spiraglio su una variante che comprendesse, come la ovidiana, le Plancte e Scilla, e ancora le Simplegadi. Si osservi che anche la *Herois* 6<sup>a</sup> con un'oscura allusione a un secondo passaggio di Argo con Medea da Lemno avvalorava la proposta della 12<sup>a</sup>, in qualche modo, e invita a non escludere che anche la rivale ne segua uno simile, rendendo non inevitabile ipotizzare uno

16. La vaga allusione ad una seconda tappa Lemnia, in *Her.* 6, 141-44 (*infra*) secondo la tradizione attestata in *Pyth.* 4, 252-58, conforta la possibilità che Ovidio conoscesse un ritorno per le Simplegadi, inoltre, la lettera conferma anche l'infanticidio nel territorio di Eeta (qui, 14). In merito, si veda il mio «Ritorni», e si veda F. Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, D. Accorinti (éd.), Alessandria 2005 («Poésie et géographie: les retours des Argonautes», 73-86; «Le passage des Roches Kyanées dans les Argonautiques Orphiques», 335-46; «Le périple océanique des Argonautes», 369-78). Il sospetto dell'intervenuta tempesta può indirettamente esser sostenuto da Val., *Arg.* 1, 574-692, allusivo a una variante piuttosto autorevole (cf. Herdt., 4, 179), in cui la nave da Capo Malea veniva sospinta nelle Sirti, ma all'andata, e non al ritorno come in *Od.* 3, 287, 4, 514, 9, 92-97, 23, 311, *et all.* Per rispetto a tali precedenti Apollonio non volle rinunciare al naufragio in Sirte, non connettendolo ormai, dopo la purificazione, alla persecuzione numinosa, ma ai compiti esplorativi della spedizione (cf. Vian, *Apollonios de Rhodes*, III, 58-61). La tempesta scoppia nella zona del Bosforo, sia all'andata che al ritorno, in Diod., *Bibl.* 4, 42, 1; *ibid.* 48, 3, ma senza rapporto con il fratricidio.

scarto tanto forte rispetto alle *Metamorfosi*, da far dubitare della paternità di questa lettera. Credo che, effettivamente, nel poema si possano escludere le Ciane, non perché non possano convivere con Scilla – Apollodoro mostra il contrario – ma per una ragione diversa: la concordia riguardo al sito delle Plancte non è mai davvero stata raggiunta, e bisogna vedere se si trovano nello Stretto di Sicilia o semmai nel canale, prossime alle Colonne d'Eracle, e se queste sono presso *Gades* o presso la palude meotide. In altre parole, Ovidio potrebbe star pensando a quelle Plancte orientali, delle quali il poeta orfico serba traccia, e che la poesia latina imperiale sembra altrimenti aver conosciuto: in tal caso, Argo avrebbe navigato sull'Oceano, prima di entrare nel Mediterraneo. Un segno di ciò, forse, in quei «freta longa» che richiamano analoghe parafrasi della lingua greca<sup>17</sup>. Ora, il piano narrativo degli *A. O.* individua nella ἀμπλακία mondiale degli Argonauti una funzione punitiva senza l'ambiguità di quello apolloniano, perciò, altre ricorrenti analogie con «Orfeo» nel paradigma mitologico rafforzano il sospetto che la sequenza di colpa e pena nelle *Metamorfosi* sia presentita, e mascherata per la peculiare situazione nella quale il presentimento si esprime<sup>18</sup>. Certo l'*Herois*

