

Rachele Dubbini

*Medea sovrana di Corinto. Una scelta astuta nella costruzione dell'immaginario e dello spazio corinzio di epoca bacchiade**

Abstract

From the very initial versions of the saga of the Argonauts, the figure of Medea – bearer of superior knowledge expressed in her exceptional intellect – seems to be just as much of a cultural hero as Jason. Actually, Medea was a mythical figure with great expressive potential who must have caught the attention of the rulers of Corinth, which since the mid-8th century BC had been experiencing incessant growth in terms of urban planning as well as production and commerce. Indeed, this development, traditionally attributed to the political activities of the Bacchiad dynasty, also corresponded to their need to address their lack of a glorious local tradition highlighting Corinth's independent and prestigious ancestry already in mythical times. Therefore, the Bacchiad poet Eumelus, while composing an epic dedicated to the story of Corinth starting from its origins, traced the saga of the Argonauts and the character Medea back to Corinth, adapting it to local political needs. By moving beyond the hypothesis of the existence of a Corinthian ancestral tradition regarding Medea, which is thought to have originated from the presence of a primordial local divinity connected to the natural world, the aim of this paper is therefore to reconstruct the figure of this heroine as she was perceived and hence adapted within the cultural context of Corinth using an archaeological stratigraphic approach. All the available clues as to her presence on the Isthmus have been systemised in order to reconstruct the role and significance of this multi-faceted figure with great communication potential in relation to the construction of Corinthian identity during the early archaic period.

Sin dalle prime elaborazioni della saga argonautica, la figura di Medea sembra emergere al pari di Giasone quale eroina culturale, portatrice di una conoscenza superiore che si esprime in un intelletto eccezionale. Una figura mitica dal grande potenziale espressivo che deve aver attirato l'attenzione dei governanti di Corinto, sito che dalla metà dell'VIII sec. a.C. cresce in maniera incessante sia da un punto di vista urbanistico che produttivo e commerciale. A tale sviluppo, attribuito dalla tradizione all'attività politica della dinastia bacchiade, corrispose infatti l'esigenza di far fronte alla mancanza di una gloriosa tradizione locale che evidenziasse l'autonomia e il prestigio della stirpe corinzia già in epoca mitica. A tal fine Eumelo, nell'elaborazione di un'epopea dedicata alla storia di Corinto a partire dalle sue origini, avrebbe ricondotto alla terra corinzia la saga argonautica e il personaggio di Medea, riadattandoli alle esigenze politiche locali. Superando l'ipotesi dell'esistenza di un'ancestrale tradizione corinzia su Medea, che avrebbe avuto origine dalla presenza di una primordiale divinità locale connessa al mondo naturale, il presente contributo ha quindi lo scopo di ricostruire con un approccio stratigrafico la figura dell'eroina così come è stata percepita e quindi riadattata nel contesto culturale corinzio. Tutti gli indizi disponibili sulla sua presenza nell'area istmica sono così messi a sistema al fine di ricostruire ruolo e significato di una figura dalle molte sfaccettature e

* Vorrei ringraziare la prof.ssa Angela Andrisano per avermi invitato a scrivere questo contributo e il prof. Lorenzo Braccesi per averlo discusso con me, arricchendolo di nuovi spunti di riflessione. La mia gratitudine va inoltre ai due referees anonimi che hanno ulteriormente migliorato il testo con le loro preziose osservazioni. Resta naturalmente che ogni errore e svista sono di mia responsabilità.

dalla grande potenza comunicativa in relazione alla costruzione identitaria di Corinto in epoca alto-arcaica.

Nessun mito greco ha avuto tante riscritture e riproposizioni, dall'antichità ai giorni nostri, come quello dell'impresa argonautica: la molteplicità delle sue componenti, in cui entrano in gioco alcuni dei principali temi narrativi di tutti i tempi (il viaggio come esperienza iniziatica, la culturalizzazione dello spazio inesplorato, il sacrificio e la purificazione, la trasmissione della regalità etc.) lo ha reso un modello esemplare di vicenda eroica, adattabile a seconda di diverse tradizioni locali e occasioni storiche, tanto che la sua efficacia non è venuta meno nei secoli. Nonostante la saga sia incentrata sulla figura di Giasone, che nella costruzione del racconto ricopre il ruolo dell'eroe principale, la figura dell'aiutante benefica nel superamento delle prove richieste (la *helper-maiden*, secondo la lettura del mito in chiave antropologica), Medea, assume nella seconda parte del racconto una posizione preponderante sin dalle più antiche tradizioni note del mito¹.

La persona mitica di Medea è d'altro canto ben più stratificata e complessa rispetto a quella della semplice adiuvante, a cominciare dalla discendenza divina del personaggio: se da parte di padre, Eeto, Medea può vantare un legame diretto con il dio Elio, la madre è Idia, cioè *Idyîa* (propriamente "colei che sa"), una delle Oceanine che esprimono qualità intellettuali così come la sorella *Mêtis*, la cui radice **meh*₁- (che indica l'idea di misura) imparentata a sua volta con la radice **med*- di *médo*, "governare" (la cui forma medio-passiva riflette già il concetto di "pensare a" "prendersi cura di") e di *médomai*, "penso" "escogito", riflette già le caratteristiche principali di *Médeia*². Già solo nella prospettiva linguistica, Medea si rivela essere così non solo la "donna dei rimedi" che "si prende cura di", una maga di ascendenza divina al pari della zia (o sorella, a seconda delle tradizioni) Circe³, ma soprattutto un personaggio che, conoscendo l'arte della misura e sapendo combinare intelligenza e astuzia grazie alla *mêtis* che la caratterizza intrinsecamente, si pone al pari degli eroi

¹ MOREAU (1994); CLAUSS – JOHNSTON (1997); HARRAUER (1999); GRIFFITHS (2006, 29-40); da ultimi BETTINI – PUCCI (2017, 127-35) e BRINKMANN (2018, con bibl. prec.).

² Hes. *Theog.* vv. 956-62. Cf. MOREAU (1994, 110); GIANNINI (2000, 14); BEEKES (2016, s.v. μέδω; μήδομαι; μήτις). Ma il nome di Medea è stato messo in relazione anche con il semitico *me de'ya* "colei che vola", METZLER (2016, 842).

³ *Médomai*, come il latino *medicare*, sarebbe d'altronde riconducibile al sanscrito *medhâ*, che indica un sapere operativo nel quale scienza e magia non sono distinguibili, vd. BUSATTA (2015, 36-38 con bibl. prec.). Riguardo al legame con Circe, è stato giustamente notato che la terra del re Eeta (*Aiêtes*) sarebbe indicata come *Aia* da Mimnermo (fr. 10 Gentili-Prato), che la colloca nell'estremo Oriente, sulle rive dell'Oceano, in corrispondenza della casa di Elio e in una posizione che coincide con l'indicazione dell'isola di Circe, *Aiaïe*, riportata nell'Odissea (XII 3-4). In tal senso, Odisseo si reca nelle terre già esplorate da Giasone, che solo da Eumelo in poi verranno identificate nella Colchide. Cf. GIANNINI (2000); GIANGIULIO (2011).

maschili propri del panorama culturale ellenico a partire dall'orientalizzante-medio, come Odisseo, eroe della *mêtis* per eccellenza⁴.

Questo personaggio femminile sembra in altre parole emergere nella saga argonautica al pari dell'eroe principale sin dalle prime elaborazioni del mito: nei poemi omerici non solo vengono citate le imprese della nave Argo e si parla di Euneo, figlio di Giasone e Ipsipile, che vive a Lemno⁵, ma è conosciuto presso Efira in Tesprozia il regno di Ilo, figlio di Mermero e nipote di Medea e Giasone, in cui Odisseo si reca in cerca di *pharmaka*⁶. La testimonianza di Esiodo conferma quindi la notorietà di Medea, di cui riporta la genealogia divina connettendola alle divinità primordiali (il titano Iperione, padre di Elio che a sua volta genera Eeta con l'oceanina Perseide, e il Titano Oceano, padre di Idia) e ribadendo quindi la natura divina del personaggio, che viene inserito in una sezione dedicata alle «dee che, unitesi nel letto con uomini mortali, loro immortali, generarono figli simili agli dei»⁷. Nel testo esiodeo il contributo di Medea nel superamento delle fatiche imposte a Giasone è totalmente sottaciuto, forse per i prevalenti interessi genealogici dell'opera, considerando che l'attività di "aiutante" sembrerebbe essere la funzione principale dell'eroina. La giovane, anche nel confronto con le dee cantate in questa sezione, sembra avere piuttosto un ruolo del tutto passivo rispetto sia a Eeta («re nutrito da Zeus» v. 992) che all'eroe che la conduce via da casa e la conquista: dalla loro unione nasce Medeo, allevato dal centauro Chirone come a suo tempo lo era stato il padre Giasone. Si deve inoltre notare che in Esiodo si trova la più antica testimonianza letteraria a noi nota del fascino di Medea, definita dal poeta non solo genericamente "dalle belle caviglie" (v. 963) ma *elikópida*, "dagli occhi vividi" (v. 998), attributo con cui il poeta denota in altri passi figure semidivine come Echidna (vv. 297, 307) o divine quali Afrodite (v. 16)⁸. Tali indicazioni sono tutt'altro che secondarie, se si considera come nell'immaginario di epoca arcaica il potere della *charis* e della seduzione rappresentasse uno di quegli aspetti caratterizzanti proprio l'ambito della *metis*⁹.

Un personaggio di tale portata eccezionale e le cui imprese risultano antecedenti, secondo il mito, ai fatti narrati nell'*epos* omerico, non poteva che attirare l'attenzione dei governanti di un sito come quello di Corinto, che già nell'VIII sec. a.C. comincia a prendere una forma definita e a crescere in maniera incessante, facendo registrare uno sviluppo notevole, sia da un punto di vista urbanistico che produttivo e commerciale, a

⁴ Cf. BELLELLI (2010).

⁵ Rispettivamente Hom. *Od.* XII 69s. e *Il.* VII 467-69; XXI 40-43. Cf. GIANNINI (2000, 13s.); TEDESCHI (2005); BUSATTA (2015, 5).

⁶ Hom. *Od.* I 260-65.

⁷ Hes. *Theog.*, rispettivamente vv. 956-62, 967s., 992-1002, su cui vd. MOREAU (1994, 101-103).

⁸ Nell'*Iliade* lo stesso epiteto viene utilizzato per Criseide (*Il.* I 98 e 143). Cf. GIANNINI (2000, 16).

⁹ MENICHETTI (2007, 132).

partire dall'epoca tardo-geometrica¹⁰. In altre parole, almeno dalla metà dell'VIII sec. a.C. (momento storico che la tradizione fa coincidere con l'avvento dell'oligarchia bacchiade) l'anonimo o poco noto sito istmico non solo cresce internamente ma acquista un ruolo commerciale e politico primario in ambito mediterraneo che lo porta a confrontarsi, anche sotto l'aspetto culturale, con realtà ben più strutturate in senso identitario e mitistorico. Su Corinto infatti non esisteva alcuna gloriosa tradizione mitica diffusa in ambito panellenico: nell'epica omerica il sito è ricordato con il suo nome soltanto nel catalogo delle navi, già opulento (ἄφνειόν), ma posto sotto la guida di Agamennone, secondo una tradizione che voleva la città istmica allora soggetta ai regnanti dell'Argolide¹¹.

Di fronte alla mancanza di una gloriosa tradizione epicorica che evidenziasse al contrario l'autonomia e il prestigio della stirpe corinzia già in epoca mitica, i Bacchiadi avrebbero quindi reagito affidando a Eumelo, poeta dello stesso *genos*, l'elaborazione di un'epopea dedicata alla storia della città dalle sue origini, in cui il più antico patrimonio mitico sarebbe stato ricostruito grazie a una riformulazione oculata delle tradizioni locali, riconducendo alla terra corinzia temi e figure appartenenti a diverse realtà regionali, con un'attenzione particolare all'appropriazione di elementi legati a un orizzonte culturale ellenico di matrice beotica-tessala¹². Una tale operazione culturale sembra sottintendere una forte volontà rappresentativa sia verso l'esterno, nei confronti delle altre realtà elleniche, che internamente, nella costruzione e nel controllo della memoria sociale collettiva del sito corinzio in via di sviluppo. Tale operazione è documentabile anche per la successiva dinastia cipselide nella realizzazione di almeno un'altra complessa opera artistica dalla decisa valenza politica: la λάρναξ figurata conosciuta come "arca di Cipselo", espressione della potenza e dei valori della casata dominante, all'interno del cui organico, per quanto complesso, programma figurativo sono rappresentati temi-chiave strettamente connessi al contesto sociopolitico della committenza¹³.

In questa prospettiva e intendendo superare l'ipotesi dell'esistenza di un'ancestrale tradizione corinzia su Medea, che avrebbe avuto origine dalla presenza di

¹⁰ HARRAUER (1999); DUBBINI (2012 con bibl. prec.). Sull'attrattività che la figura di Medea poteva avere in epoca arcaica per una città in via di formazione vd. JOHNSTON (1997, 66).

¹¹ Hom. *Il.* II 570. Sulla definizione del regno di Agamennone e quindi del ruolo di Argo e Micene in età micenea in epoca antica vd. MUSTI – TORELLI (1986, 228). Sull'anacronismo dell'epiteto ἄφνειόν, che potrebbe per altro suggerire un'interpolazione successiva del testo, vd. WILL (1955, 36-38 e 80). A Corinto si fa ancora riferimento in un altro passaggio del poema (Hom. *Il.* XIII 663-72; *schol. ad Il.* XIII 663a-b), relativo al racconto della morte del corinzio Eukenor figlio del vate Polydias, combattente al fianco di Agamennone. Il toponimo Efira invece ricorre nell'Iliade quattro volte (*Il.* II 659; VI 152 e 210; XV 531) ma il sito non è sempre identificabile con Corinto. Cf. GIANGIULIO (2011).

¹² WILL (1955, 239-42); HARRAUER (1999); DEBIASI (2004, 19-69); GIANGIULIO (2011); DEBIASI (2015); TSAGALIS (2017, 39-40).

¹³ Da ultimo COSSU (2009, con bibl. prec.).

una primordiale divinità epicorica connessa al mondo naturale¹⁴, questo contributo ha lo scopo di ricostruire, con un approccio stratigrafico, la figura dell'eroina così come è stata percepita e quindi riadattata nel contesto culturale corinzio, mettendo a sistema tutti gli indizi disponibili sulla sua presenza nell'area istmica. A tal fine, si eviterà di schiacciare il personaggio del mito su un piano meramente religioso, risolutivo per molti studi delle difficoltà legate alla comprensione del mondo antico, soprattutto delle fasi più antiche, cercando piuttosto di ricostruire ruolo e significato di una figura dalle molte sfaccettature e dalla grande potenza comunicativa, soprattutto in relazione alla costruzione identitaria del sito di Corinto in epoca alto-arcaica.

Medea nell'immaginario corinzio di epoca alto-arcaica

Secondo la tradizione riportata da Eumelo, la regione corinzia sarebbe stata originariamente abitata dalla ninfa Efira prima di passare sotto il dominio di Elio. Il dio avrebbe quindi destinato l'ambito territoriale in cui sarebbe sorta Corinto (l'Efirea) al figlio Eeta, che tuttavia avrebbe deciso di emigrare in Colchide¹⁵. Il ritorno di Medea a Corinto dopo la reggenza di Buno e quindi di Corinto, morto senza eredi, viene così interpretata nel poema come il ripristino della successione legittima, richiesta dai Corinzi stessi che avrebbero invitato la figlia di Eeta a lasciare Iolco per insediarsi nel sito istmico insieme allo sposo Giasone. A Eumelo si deve inoltre attribuire la tradizione secondo la quale Giasone consacrò a Poseidone la nave Argo, che da allora non avrebbe più preso il largo, e gli Argonauti avrebbero preso parte ai primi agoni istmici istituiti da Elio e Poseidone (ma gli onori sarebbero spettati solo a quest'ultimo)¹⁶. In questa prospettiva stanziale, gli sposi avrebbero regnato a Corinto per un certo periodo finché Giasone, fortemente adirato a causa del mancato processo di immortalizzazione dei figli per mano di Medea, avrebbe deciso di tornare a Iolco. Medea stessa avrebbe quindi lasciato Corinto, cedendo il regno all'eroe Sisifo¹⁷.

Questa ricostruzione della trama iniziale dei *Korinthiaká* evidenzia come il poema fosse fortemente imbevuto delle imprese argonautiche, rielaborate in tale opera

¹⁴ Ipotesi elaborata in maniera compiuta da WILL (1955, 103-29), su cui vd. *infra* n. 45. BUSATTA (2015) arriva a individuare tre diverse figure di Medea: «1) una dea forse micenea, che era dea della natura e delle bevande fermentate [...] 2) Medea tessalica e beotica, con connessioni cretesi e tracie [...] 3) Medea della Corinto dei Bacchiadi e Cipselidi». GIANNINI (2000) e DI GIOIA (2011) ritenevano già che la polarità tra una Medea tessalico-argonautica e una Medea corinzia debba essere ormai da ritenersi superata, considerando anche quanto della tradizione tessalica sia stato rielaborato nell'epica eumelica.