17. Apollod., *Bibl.* 1, 9, 24-25, che conferma il legame della deviazione ita-lica con il fratricidio, è tanto più utile, in quanto esso è perpetrato con modalità simili a quelle di *Trist.* 3, 9, e le membra del fanciullo sono sepolte a Tomi: il fatto che Eeta debba tornare indietro, per svolgere questa pietosa incombenza parrebbe suggerire che Argo navigasse verso le Simplegadi. La tempesta era scatenata dall'ira di Zeus in un punto non ben precisato tra queste e l'Adriatico; successivamente, gli Argonauti varcano lo Stretto Peloritano e le Plancte (*sic!* cf. «Ritorni», 143-44, 147-49). Per la posizione delle Plancte non tirrenica, ma lungo i bordi oceanici, o in prossimità al Mar Nero come in *A. O.* 1049-51, o allo Stretto di Cadice, come forse in *Prop.* 1, 6, 1-4; 3, 22, 11-16, e in *Am.* 2, 11, 1-6, e certamente in *Lucan. Phars.* 3, 277-79, si vedano i rilievi della Franco in M. Bettini, C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010 (Einaudi Saggi, 909), 59-69. Ed ancora S. Frau, *La prima geografia. Tutt'altra storia. Le Colonne d'Ercole, un'inchiesta*, Roma 2009 (Nur Neon), in particolare 107-19, 209-15, *et passim*; cf. *et* F. Gisinger, *Planctae*, RE 40, 1950, 2187-99. Per il delitto se non a Tomi, comunque nel dominio di Eeta, v. *Her.* 6, 131-32, *et* 12, 118-22 sotto citato. Preciso che converrebbe alla prospettiva civilizzatrice nella quale l'età augustea ha sovente guardato al mito, l'idea che Argo abbia percorso l'Oceano: «mare altro», o «grande» (v. Herdt. 4, 13; Schol. Apoll., *Arg.* 3, 854 c, 4, 282-91 b; Skymnos in Athen., *Deipn.* 7, 315 c-d, e forse Val., *Arg.* 8, 180 ss.), secondo convenzione parafrastica che potrebbe anche nei «lunghi flutti» ovidiani (v. *et infra*, 17).

18. Le argomentazioni geografiche riguardanti il varco sono state utilizzate come prove contro la paternità ovidiana di *Her.* 12<sup>a</sup> da P. E. Knox, «Ovid's

nega che vi sia stata alcuna pena dei delitti, con l'affermazione: «nec tamen extimui – quid enim post illa timerem? – / credere me pelago, femina iamque nocens. / numen ubi est? ubi di? meritas subeamus in alto, / tu fraudis poenas, credulitatis ego!» (*Her.* 12, 117-20), dove la protagonista si rammarica della salvezza raggiunta insieme al «coniuge» a dispetto della terribile azione commessa insieme: ed ancora una volta questa azione è lo strazio del fratellino. Pertanto, si può intuire in questa negazione una tragica ironia, un sibillino annuncio del compiersi imminente, e con aumentata gravità, della *ultio* a lungo differita: la *deprecatio* apolloniana del demone crudele alludeva già, del resto, con un linguaggio oscuro ma chiaro a chi conoscesse il sèguito della storia, quello che nella tragedia di Seneca, ricchissima di intertestualità ovidiana, sarà un assioma: la vera punizione non è il naufragio, ma la morte dei figli<sup>19</sup>.

Che i «concurrentes montes» siano non le Ciane, bensì le Plancte orientali, si può supporre anche in altro *locus* ovidiano: «prima malas docuit mirantibus aequoris undis / Peliaco pinus vertice caesa vias, / quae concurrentis inter temeraria cautes / conspicuam fulvo vellere vexit ovem» (*Am.* 2, 11, 1-4), benché riguardi Argo e non Medea, consentendo di pensare al viaggio d'andata, nel cui ambito le Ciane sono ben al loro posto. Anche a causa di un naufragio scampato, vi si coglie comunque una genuina referenzialità argonautica,

*Medea and the Authenticity of Heroides 12*», *Harvard Studies in Classical Philology*, 90 (1986), 207-23: personalmente credo che i pretesi errori nell'illustrazione del percorso siano spiegabili, e gli scarti ricomposti. Sono sostanzialmente d'accordo con S. E. Hinds, «*Medea in Ovid: Scenes from the life and an Intertextual Heroine*», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 30 (1993), 9-47, sulla possibilità che si debba ravvisare in *Her.* 12, 121 ss. (14-17) una sorta di *adynaton*; non però sul fatto che il rapporto con *Met.* 7, 55 ss. si basi sulla confutazione «ironica». Indubbiamente, l'*Herois* rispecchia un «punto di vista» negativo, conveniente a una «lettera» scritta nell'imminenza delle nuove nozze di Giasone, e non accoglie la concezione di Argo esploratrice e «*prima ratis*» (v. *Met.* 6, 720-21, *Am.* 2, 11, 1-2, *ibid.* 1, 1, 5, 21-22, dove se ne attesta la presenza nell'opera dell'Atacino: s'è detto (n. 2) che questo «primato» è tratto orfico, è importante così rilevare che tale è anche il periplo oceanico.