¹⁵ Eum. fr. 1 Bernabé (*ap. schol. ad Ap.Rh. IV 1212*; Hyg. *Fab.* 275, 6; Paus. II 1, 1) e fr. 3 Bernabé. Cf. HARRAUER (1999, 8-12); DEBIASI (2004, 21); TSAGALIS (2017, 87-89). Eumelo sembra essere il primo autore a identificare la nuova patria di Eeta con la Colchide, vd. *supra* n. 3. GIANGIULIO (2011, 33) ritiene che la menzione della Colchide sia piuttosto databile alla fine del VII sec. a.C.

¹⁶ Eum. Fr. 8 Bernabé (Favorin. *Cor.* 12-15). Vd. HARRAUER (1999); DEBIASI (2004, 33 e 2015, 141-44); TSAGALIS (2017, 108-19), il quale evidenzia come il racconto dei primi giochi istmici riportato da Eumelo dovesse essere in realtà costruito sulla falsa riga del resoconto dei giochi funebri in onore di Pelia.

¹⁷ Eum. fr. 5 Bernabé (*ap. Paus. II 3, 10*; *schol. ad Eur. Med.* 9 e 19; *schol. ad Pind. Ol. XIII 74*). Cf. MOREAU (1994, 49s.); DEBIASI (2004, 21); TSAGALIS (2017, 120-30).

ric conducendo temi e personaggi in ambito corinzio, dove si sarebbe svolta una parte cospicua della seconda sezione della saga, dedicata al ritorno degli eroi in patria. In questo senso anche il frammento generalmente attribuito all'autore dei *Nostoi*, in cui si canta del miracoloso ringiovanimento di Esone, padre di Giasone, avvenuto grazie ai saggi espedienti e ai *pharmaka* messi a bollire in lebeti aurei (con riferimento all'opera di Medea), andrebbe più correttamente inserito nell'opera di Eumelo, che al *nostos* argonautico avrebbe dedicato la sezione del poema precedente l'arrivo di Medea e Giasone a Corinto¹⁸.

D'altronde, della spregiudicata operazione eumelica di riscrittura in chiave corinzia delle diverse tradizioni regionali legate al mito argonautico si ha prova innanzitutto nella genealogia di Medea e del padre Eeta, la cui madre non è più come in Esiodo Perseide (che quale figlia di Oceano contribuiva alla localizzazione orientale di Eeta) ma diventa Antiope, cui il poeta bacchiade avrebbe dato origini sicionie: la divisione del regno di Helios in Efirea, che va a Eeta, e in Asopia, che va ad Aloeo, è possibile proprio grazie alla discendenza della moglie Antiope dall'Asopo sicionio¹⁹. Nella produzione di Eumelo, d'altronde, Asopo riveste una grandissima importanza nel ruolo di padre – oltre che di Antiope – di numerose eroine eponime rapite e amate dagli dei: grazie alla manipolazione operata alla lista delle figlie del nume fluviale sicionio il poeta bacchiade può inserire anche il nome di Corcira, operazione che consente di legare in maniera indissolubile l'isola a Efira (pur facendo attenzione a porla su un piano cronologico più basso rispetto alla madrepatria), ma anche quello di Egina, personaggio fondamentale nel mito eziologico dedicato alla nascita – per opera di Sisifo – della fonte Peirene, grazie alla quale l'Acrocorinto viene reso abitabile²⁰.

Sembra al contrario rimanere autentico il carattere dei personaggi inseriti nella narrazione: come avviene per Sisifo anche la figura eccezionale di Medea, la cui superiorità sia per l'ascendenza divina che nell'uso della *metis* doveva già essere riconosciuta a livello panellenico, non poteva essere stravolta ma al contrario andava enfatizzata, risultando particolarmente congeniale alla funzione celebrativa della città e

¹⁸ Si tratta di *Nost.* fr. 7 Bernabé. Sull'attribuzione a Eumelo vd. DEBIASI (2004, 35-37). Cf. HALM-TISSERANT (1993, 26-28); RIZZO-MARTELLI (1993, 30).

¹⁹ Eum. fr. 3 Bernabé. Sulla genealogia riportata da Esiodo nella Teogonia vd. *supra*. Sull'Asopo sicionio e la rielaborazione operata da Eumelo: OLIVIERI (2007). In realtà la manipolazione del materiale mitico circolante all'epoca si registra a partire dall'appropriazione del toponimo "Efira", che permette – tra l'altro – di legare personaggi del calibro di Sisifo e di Bellerofonte all'orizzonte corinzio cf. GIANGIULIO (2011, 35); TSAGALIS (2017, 95s.).

²⁰ Sull'artificiosità della genealogia dei re pre-sisifidi in Eumelo vd. GIANGIULIO (2011). Su Corcira vd. DI GIOIA (2011, 245s., n. 77). Sul mito di Sisifo la testimonianza più completa e antica si trova in Schol. Hom. *Il.* VI 153 = Pherec. Athen., *FGrH*, 3 F 119; ripresa poi da Paus. *Il.* 5, 1 e Apollod. VI 9, 3. In generale: DEBIASI (2015, 26-28, 100, 120s.). Su Sisifo quale eroe culturale corinzio: DUBBINI (2012, con bibl. prec.).

della stirpe corinzia espressa dal poeta²¹. In questa prospettiva può essere letto il frammento eumelico sul *nostos* argonautico, il quale rappresenta il documento più antico tra quelli noti in cui l'eroina è rappresentata mentre si cimenta nelle arti magiche grazie a conoscenze sovrumane, legate con ogni probabilità alle sue origini divine, che le permettono di interferire con successo nell'ordine fondamentale dell'universo.

Non è tuttavia da escludere che tale peculiarità fosse diffusa già da diverso tempo nell'immaginario greco, se Medea deve essere riconosciuta nella figura femminile rappresentata attorno alla metà del VII sec. a.C. sull'anfora attribuita al pittore di Amsterdam mentre è intenta ad affrontare un enorme serpente a tre teste: si tratterebbe del mostro della Colchide che la giovane ammantata riuscirebbe, grazie ai suoi poteri soprannaturali, a neutralizzare in virtù della sua natura ancestrale di "signora dei serpenti", espressa in maniera più esplicita sulle raffigurazioni vascolari dalla fine del VI sec. a.C.²² (**Fig. 1**). Se da un lato tale interpretazione è tutt'altro che sicura, considerando che – secondo la tradizione più antica – Giasone sembrerebbe aver affrontato da solo il mostruoso guardiano del vello d'oro, dall'altro però l'opera risulta grossomodo coeva al frammento di Mimnermo in cui si ricorda come l'eroe non sarebbe mai riuscito nell'impresa se non fosse stato aiutato, alludendo apparentemente al ruolo decisivo di Medea²³.

Se quindi il rapporto dell'eroina con il *drakon* è ancora da dimostrare per quanto riguarda l'immaginario più antico, la raffigurazione sulla famosissima olpe in bucchero rinvenuta in una tomba aristocratica di Cerveteri e risalente al 630 a.C. conferma quanto fosse nota e riconosciuta la sua funzione di esperta di *pharmaka* nella tradizione ellenica circolante nel Mediterraneo: Medea (la cui identificazione è questa volta assicurata dall'iscrizione graffita sulla veste, METAIA) è rappresentata vestita da un pesante *himation* dall'orlo ricamato e con in mano un bastone terminante all'estremità superiore in un anello, mentre si rivolge verso un giovane nudo nell'atto di uscire da un calderone. Tra i due si trova un elemento stretto e alto, un pilastro o un altare, decorato a rete. Medea è seguita da un gruppo di sei giovani nudi che trasportano un oggetto che sembra un lunghissimo tessuto dagli orli ricamati, decorato alle estremità da frange e su cui è graffito il termine KANNA o KAUNA, forse da intendere con il significato di *agalma*. Segue una raffigurazione di Dedalo (TAITALE) alato, mentre sul lato opposto si trova

²¹ Sulla celebrazione della *metis* corinzia come qualità propria del luogo e caratterizzante il sito, ripresa da Pind. *Ol.*,13, che al v. 53 definisce Sisifo "il più avveduto in espedienti", vd. GIANGIULIO (2011); LOMIENTO (2013).

²² RIZZO – MARTELLI (1993, 54s.); ISLER-KERÉNYI (2000, 118-20); BRIJDER (2000, 607 n. 211); STRAZZULLA (2006, 633); NERI (2012, 62 n. 20, con bibl. prec.); GALASSO (2015, 277). *Contra* OGDEN (2012, 269) che vi vede una generica signora dei serpenti o –in alternativa- una delle Esperidi. Non del tutto convincente l'interpretazione di DOGNINI (2003) secondo cui la raffigurazione tradirebbe una tradizione propria del mondo etrusco-italico e sconosciuta alla cultura greca per cui Medea sarebbe una sorta di divinità protettrice degli esseri viventi contro il male rappresentato dal serpente.

²³ Mimn. F11 West. Ma non si può escludere che il frammento faccia piuttosto riferimento all'aiuto di una divinità come Era, Afrodite o Atena, vd. OGDEN (2012, 269).

una coppia di pugili o di lottatori impegnati in un combattimento, caratterizzati da un solo calzare, connotato questo proprio di Giasone nel mito²⁴ (**Fig. 2**). Tenendo conto che in tale figurazione vascolare, sia nell'esito formale che nei contenuti, si riconosce generalmente il risultato diretto dell'apporto culturale e figurativo corinzio²⁵, l'immagine focale di Medea nell'atto di applicare le sue arti magiche di ringiovanimento e di rinascita tramite la procedura di bollitura nel calderone non può che richiamare il già citato frammento del *nostos* eumelico, diventando così funzionale alla comprensione dell'immaginario corinzio creatosi (o riconfiguratosi in epoca bacchiade) sulla figura dell'eroina²⁶.

Sospendendo per un momento la lettura dell'intera figurazione in chiave argonautica, è stato giustamente notato che il fulcro del racconto è rappresentato dall'episodio del ringiovanimento dell'uomo generalmente interpretato come Giasone, posto non casualmente in asse con un elemento particolare del registro superiore del vaso, un "trofeo vegetale" verso cui si rivolge l'unico leone presente nella teoria di animali. Tale schema è riproposto in un altro esemplare di olpe in bucchero a rilievo, proveniente dal Tumulo di Campo della Fiera e realizzato dallo stesso atelier ceretano, in cui si riconosce la raffigurazione della *prothesis* di Achille, dal nome inciso accanto al capo dell'eroe: qui due figure virili barbute, recanti il lituo e lo scettro posti a definirne lo stato sociale (si tratta probabilmente di Agamennone e Nestore), si affrontano esattamente in corrispondenza dell'importante elemento decorativo soprastante²⁷. Il confronto risulta tanto più stringente che queste due figure indossano lo stesso tipo di mantello pesante, una pianeta ispessita ai bordi, con cui è abbigliata

²⁴ Sull'opera, famosissima, si veda la vastissima bibliografia raccolta recentemente da MARTELLI (2018, pp. 58-60 n. 7). Inoltre RIZZO – MARTELLI (1993); ISLER-KERÉNYI (2000, 120-22); STRAZZULLA (2006, 631-33); MENICETTI (2007, con bibl. prec.); GALASSO (2015, 277-79); RIZZO (2015, 181-88) cui si rimanda anche per il contesto di rinvenimento.

²⁵ RIZZO – MARTELLI (1993, 53) inseriscono la raffigurazione in quella fase di primaria ellenizzazione dell'Etruria che si definisce "demaratea". L'esistenza nell'Etruria orientalizzante di una tradizione orale greca circolante parallelamente alla trasmissione dei modelli iconografici e della corrispondenza – certamente non meccanica – fra "arte figurata" e "racconto mitico" è sempre più accettata dagli studiosi e fa ancora riferimento all'episodio del trasferimento in Etruria del bacchiade Demarato con i suoi, vd. MENICETTI (2007); BELLELLI (2010). Cf. DEBIASI (2004, 33). Sulla recezione della saga argonautica in Etruria nel VII sec. BRUNI (2009, con bibl. prec.). D'altro canto, di produzione corinzia e di epoca bacchiade sarebbero anche il *Gorgoneion* bronzeo e una coppia di *hydriai* rinvenuti nello stesso contesto della tomba 2, in cui si trovava l'olpe, così come evidenziato da MARTELLI (2018, 60-61).

²⁶ L'affinità tra i racconti narrati dall'olpe e l'epica eumelica è stata sottolineata da DEBIASI (2004, 34s.) e ultimamente ribadita da MARTELLI (2018), basandosi sull'ipotesi interpretativa più diffusa, formulata per la prima volta da RIZZO – MARTELLI (1993), per cui le rappresentazioni con i giovani vincitori della veste e con i lottatori farebbero riferimento alla vittoria degli Argonauti nei giochi di Lemnos e ai giochi funebri in onore di Pelia: gli agoni lemnii troverebbero un parallelo stringente nei giochi istmici cantati da Eumelo.

²⁷ L'opera, conosciuta come *l'olpe* di Bruxelles, è stata sapientemente analizzata, grazie alla scoperta di nuovi frammenti pertinenti al fregio figurato, da COSENTINO (2018), cui si rimanda per la bibliografia precedente.

Medea²⁸, il cui elemento caratterizzante è però in questo caso un lungo bastone nodoso, di origine naturale, che si differenzia chiaramente rispetto agli scettri rappresentati nell'esempio già citato o nei frammenti di *olpai* in bucchero rinvenuti in altri contesti funerari ceretani, anche per il suo utilizzo in direzione del lebete in cui è avvenuta la trasformazione magica²⁹. In altre parole, l'eroina non viene rappresentata per la sua condizione di regalità (come avviene invece per i personaggi dell'olpe di Achille, con scettro e liuto), ma nella sua funzione di mediatore con il mondo divino, possibile certamente grazie alla sua *metis* fuori dal comune (tema centrale dell'intera figurazione, inaugurata dalla figura di Dedalo)³⁰. Tale interpretazione stona con una lettura complessiva dell'opera quale trasposizione della tradizione relativa ai giochi celebrati a Lemno dagli Argonauti sulla base dell'interpretazione del *kanna/kauna* come il premio della veste preziosa ricevuto in occasione dei giochi³¹.

La presenza di Medea non risulta così affatto funzionale alla rappresentazione di una *hierogamia* o alla legittimazione del potere regale, non apparendo la giovane nel suo ruolo di sovrana ma per i "saggi espedienti" che le consentono di operare al di sopra dell'ordine naturale costituito³²: in questa prospettiva il "nuovo" giovane che esce dal calderone può essere Giasone (secondo una tradizione più tarda e problematica, che suggerisce una duplicazione della versione autentica in cui protagonista del prodigio è piuttosto suo padre)³³ o, più probabilmente, Esone (secondo il mito riportato nell'epica eumelica e per cui l'uomo da anziano sarebbe tornato a essere un giovane uomo), quanto rimandare più genericamente al destino dell'aristocratico destinatario dell'olpe. Per questo motivo probabilmente non era necessario indicare il nome del personaggio centrale della figurazione, mentre si sentiva la necessità di chiarire i mezzi grazie ai quali da uno smembramento reale (come nel caso dei personaggi del mito argonautico o degli sventurati finiti tra le fauci delle due pantere raffigurate nel registro superiore) o simbolico (la morte, cui rimandano i giochi funebri probabilmente in onore di Pelia)³⁴ del corpo fosse possibile giungere alla sua rinascita: arti tecniche e magiche provenienti da un sapere sovrumano (Dedalo e Medea) e un lungo panno, una veste pesante, che viene portato per completare il rituale, come suggerisce il gesto di saluto o di accoglienza del capofila del gruppo di giovani nudi. Nel *kanna* o *kauna* si è quindi voluto vedere lo strumento fondamentale per il completamento del rituale in atto, il

²⁸ RIZZO (2015, 183).

²⁹ Sugli esempi citati si rimanda a RIZZO – MARTELLI (1993). Sul contesto di provenienza dei materiali citati vd. da ultimo MARTELLI (2018, con bibl. prec.).

³⁰ Così come ha evidenziato la lettura magistrale di MENICHETTI (2007).

³¹ RIZZO – MARTELLI (1993); MENICHETTI (2007); interpretazione ripresa anche in MARTELLI (2018).

³² Quindi nella sua funzione di "sciamana", vd. METZLER (2016, 841).

³³ HALM-TISSERANT (1993, 33-36).

³⁴ RIZZO – MARTELLI (1993, 41-43). I giochi funebri in onore di Pelia sono un tema del ciclo argonautico caro al sentire corinzio di epoca arcaica, come dimostra la sua presenza sull'arca di Cipselo, vd. COSSU (2009, 110-22); DEBIASI (2015, 61-67). In questa prospettiva, non esclude l'interpretazione come giochi in onore di Pelia RIZZO (2015, 186).

tessuto intrecciato che avrebbe ristabilito – dopo la magia avvenuta nel lebetae – la ricomposizione finale del corpo nell’atto di avvolgerlo “tenendolo unito”, con una funzione simile alla rete che ricoprirebbe il pilastro posto tra Medea e il calderone³⁵. Se pure questa interpretazione dovesse risultare estrema, il confronto con l’olpe della *prothesis* di Achille avvalorava ulteriormente un’interpretazione della raffigurazione in senso funerario, funzionale alla committenza aristocratica dei grandi tumuli ceriti di età orientalizzante³⁶.