19. Nella sua edizione critica (Ovidius, *Metamorphoses*, Tübingen 1982, ad l.) W. S. Anderson sceglieva per v. 62 *occurrere*, R. J. Tarrant (P. Ovidii Nasonis *Metamorphoses*, Oxford 2004) ha preferito *concurrere*, sulla base di *Am.* 2, 11, 2, che cito *infra*. Rimando di nuovo a «Ritorni», 153-56, per il postulato della dipendenza da quello di Ovidio del paradigma argonautico nella tragedia di Seneca: per Medea colpa e pena, cf. vv. 362-63; per l'infanticidio corinzio quale puntuale contrappasso dell'altro cf. *Her.* 12, 162-63, 6, 130-32, 156-57, Sen., *Med.* 936, 957, etc.

e forse anche una specifica intertestualità, ma prima di venire a questo, è utile citare, finalmente, i versi nei quali la «eroide» evoca la fatalità evitata nel violento scontrarsi delle rocce: «compressos utinam Symplegades elisissent, / nostraque adhaerent ossibus ossa tuis! / aut nos Scylla rapax canibus misisset edendos / – debuit ingratis Scylla nocere viris: / quaeque vomit totidem fluctus totidemque resorbet, / nos quoque Trinacriae supposuisset aquae» (*Her.* 12, 121-26). Questi versi significano indubitabilmente il rammarico di Medea di esser scampata alle Ciane, non altrettanto indubitabilmente che le abbia affrontate: non dimenticherei che, nel resoconto del νόστος fatto a Penelope, Odisseo menzionava le Plancte, e in fondo non diceva una bugia, perché affermava soltanto di esservi giunto, non di esservi passato in mezzo. Circe gliel'aveva vietate, infatti, precisando che erano esclusiva di «Argo a tutti nota», con tratto notoriamente interpretato come di omaggio a «Proto-Argonautiche»: ciò poteva costituire per Ovidio un elemento di irresistibile attrattività<sup>20</sup>. Qual che sia stato il viaggio vero, Medea ha buone ragioni di dolersi di esserne giunta alla fine; a tal proposito, vorrei ricordare due *loci paralleli* al singolare *threnos* di *Her.* 12, 121 ss., uno di Apollonio e uno dello Pseudo-Orfeo. In questo, Argo annuncia ai suoi occupanti di essere incorsi in una colpa peggiore della morte ed impone, nella salutare ἀγγελία della quale già si disse, il viaggio in Italia<sup>21</sup>. Nel passo apol-

20. Le Simplegadi mobili non sarebbero scandalose, perché se effettivamente, secondo Apollonio ed anche secondo «Orfeo», si sarebbero radicate al passaggio di Argo (*Apoll.*, *Arg.* 4, 604-5, e poi *Val.*, *Arg.* 8, 175-77, *A. O.* 709-11), pure, Ovidio sperimenta di persona le «Ciane instabili a causa dei forti Austri» (v. *Trist.* 1, 10, 33-34). Ora, le Ciane sono «*instabiles*» a causa dei venti anche in *Pind.*, *Pyth.* 4, 370, *Prop.* 2, 26, 39-40, *Lucan.*, *Phars.* 3, 193-97; inoltre Pitagora, ricordando tra i *paradoxa* della perenne *conversio* del mondo la fissazione delle rocce, ne riconduce il moto alla medesima causa: «[...] timuit concursibus Argo / undarum sparsas Symplegadas elisarum, / quae nunc immotae perstant ventisque resistunt» (*Met.* 15, 337-39): è evidente che v. 338 partecipa di un'intertestualità comune ad *Her.* 12, 121 confermando la soggiacenza di un modello, nel quale il moto avveniva per il soffio dei venti: forse un testo greco che contenesse un gioco verbale tra gli assonanti «διαρραίω» e «διαρραίνω», in latino *spargo* e *frango*, come anche *Am.* 2, 11, 5-6. Esso potrebbe essere riflesso in *A. O.* 1159 ss. (cit. *infra*). In proposito, Vian (*Argonautiques Orphiques*, 158-59, ad l.) richiama: εἴθ' ὄφελ' Ἄργους μὴ διαπᾶσθαι σκάφος / Κόλχων ἐς αἴαν κνανέας Συμπληγάδας (*Eur. Med.* 1-2), ed inoltre: μή σφε κακῇ ὑπὸ κηρὶ διαρραισθέντας ἰδέσθαι (*Apoll.*, *Arg.* 3, 702), dove Calciope teme e depreca la morte dei figli nella «tempesta» del destino.