Medea è dunque raffigurata nel suo ruolo di maga e di portatrice di un sapere superiore, in un atto che coincide pienamente non solo con la descrizione superstita del *nostos* ma con il carattere peculiare che il personaggio assume proprio a Corinto, dove avviene il tentativo fallimentare di rendere immortali i propri figli. Secondo il mito proposto da Eumelo, a Corinto Giasone regna grazie a Medea, ma l’eroina – apparentemente ogni volta che partoriva – era solita portare i bambini nel santuario di Hera per nasconderli (*katakryptein*) credendo così di renderli immortali; alla fine però capisce che le sue speranze sono vane e in questo modo scatena l’ira di Giasone, che non la perdona, nonostante le sue preghiere, e decide di tornare a Iolco³⁷.

Il tentativo fallimentare di Medea non contrasta con i poteri sovrumani del personaggio, ma rientra perfettamente nell’agire tipico di grandi figure matronali situate ai margini tra il mondo divino e il mondo umano che tentano di rendere immortali i propri figli ancora bambini, quali Tetide e Demetra³⁸. In questo caso, compito delle dee è potenziare l’elemento divino che i nuovi nati contengono in sé a scapito del loro lato umano, il quale al contrario deve essere eliminato “sul nascere” per consentire il passaggio a una condizione di immortalità: per raggiungere questo scopo è necessario compiere un rituale piuttosto pericoloso, essendo finalizzato a eliminare la parte mortale del bambino (ad es. passandone il corpo sul fuoco). Il rito è generalmente condotto da una figura femminile che agisce di nascosto (*krypteske* è il termine utilizzato nell’Inno a Demetra)³⁹: una nutrice che si nasconde dai genitori naturali del bambino (come nel caso di Demofonte o di Trittolemo) o la stessa madre del piccolo, che svolge il rituale di nascosto dal padre (così ad es. nel caso di Achille). Tradizionalmente il genitore mortale scopre improvvisamente quanto sta accadendo e si spaventa, provocando l’interruzione del rito e – di conseguenza – del processo di immortalizzazione. In questo modo si ristabilisce l’ordine biologico, ma a scapito sia della coppia di genitori – che generalmente si divide, come Peleo e Tetide – che del bambino stesso, il quale può anche rimanere ucciso (così Demofonte): esplicito è il caso di Tetide, che perde nel rituale ben sei figli che non avrebbero retto il passaggio nel fuoco prima che Achille –

³⁵ METZLER (2016, 841-844).

³⁶ COSENTINO (2018, 349).

³⁷ Eum. fr. 5 Bernabé = Paus. II 3, 11- 4, 1. Cf. HARRAUER (1999, 12-13); TSAGALIS (2017, 30, 120-26).

³⁸ Cf. MOREAU (1994, 103-106); HARRAUER (1999).

³⁹ Così nell’Inno omerico a Demetra (vv. 235-40).

nonostante l'interruzione del rito o forse grazie alla stessa – riuscisse a raggiungere l'età adulta⁴⁰. Nel testo eumelico d'altronde, come è stato giustamente notato, non si parla esplicitamente della morte dei figli di Medea e di Giasone, ma solo del fallimento del rituale⁴¹.

Se la vicenda corinzia viene inquadrata nel panorama delle tradizioni mitiche circolanti all'epoca su bambini di origine regale, generalmente gli ultimi nati dopo una serie di sorelle (Demofonte) o di fratelli morti in fasce (come nel caso già citato di Achille) e che necessitavano per questo di essere in qualche modo protetti dalla morte, i tentativi della sovrana Medea appaiono del tutto giustificati, tanto più che il personaggio era perfettamente in grado di gestire poteri di natura sovrumana, come dimostra il successo ottenuto nelle imprese di ringiovanimento e rinascita. Tale interpretazione del mito corinzio è confermata dal termine utilizzato ben due volte per descrivere il rituale svolto da Medea: il verbo *kata-kryptein* non si riferirebbe al seppellimento “sotto” terra dei nuovi nati ma al fatto che lo stesso avvenisse “di nascosto”, probabilmente esponendo il corpo dei bambini a un qualche trattamento funzionale a eliminarne la parte mortale – come il passaggio nel fuoco o la copertura “sotto” le ceneri ardenti – o in alternativa alluderebbe a un loro allontanamento momentaneo dalla società, similmente ai rituali di *krypteia* spartana⁴².

Sono così diversi gli indizi che indicano nel mito corinzio non tanto il residuo di un culto epicorico di tipo ancestrale quanto una variante di un archetipo già noto nel mondo greco: oltre ai dati già evidenziati, il numero di sette figli maschi, probabilmente di origine rituale, si riscontra sia nel caso di Medea che di Tetide, così come la separazione della coppia reale dopo la scoperta del rituale da parte del padre e l'allontanamento dell'unico figlio rimasto (presumibilmente l'ultimo su cui non è stato completato il rituale d'immortalizzazione) presso il centauro Chirone. In quest'ottica, bisogna ricordare come Esiodo ricordi proprio per Medeo, figlio di Medea e Giasone, l'educazione presso il centauro, secondo un modello che rimanda ancora una volta al personaggio di Achille⁴³. Rispetto alla struttura narrativa già esaminata bisogna però

⁴⁰ In proposito si rimanda a HALM-TISSERANT (1993, 50-57); MOREAU (1994, 104s.) con i riferimenti testuali e bibl. prec.

⁴¹ JOHNSTON (1997, 62s.).

⁴² Così come avviene per Achille secondo Licofrone *Al. vv. 177s.* Cf. BRELICH (1959); HALM-TISSERANT (1993, 53s.). Al contrario WILL (1955, 89-92) crede che il verbo *katakryptein* indichi un rito di inumazione, condizionando in questo modo molti degli studi successivi, ad es. MOREAU (1994, 106 e 109). HARRAUER (1999, 13) esclude qualsiasi collegamento tra il rituale condotto da Medea e quelli di *krypteia* citando JOHNSTON (1997), che nel complesso appariva però più possibilista.

⁴³ Su Esiodo vd. *supra* n. 7, inoltre BRELICH (1959, 236-38); HALM-TISSERANT (1993, 59s.); MOREAU (1994, 105). Il numero dei figli di Medea e Giasone varia secondo le diverse tradizioni, tuttavia la descrizione del mito riportata da Pausania sulla base di Eumelo, con la giovane regina che più volte cerca di portare a termine il rituale senza successo, sembra rimandare alla versione più numerosa che corrisponde al numero di quattro o dei sette fanciulli, coincidente con il numero dei partecipanti al rituale corinzio e proprio dei riti di segregazione, vd. BRELICH (1959, 219, 226 e 244s., n. 25 e 1969, 378),

notare alcune differenze notevoli: l'introduzione di una divinità altra rispetto all'esecutrice del rito e la necessità di uno spazio sacro per attuare il rituale d'immortalizzazione, generalmente svolto presso il focolare domestico, sono elementi peculiari della vicenda corinzia.

L'inserimento di Hera e del suo santuario (identificato da fonti successive come quello di Akraia, "sull'altura") si spiega innanzitutto in rapporto alla natura di Medea, che non può essere intesa come una divinità al pari di Demetra o Tetide, ma – come si è visto e si vedrà anche in seguito – ha piuttosto la funzione di tramite privilegiato, grazie alle sue origini divine, con il mondo del sacro e per questo necessita dell'azione di Hera, protettrice per eccellenza di Medea e delle imprese argonautiche⁴⁴ oltre che divinità curatrica, per riuscire nel rischioso rituale intentato sui propri figli⁴⁵. È sintomatico che già nel mondo antico ci si interrogasse su questa tradizione locale, divenuta famosa con la reinterpretazione euripidea del mito ma evidentemente non pienamente compresa neppure all'epoca, e si cercasse di giustificare il ruolo di Hera, come dimostra il tentativo dello scoliasta pindarico di legare le speranze di Medea a una promessa fatta dalla dea, riconoscente perché la giovane – dopo essersi distinta a Corinto per aver liberato i suoi abitanti da una carestia grazie all'offerta di sacrifici a Demetra e alle ninfe Lemnie – avrebbe rifiutato la corte di Zeus⁴⁶. Anche in questo caso, il modello cui Medea fa riferimento è Tetide, la quale però avrebbe rifiutato l'unione con il padre degli dei volendo rispettare il ruolo di Hera e non per timore della sua possibile vendetta, come succede invece alla sovrana corinzia: la differenza sarebbe ancora dovuta alla diversa natura dei due personaggi femminili, rispettivamente divina e mortale⁴⁷. Sfortunatamente lo scolio non riporta il motivo per cui Hera non avrebbe mantenuto la promessa, cosicché continua a sfuggirci l'esatta configurazione del mito locale, *aition* del rituale che si svolgeva annualmente presso il santuario di Hera Akraia al fine di placare l'ira della dea e dei figli di Medea per la loro morte ingiusta avvenuta – a

mentre il racconto sul monumento funerario ai figli di Medea (Paus. II 3, 6) rimanda piuttosto alla tradizione inaugurata da Euripide.

⁴⁴ MOREAU (1994, 106s.).

⁴⁵ Cf. JOHNSTON (1997). Molti studiosi, piuttosto che soffermarsi sulle qualità intrinseche del personaggio dalle capacità eccezionali, hanno preferito riconoscere in Medea una divinità primordiale corinzia legata alla fertilità e alla rinascita, sostituita in epoca storica nelle sue funzioni da Hera, basandosi essenzialmente sull'interpretazione proposta da WILL (1955, 103-29), già ritenuta erronea da BRELICH (1959, 224 n. 8) che sessant'anni fa evidenziava l'approccio obsoleto dell'autore nella ricaduta «nei vecchi schemi di "culti della fecondità" (con la morte e la rinascita cicliche)». Le teorie di Will sono tuttavia state riprese da moltissimi altri studi tra cui HALM-TISSERANT (1993, 61-67) e da MOREAU (1994, 108-13), che a p. 112 definisce ancora Medea «une déesse-mère, proche de Cybèle, Rhéa ou Gaia déesse chtonienne et agraire», e quindi BUSATTA (2015); DEBIASI (2015, 18). Confusione in proposito anche in JOHNSTON (1997, la quale prende poi un'altra direzione); COSSU (2009, 162) e TSAGALIS (2017, 121-26). Scettico invece GIANGIULIO (2011).

⁴⁶ *Schol. ad Pind. Ol. XIII 74*. Cf. HARRAUER (1999, 13-15).

⁴⁷ Il rifiuto di Tetide sarebbe noto già dai *Kypria* (*EGrF*, fr. 2, 36 Davies), in proposito: HARRAUER (1999, 14).

seconda delle varianti - in maniera incolpevole per mano della madre o a causa dei Corinzi che avrebbero ucciso i bambini all'interno dello spazio sacro⁴⁸.

Tornando alla tradizione eumelica, è necessario evidenziare come l'intento del poeta non fosse affatto quello di illustrare o di motivare le origini di un rituale corinzio, che pure doveva essere già esistente, ma fosse piuttosto focalizzato nel confermare il legame corinzio con il santuario di Hera a Perachora e affermare la genealogia dei regnanti locali, giustificando il passaggio di potere da Medea a Sisifo⁴⁹. In questa prospettiva, la figura di Medea non viene assolutamente intesa come un'entità divina, ma come un tramite efficace per comunicare con la divinità⁵⁰. Una conferma in tal senso si ha nell'ultimo frammento letterario a noi noto che può essere riferito in qualche modo all'opera di Eumelo: nella descrizione dell'arca di Cipselo fornita da Pausania, redatta secondo il periegeta sull'opera del poeta bacchiade, si trova una scena in cui Medea è seduta in trono e affiancata da Giasone e Afrodite, raffigurati in piedi, e su cui è posta un'iscrizione «Giasone sposa Medea, esorta Afrodite»⁵¹. La scena, che celebra il *gamos* di Giasone con Medea, non sembra presentare difficoltà interpretative: l'eroe acquisisce il diritto al trono di Corinto grazie alle nozze con la legittima sovrana del sito istmico, ultima discendente di Elio a regnare sulla città, la quale per questo motivo è rappresentata seduta in trono⁵². La presenza di Afrodite non è d'altronde nuova nella relazione tra i due eroi: nella tradizione argonautica l'intercessione della dea risulta fondamentale per convincere la giovane Medea a tradire la propria famiglia e quindi a seguire Giasone, in questa raffigurazione tuttavia i ruoli sembrano invertiti e l'incitazione è rivolta piuttosto all'eroe nella formalizzazione di un'unione che acquista un valore politico, garantendo al giovane l'accesso alla regalità⁵³. In questa prospettiva, non è affatto chiaro perché la dea avrebbe avuto bisogno di esortare, comandare (*kelomai*) Giasone ad assumere tale ruolo.

⁴⁸ Non è questa la sede per riesaminare il culto e il rituale corinzio legato ai figli di Medea, già inquadrato, nei suoi elementi essenziali, in BRELICH (1959) e quindi da HALM-TISSERANT (1993); JOHNSTON (1997); HARRAUER (1999). Poco convincente l'ipotesi riportata ancora da TSAGALIS (2017, 121-24, con bibl. prec.) secondo cui Eumelo avrebbe rimodellato un mito locale più antico in cui i Corinzi sarebbero risultati gli assassini dei figli di Medea, utilizzando in maniera anacronistica l'aneddoto secondo il quale gli abitanti di Corinto avrebbero pagato Euripide per trasformare l'eroina locale in infanticida e liberarli dall'infamia dell'omicidio. Cf. Ael. *Var. Hist.* V 21 su cui vd. HARRAUER (1999, 19s.).

⁴⁹ Il mito non può dunque essere considerato di natura etiologica. Vd. BRELICH (1959, 234-38).

⁵⁰ Così crede anche GRAF (1997), che evidenzia il ruolo di "iniziatrice" di Medea nei confronti dei giovani Giasone, Teseo e quindi anche dei figli. Tuttavia, il riconoscimento di Hera nei confronti di una madre speranzosa, basato su una promessa positiva ma dalle conseguenze inaspettate e mortali, evoca il mito argivo di Cleobi e Bitone, che nel santuario extraurbano della dea posta sull'altura (Akraia) trovano il sonno eterno (Her. I 31, 5), così come già evidenziato da JOHNSTON (1997, 54s., n. 38.), MOREAU (1994, 106), ripreso da BUSATTA (2015), che vede in Medea una sacerdotessa di Hera.

⁵¹ Paus. V 18, 3 e 19, 10. Sul rapporto tra Eumelo e l'arca di Cipselo vd. DEBIASI (2015, 47-67).

⁵² COSSU (2009, 161).

⁵³ Sull'intervento di Afrodite in Colchide vd. GIANNINI (2000); cf. COSSU (2009, 162).

A Corinto il legame di Medea con la divinità è d'altronde suggellato dalla tradizione secondo la quale la fondazione del santuario di Afrodite sull'Acrocorinto sarebbe opera dell'eroina, tramite privilegiato – quale nipote di Elio – dell'inserimento del nuovo culto olimpico nell'area precedentemente dominata dall'avo divino⁵⁴. Ancora una volta, la giovane avrebbe agito su indicazione della dea Hera al fine di recuperare l'amore perduto di Giasone, e che Afrodite avrebbe potuto rinnovare oppure, secondo altri, allo scopo di chiedere alla dea cipride di mettere fine all'amore di Giasone per Tetide⁵⁵. Gli studi hanno cercato di giustificare questa inedita passione di Giasone con la notizia riportata da Tolomeo Cheno circa una gara di bellezza svoltasi in Tessaglia in cui Tetide sarebbe risultata vincitrice su Medea⁵⁶, tuttavia non può sfuggire, considerando quanto già detto, lo stretto rapporto esistente tra le due figure femminili anche in relazione al tentativo di rendere immortali i propri figli: in questa prospettiva, ci si può domandare se la crisi con Giasone non sia nata proprio a proposito di figli che l'eroe avrebbe desiderato di natura sovrumana e se quindi lo stesso non abbia iniziato a cercare altrove una compagna divina, atta a garantirgli una discendenza eccezionale, quale Tetide. In questo senso potrebbe non essere stato accettato il compromesso, da parte di Medea, di avere una prole semidivina da Zeus, affidandosi piuttosto alle promesse di Hera. O forse il desiderio di rendere i bambini immortali sarebbe stato piuttosto legato a un problema di tipo politico, per cui una o più famiglie illustri di Corinto, non accettando per il futuro un discendente della sovrana alla guida della città, avrebbe cercato di assassinare i piccoli e per questo motivo la madre, nel tentativo di difenderli, li avrebbe nascosti presso il santuario di Hera Akraia. Si tratta naturalmente di semplici suggestioni, tuttavia una lettura in chiave politica della figura di Medea o una rielaborazione del mito in epoca cipselide non è da escludere completamente.