21. «Orfeo», condizionato dalla caratterizzazione negativa di Fineo, gli sottrae la profezia delle Ciane, facendola lui stesso per rivelazione di Calliope (*A.*

loniano, compiendo l'attesa instaurata e delusa da Fineo, era la nave a dare la rotta, suggerendo la via per l'Occidente, senza rapportarla però alla morte di Apsirto, piuttosto, enfatizzava il carattere pionieristico di un mutamento che, non a caso, era stato ordinato da due grandi benefattori dell'umanità, Dioniso e Pallade. Ma, appena commesso il delitto, la nave scorgerà nei venti contrari i segni dell'ira di Zeus e indirizzerà da Circe l'equipaggio, precisando che altrimenti non si «scamperà alle procelle rapaci» e alle «fatiche del lungo mare»: [...] οὐ γὰρ ἀλύξειν / ἔννεπε οὔτε πόνους δολιχῆς ἀλὸς οὔτε θυέλλας / ἀργαλέας, ὅτε μὴ Κίρκη φόνον Ἀψύρτοιο / νηλέα νίψειεν [...] (*Arg.* 4, 585-87). *Ex abrupto*, con immenso terrore, la si udrà «gridare con voce umana» – «ἴαχεν ἀνδρομέη ἔνοπῃ» – il gravissimo annuncio: τοὺς δ' ὄλοον μεσσηγὺ δέος λάβεν εἰσαίοντας / φθογγὴν τε Ζηνός τε βαρὺν χόλον ... (*ibid.* 584-85): giustamente, a questo punto, Apollonio sente necessario ricordarci che chi parla è la Ninfa Dodonia. Più avanti, benché le purificazioni siano state condotte ormai a termine, gli Argonauti sono persi nella regione deserta (e al momento ignota) di Libia, e intonano un «corale» tragico, ad esprimere l'amarezza di non aver disobbedito al comando divino lanciandosi tra le vietate Simplegadi: meglio esser stritolati nel loro abbraccio, in una sfida di «titanica» empietà, ma da uomini, anzi che morire da vili, anonimi, come sta avvenendo: [...] αἶθ' ἔτλημεν, ἀφειδέες οὐλομένοιο / δείματος, αὐτὰ κέλευθα διαμπερὲς ὄρηθηῖναι / πετράων· ἦ τ' ἄν καὶ ὑπὲρ Διὸς αἴσαν ἰοῦσι / βέλτερον ἦν μέγα δὴ τι μενοινώοντος ὀλέσθαι (*ibid.* 1252-255). È ovvio, ma minimalista, rilevare qui il corollario del motivo aristocratico che morte eroica e gloria sono preferibili a una vita di umiliazione, o il rinvio a itinerari di modelli scartati; a tutto ciò si deve aggiungere infatti la «fruttuosità» di un latente contrasto tra due concezioni opposte del mito argonautico: per l'una gli inconfutabili *errores* mirano a «seguir virtute e canoscenza», per l'altra espiano una

O. 680-83). Le visioni di Tiberino in *Aen.* 8, 31-67, dei Penati *manifesti multo lumine* in 3, 148-79, o quella di Argo in *Val., Arg.* 1, 300 ss., finalizzate a suggerire un percorso, possono essere paragonate a queste condividendo con alcune di esse il carattere premiante. In tali casi, anche la fenomenologia «celestiale» esorta al confronto con «messaggerie angeliche» quali quelle illustrate in *Matth.* 2, 19-23, con istruzioni a Giuseppe per la fuga in Egitto e per il ritorno; sono paragonabili per la funzione pratica anche le apparizioni narrate da *Lc.* 1, 11-26, d'altra parte, gli annunci di Gabriele a Maria ed a Zaccaria svolgono una funzione escatologica che le rende inconfutabili. Per la «bugia» di Odisseo a Penelope, cf. *Od.* 12, 57-72 e 23, 327.