In quest'ottica si possono infatti interpretare gli episodi dal sapore mitico che riguardano la figura di Labda, madre del futuro tiranno Cipselo, i quali sembrano riproporre le vicende corinzie di cui Medea è protagonista: non solo entrambe le donne, appartenenti alla casata regnante a Corinto, fungono da tramite per i propri mariti al potere della città, ma Labda riesce a salvare il figlio neonato dalla morte che volevano infliggergli i Bacchiadi nascondendolo (*katakryptei*) in una *kypsele*. Si tratta non a caso della stessa “arca” dedicata nel santuario di Olimpia e su cui sono scolpite le vicende mitiche legate alla città di Corinto, una *kypsele* da intendere non solo come una semplice “arnia” ma piuttosto come il luogo in cui si compie un importante rituale

⁵⁴ Dopo aver relegato Poseidone all'Istmo, Elio avrebbe detenuto il potere sull'Acrocorinto (Paus. II 1, 6) dove il suo culto sarebbe stato associato a quello di Afrodite (Paus. II 5, 1). È quindi probabilmente all'Acrocorinto che deve essere attribuito l'appellativo di *Helioupolis* testimoniato per Corinto da Eust. *ad Il.* II, 570 e St. Byz. s.v. Κόρινθος, vd. WILL (1955, 233s.). Paus. II 4, 6 testimonia ancora che secondo i Corinzi il potentato sull'Acrocorinto sarebbe stato ceduto da Elio ad Afrodite.

⁵⁵ Plut. *Mor.* 57, 39; *schol. ad Pind. Ol.* XIII 32b = Theopomp. *Hist. FGrH* 115 F 285b. Sulla lettura dei testi citati si rimanda a HILLGRUBER (2005); LUPPE (2006).

⁵⁶ *Phot.* Cod. 190 p. 150a37-b5 su cui vd. HILLGRUBER (2005, 66s.).

iniziatico e il giovane predestinato, nutrito di nettare e miele come un dio, da semplice bambino si trasforma in un eroe⁵⁷.

Medea nella costruzione dello spazio di Corinto

Gli studi archeologici hanno evidenziato come a Corinto si assista già dalla metà dell'VIII sec. a.C. a un accentramento dell'insediamento abitativo attorno all'agglomerato centrale, fenomeno indicativo della formazione in atto di un sistema unitario e quindi di un processo di specializzazione delle aree abitative che risulta in netto anticipo rispetto ad altre realtà del mondo greco: in questo senso cresce l'importanza degli spazi comuni, ormai differenziati in aree sepolcrali, santuariali e politiche. Da un punto di vista sociale, tale processo implica una maggiore coscienza e organizzazione collettiva e quindi la nascita di nuove esigenze di condivisione comunitaria e di identità rispetto all'abitato, con l'aristocrazia che svolge un ruolo centrale tanto nell'elaborazione e nella trasmissione dei repertori mitici che nel trasferimento dello spazio privilegiato per l'esibizione e la competizione sociale dal settore funerario a quello del sacro⁵⁸ (**Fig. 3**).

È già stata evidenziata l'operazione culturale messa in atto dai Bacchiadi nella costruzione per Corinto di un patrimonio mitico locale che reggesse il confronto con altre realtà poliadiche più strutturate in senso mitistorico: l'operazione messa in atto da Eumelo corrisponde a una costruzione artificiale con tratti particolarmente forti di intenzionalità e di riferimento a esigenze identitarie⁵⁹. Per essere credibili però le narrazioni rielaborate dall'epica eumelica necessitavano di un riscontro reale, sul terreno e nello spazio che la *polis* nascente andava strutturando attorno al suo nucleo principale. Nel momento in cui la comunità – intesa come organizzazione sociale – inizia a integrarsi con il territorio – inteso come spazio di pertinenza della comunità stessa – si attuano infatti modalità di percezione e costruzione dello spazio che portano al suo inserimento nella memoria e nelle pratiche della comunità stessa, tramite un processo che passa attraverso quei racconti mitici immaginati e ricostruiti come atto di riconoscimento e costitutivo della propria identità. In altre parole, è grazie al racconto mitico che paesaggi, luoghi e monumenti che segnano il territorio e attorno ai quali si raccolgono le forme di auto-rappresentazione del sé collettivo da un lato assumono una

⁵⁷ Sul parallelismo tra la figura di Labda e quella di Medea: NENCI (1994, 292s.). Sull'arca di Cipselo vd. da ultimo COSSU (2009, con bibl. prec.). Il bambino dal destino eroico viene nutrito dalle stesse sostanze usate dagli dei, attivando così un processo del tutto simile a quello dell'immortalizzazione, vd. HALM-TISSERANT (1993, 50-52).

⁵⁸ MORRIS (1992, 26-27) nota che, con l'abbandono delle necropoli presso l'insediamento intorno al 750 a.C., lo sviluppo del centro urbano di Corinto presenterebbe una datazione eccezionalmente alta, anticipando di almeno 30 anni quello di Atene e di 50 quello di Argo. Inoltre HÖLSCHER (1998 e 2011). Sul processo di coinopoesi che porta alla costruzione culturale di una nuova comunità si rimanda a FABIETTI (2005). Su Corinto: COSSU (2009, 17-30); DUBBINI (2011, 215-20).

⁵⁹ GIANGIULIO (2011, 33s.).

propria identità mitistorica, mentre dall'altro diventano garanti degli stessi racconti che testimoniano con la propria presenza⁶⁰.

L'impegno dei Bacchiadi fu così eminente anche nella strutturazione del territorio corinzio come dimostra l'allestimento – negli anni del potere oligarchico – di alcuni tra i santuari più monumentali del mondo ellenico, cioè quello posto sulla collina che dominava lo spazio politico del centro abitato di Corinto e quello di Istmia, dove la costruzione del tempio è databile alla prima metà del VII sec. a.C., in un'epoca coeva al consolidarsi della tradizione trasmessa da Eumelo secondo la quale gli Argonauti avrebbero preso parte alla prima edizione dei giochi istmici in onore di Poseidone⁶¹. In maniera simile, i racconti mitici legati alla figura di Medea dovevano trovare insieme spunto e riscontro in altri complessi santuariali del territorio corinzio per cui l'aristocrazia bacchiade sembra mostrare un interesse particolare: alla tradizione per cui l'eroina avrebbe istituito sacrifici a Demetra e alle ninfe Lemnie, liberando così Corinto da una carestia, sembrano corrispondere le prime tracce di frequentazione rituale presso il santuario di Demetra e Kore alle pendici settentrionali dell'Acrocorinto, databili agli inizi dell'VIII sec. a.C., e quindi i più antichi indizi di culti dedicati alle ninfe⁶². Si tratta d'altronde di ambiti rituali per cui i regnanti corinzi ebbero sempre un interesse particolare, assecondando le necessità primarie di fertilità e abbondanza di cui gli stessi si facevano garanti.

Più evidente è il legame tra la tradizione sull'istituzione del culto di Afrodite da parte di Medea e la rinnovata attenzione per l'Acrocorinto sotto i Bacchiadi: se l'occupazione dell'altura sacra è documentabile sin da epoca tardo-elladica con una continuità di frequentazione nella fase proto-geometrica, è in epoca geometrica che si registra un deciso aumento di ceramica pitoria, con una concentrazione presso l'area del santuario di Afrodite. Un dato questo che tradisce un'attività culturale configurata ormai in un'area specifica e con ogni probabilità focalizzata in maniera esclusiva sulla figura della dea cipride, forse intesa originariamente come paredra del dio del Sole nelle sue accezioni di divinità urania e tutelare del luogo⁶³.

Indubbiamente più nota e discussa dagli studi è la relazione tra le diverse tradizioni esistenti sul destino dei figli di Medea e il santuario di Hera Akraia e Limenia

⁶⁰ HÖLSCHER (2011, con bibl. prec.).

⁶¹ Sul tempio "sulla collina" vd. da ultimo DUBBINI (2011, 101-11) con bibl. prec. Sulla datazione del tempio di Istmia vd. da ultimo ARAFAT (2012, con bibl. prec.). Sulla partecipazione degli Argonauti ai giochi istmici vd. *supra* n. 16.

⁶² BOOKIDIS (2003, 248 e 2008, 99); KOPESTONSKY (2016). Interessante la nota per cui il santuario di Demetra e Kore a Corinto sembrerebbe essersi sviluppato a partire da un edificio di epoca micenea legato a due sepolture coeve, la cui frequentazione non si esaurisce con la distruzione del sito alla fine del XII sec. ma continua, probabilmente in relazione alle rovine delle strutture più antiche, fino all'istituzione del culto nell'VIII sec., vd. BOOKIDIS (2008).