violazione; nell'una il viaggio di Argo è progresso, nell'altra è regresso. E aggiungerei che anche il confronto tra questo passo e quello dell'*Heróis* è abbastanza fruttuoso, suggerendo una prospettiva per assurdo che potrebbe supportare l'idea di una tappa virtuale. Argo leva analogo lamento nel passo di «Orfeo», in circostanze del tutto simili, sebbene altro sia il teatro geografico: ὦ μοι ἐγών, ὄφελόν με διαρραιοθεῖσαν ὀλέσθαι / Κυανέαις πέτρῃσιν ἐν Ἄξεινῳ τε κλύδωνι / ἦ καὶ νῦν ἀναπύστῳ αἰδοεῖν βασιλῆων / νώνυμον φορέεσθαι: ἐπεὶ νῦν αἰὲν Ἑριννὺς / αἵματος ἐμφύλοιο δεδουπότος Ἀψύρτοιο / ὑστερόπους ἔπεται ... (A. O. 1159-164). La nave sa di esser rimasta bloccata nel reticolo inesplorato dei fiumi scitici, e teme di non poter trovare la via per uscirne; se proprio si doveva fallire avrebbe preferito, dunque, che ciò fosse avvenuto prima, ed esattamente prima che «l'inaudita incoscienza dei principi» la macchiasse di un terribile delitto. Reale memoria dell'andata, dunque, ma il ragionamento *per absurdum* rimane, correggendo il riferimento apolloniano con l'aggiunta di un motivo ad esso alieno: meglio fallire, non giungere affatto alla meta ed affrontare una morte audace, comunque gloriosa, che perire anonimi e colpevoli<sup>22</sup>. Lo σχεθλιασμός di *Her.* 12<sup>a</sup> potrebbe articolarsi nel medesimo schema: sopravvissuta nonostante il furto del vello, la prostituzione della persona, il fratricidio, Medea vorrebbe ora esser morta prima di giungere in Grecia, non innocente, ma certo meno colpevole di quanto sarà una volta uccisi i figli. Risuona in modo inquietante il desiderio di miglior morte del passo apolloniano, d'altronde, s'intuisce un modello comune al poemetto dello Pseudo-Orfeo, e molto probabilmente ad *Am.* 2, 11, dove l'amante abbandonato dalla *domina*, sorta di Medea in fuga dalla Patria e dai suoi, lamenta: «o utinam, nequis remo freta longa moveret, / Argo fune-

22. Per l'avvertimento di Argo, sollecitata da Hera, cf. Apollon., *Arg.* 4, 580-92: la nave aveva gridato di entusiasmo nel mettersi in viaggio in 1, 526-28, dove il poeta la indicava per la prima volta quale ninfa oracolare. Analoga funzione impediente hanno i turbamenti atmosferici in questo e nel racconto di «Orfeo», soltanto che nel testo di Apollonio la navigazione è ostacolata dai venti contrari, nell'altro dal Fasi che indietreggia per l'orrore (cf. A. O. 1040-42). Anche nel testo di Apollonio la «lunghezza del mare» potrebbe, come «freta longa» di *Met.* 7, 67 e *Am.* 2, 11, 5, significare l'Oceano. Informo di star proseguendo la riflessione sul mito argonautico nell'elegia augustea e sulla rilevanza della mediazione ataciniana in un saggio di imminente pubblicazione («La "nova prora": eco di un poema argonautico nelle elegie di Propertio a Tullo», in *Riscritture e citazioni di testi: da Cesare a Carlo Magno*, a c. di G. Polara, A. Prenner, Napoli 2014 [Testi 3]).

stas pressa bibisset aquas!» (*Am.* 2, 11, 5-6): di nuovo *deprecatio* del mancato naufragio e della salvezza strappata alle rocce semoventi, attraverso le quali Argo passò sicuramente, all'andata e senza Medea se sono le Ciane, ma al ritorno e con Medea se sono le Plancte. Allora, si mostra in tutta la sua centralità la questione della «vista» di Medea «epica», e di un avviso del futuro, seppur inverso, esatto per chi non si lascia sfuggire la polisemia del suo discorso: ad esempio, in «siquid metuam, metuam de coniuge solo» (*Met.* 7, 68), si percepiscono il timore dei pericoli dato dalla mente presaga e la generosa *spes* che tutto si concluda bene almeno per l'amato, e l'avverarsi dei *vota*, benché κατ' ἀντίφρασιν per via dell'ingratitude di lui. Falsa, dunque, la durevole felicità accanto allo sposo, d'altra parte, vera nel mito più antico; perciò, «toccare le stelle con il capo»: «[...] quo coniuge felix / et dis cara ferar et vertice sidera tangam» (*Met.* 7, 60-1), dice con tragica inversione l'infelicità spaventosa (tra poco illustrata dalla voce autoriale), e le nozze e il divorzio funestati da delitti dei quali molti poeti parleranno. Ma, se si guarda ai più antichi di questi poeti, dice la verità. E dice inoltre in metafora l'altissima fama a causa delle grandissime nefandezze e grazie agli ancor più grandi *miracula*: taumaturga mirabile, seppe ottenere *salus* insperata a Giasone, giovinezza rinnovata a Esone e alle Nutrici di Bacco, e seppe volare reggendo il carro del Sole, perciò «cara agli Dèi», al punto da meritare per taluni la beatitudine e – chissà – le stelle. Anche il severo «Orfeo», del resto, conviene delle meravigliose virtù di evocatrice e farmacista, e dà per l'eroina tante volte condannata un presagio di gloria sin al cielo: Eeta vede in sogno un astro scendere sulla figlia e rapirla oltre il Ponto. È quindi lecito asserire che la protagonista delle *Metamorfosi* soffra i tormenti di un discernimento «normale», che le consente di vedere quello che anche gli altri vedono, e nella fattispecie il conflitto tra *ius* naturale e *ius* sociale; e quelli di un discernimento «paranormale», che le fa scorgere quello che gli altri non possono scorgere, rendendola al tempo stesso *medium* e destinataria di un messaggio veridico, la cui funzione «angelica» è tradita a causa dei suoi peccati, non però del tutto obliata<sup>23</sup>.

23. Per la fama sinistra delle nozze e del divorzio di Medea, cf. Sen.. *Med.* 51-52; per lo *stuprum*, v. *Her.* 12, 111-14, dove Medea denuncia la propria mercificazione, il furto a danno del padre, l'abbandono dei parenti. Per la persistente tradizione del lieto fine, come nel mito pindarico e in quello esiodeo, v. Moreau, *Le mythe*, 173-218 (ricco di indicazioni sulla bibliografia e sulle fonti). Per l'an-

## ABSTRACT

In *Her.* 12, 121-26 Medea deprecates that the ship Argo has not been shipwrecked at sea, punishing in this way the crew and herself, since she has committed fratricide; a parallel to this threnos can be found in *Met.* 7, 62-68, but as foresight. In *Orph. Arg.* 1159-1170 as Argo perceives that she has got lost, she announces it to the company spontaneously with words similar to those of Medea *herois* alleging the same cause for the anger of gods. She urges the Princes to expiate their very serious nefas by going to Circe, who will perform the necessary rites for their purification. This is found in *Apoll. Arg.* 4, 580 ff., where the ship speaks through the keel, which was before a sacred oak in Dodona: this explains why she disposes of prophetic faculties that are not unusual in the mythologic tradition for Argo herself and for the «divine» Medea, who becomes an «angel» of Gods, bringing messages of material or spiritual type: the warning and the wholesome advice are the same: to look for Circe, «priestess» of Hekate in order to get purified. It is clear that the texts are similar and that the intertextual convergence between *Her.* 121 and *Orph. Arg.* 1159 is specific and can be attributed to the elements suitable to prove that in the small poem persists an extra-Apollonian myth known to Ovid, Seneca and other Latin authors, that could help to solve some exegetic questions in the 12<sup>th</sup> *Herois* and could also confirm the anthropologic and literary coherence to the Argonautic logoi of Ovid, also thanks to its marked Orphic characters.

Rosa Maria Lucifora

Università di Basilicata  
rosamaria.lucifora@gmail.com

nuncio onirico ad Eeta sul futuro della figlia v. *A. O.* 779-86; per il sogno di Medea, allegorico delle traversie imminenti, cf. *Apoll., Arg.* 3, 616-44, *et Val., Arg.* 5, 333-41, 7, 143-52, che esaminai in «Da Medea a Carite», 345-47, postulando che l'influsso di *Met.* 7, 59 ss. sia preponderante su quello di Apollonio.