⁶³ WILLIAMS (1986, 18s., figg. 1I, 1J e 1K); BOOKIDIS (2003, 248). Anche la figura di Sisifo sembra strettamente legata all'Acrocorinto, che rende abitabile dopo aver ottenuto la fonte Peirene (vd. *supra* n. 20) e che sull'altura sacra doveva avere un *heroon* presso le rovine di quella che era ritenuta la sua mitica reggia, cf. GIANGIULIO (2011); DUBBINI (2012).

a Perachora: si tratta di un'area sacra allestita su un promontorio posto al limite settentrionale del territorio corinzio, in luogo frequentato sin da epoca alto-elladica ma istituzionalizzato come spazio riservato al culto in corrispondenza dell'apertura delle prime rotte commerciali occidentali alla fine del IX sec. a.C. come dimostra il coevo allestimento di un edificio absidato – forse il primitivo *naòs* – di cui è stato rinvenuto il deposito votivo più antico. Nel corso dell'VIII e quindi nel VII sec. a.C. il santuario è ulteriormente monumentalizzato da nuove architetture sia presso il porto che sulla terrazza superiore ed è probabile che già a quest'epoca appartenga l'epiclesi *Leukolenos*, “dalle braccia candide”, testimoniata da un'iscrizione arcaica che connoterebbe Hera sin dalle origini dello spazio sacro come protettrice della navigazione, ma non meno come una divinità dal carattere ctonio e curotrofico, strettamente legata al mondo femminile e ai riti di passaggio⁶⁴. Senza entrare nel dettaglio dei rituali che dovevano svolgersi all'interno del santuario, in questa sede preme sottolineare come con ogni probabilità il *temenos* dovesse contenere anche una o più sepolture associate a personaggi eroici e successivamente attribuite ai figli di Medea, secondo un ben noto tipo di associazione di culto tra una divinità e uno o più eroi proprio di molti santuari extraurbani dell'epoca: rimanendo in ambito corinzio, si pensi soltanto al caso di Istmia, con la sepoltura di Melircete associata al tempio di Poseidone⁶⁵. Interessante, in questa prospettiva, la lettura proposta da Angelo Brelich sulla scelta operata da Eumelo: il poeta avrebbe potuto contestualizzare la presenza di Medea presso l'Heraion proprio grazie alla presenza di sepolture eroiche, già oggetto di culto, ma cui viene attribuito nuovo valore attraverso il mito di intentata immortalizzazione dei figli, già noto per altre figure femminili eccezionali del mondo ellenico. L'antichità del rituale d'altronde è testimoniata a livello archeologico dall'istituzione del culto alla fine del IX sec. a.C., datazione pienamente confermata dalla scelta rituale di segregare nel santuario extraurbano soltanto i rampolli (sette fanciulli e sette fanciulle) delle famiglie più illustri di Corinto, secondo un principio sociale di stampo elitario che rimanda almeno all'epoca dell'oligarchia aristocratica bacchiade, se non a una fase ancora più antica di governo monarchico⁶⁶.

⁶⁴ Sul santuario vd. da ultimo NOVARO-LEFÈVRE (2000, in part. 42-52), con gli studi precedenti sul sito. La cronologia dell'iscrizione con dedica alla Leukolenos oscilla tra il 750 e il 550 a.C. (p. 47).

⁶⁵ Ma non meno ai casi dei santuari panellenici di Nemea o di Olimpia, per rimanere nel Peloponneso settentrionale. La conferma della presenza delle sepolture all'interno del *temenos* è data dai versi di Eur. *Med.* 1378-83, in cui Medea istituisce il culto per l'espiazione della morte dei figli e da Diod. Sic. IV 54-55, 1 che riporta della sepoltura dei bambini all'interno del santuario. Cf. JOHNSTON (1997, 48). Si ricordi inoltre che secondo Parmenisco le feste e i sacrifici istituiti presso il santuario erano funzionali a placare l'ira dei figli di Medea e quella della dea, cf. BRELICH (1959).

⁶⁶ BRELICH (1959, 234, 251s.). Similmente HARRAUER (1999, 22-25) crede che il mito dei figli di Medea sia stato costruito da Eumelo su un culto già esistente presso l'Heraion, basato sull'assassinio dei figli di Gorge, figlia di Megareo e moglie di Corinto (Etym. Magn. 384 s.v. Ἐσχατιώτης), e dal valore politico in relazione alle tensioni esistenti tra Megara e Corinto per il controllo della penisola di Perachora: ribadire nell'*epos* che le sepolture presenti all'interno del santuario appartengono a eroi corinzi – i figli di Medea – serviva a segnare in maniera chiara i limiti del territorio di pertinenza. Si ricordi che, secondo la

Conclusioni

Sin dalle origini del mito argonautico, la figura di Medea è caratterizzata dal suo aspetto affascinante e dalle sue eccezionali abilità mentali che collocano questo personaggio a un livello indubbiamente sovrumano, se non proprio all'ambito del divino, come sembrerebbe suggerire la categoria in cui Medea viene inserita nella Teogonia esiodea. Una figura dal grande potenziale narrativo che può essere facilmente legata al contesto culturale corinzio – il cui sito nascente si va configurando come l'erede della “città di Elio”, dal culto ancestrale sull'Acrocorinto – per la stretta parentela con il dio Sole, di cui Medea è nipote da parte di padre. In epoca geometrica i resti micenei sull'acropoli corinzia, così come le rovine delle altre cittadelle sparse nel territorio in cui si va formulando un nuovo abitato posto tra l'altura e la costa, avrebbero rimandato a un passato dominato dall'ingerenza argiva, così come ricordato anche dai poemi omerici, in cui il sito di Corinto non viene rappresentato quasi affatto. Per tale motivo il nuovo centro abitato, che dalla metà dell'VIII sec. – momento in cui secondo la tradizione si afferma l'oligarchia bacchiade – acquista una struttura e un carattere sempre più definiti, al fine di competere a livello culturale con le altre realtà poliadiche avrebbe sentito la necessità di costruire una propria identità riferendosi a un'epoca e a un'epica più antica: un tempo mitico in cui la più nota città di Efira poteva essere meta ambita del viaggio argonautico, nato da un'impresa eroica ai confini del mondo conosciuto e quindi modellabile nei secoli sull'intero spazio mediterraneo⁶⁷.

In un contesto culturale di questo genere probabilmente operò Eumelo, figura centrale dell'oligarchia al potere, che deve aver trovato il potenziale insito nella figura di Medea particolarmente adatto alle esigenze politiche della giovane *polis* corinzia, la quale storicamente stava divenendo sede di alcune tra le più grandi innovazioni tecniche del mondo ellenico (si pensi solo alla litizzazione degli edifici di culto), mentre nell'immaginario collettivo si andava affermando quale patria delle *technai* e dispensatrice di civiltà⁶⁸. Alla costruzione di tale identità dovevano quindi risultare particolarmente funzionali quei personaggi riconosciuti a livello panellenico per le proprie capacità intellettive e tecniche fuori dalla norma, quali Sisifo o – tra le figure femminili – Medea. Quest'ultima viene dunque inserita nella genealogia locale per il suo ruolo di “eroe culturale”, in grado di liberare la città da carestie grazie all'istituzione di nuovi culti (come nel caso di Demetra e delle ninfe Lemnie) e quindi di strutturare lo spazio corinzio in modo consono al piacere divino, come dimostra il dovuto rispetto reverenziale nei confronti di Hera e l'istituzione del culto di Afrodite sull'Acrocorinto,

tradizione, a Corinto Bacchide e i suoi discendenti avrebbero regnato fino alla metà dell'VIII sec. a.C., momento in cui si sarebbe instaurata l'oligarchia bacchiade, in proposito vd. DUBBINI (2011, 51-59 e 2012).

⁶⁷ Sull'astuto utilizzo del toponimo Efira per indicare il sito di Corinto vd. *supra* n. 19.

⁶⁸ Cf. GIANGIULIO (2011, 32); DUBBINI (2012); LOMIENTO (2013).

avvenuto con il beneplacito del precedente occupante, il dio Elio, di cui Medea è nipote. In nessuna delle attività che si sarebbero svolte a Corinto, né tantomeno nell'iconografia orientalizzante, Medea è percepita come un essere divino, ma al contrario rappresenta il tramite privilegiato (grazie alle sue origini celesti) di contatto con il mondo sovrumano: in quest'ottica si spiega facilmente la sua raffigurazione in qualità di sciamano sull'olpe ceretana o la rappresentazione sull'arca di Cipselo, con l'eroina posta tra la dea Afrodite e il mortale Giasone. Se da un lato la Medea corinzia (riadattata cioè ai bisogni locali) sembra almeno in parte costruita, verosimilmente già nell'epica eumelica, sulla figura di Tetide, dall'altro l'eroina non può competere con la dea, che cerca di imitare senza successo⁶⁹.

Il riesame delle fonti disponibili sulla figura di Medea in epoca arcaica, sviluppato in maniera diacronica e incentrato sul caso corinzio, porta così a escludere l'origine della figura corinzia di Medea da una presunta divinità primordiale epicorica, da un lato rielaborata dall'epica eumelica in chiave eroica e dall'altro assorbita – nelle sue funzioni – dall'istituzione di culti olimpici, interpretazione questa ottenuta mescolando tradizioni di epoche e contesti culturali diversi e riproponendo un paradigma interpretativo superato dagli studi di matrice storico-religiosa già più di cinquant'anni fa⁷⁰. A Corinto la risemantizzazione di Medea sarebbe avvenuta piuttosto in chiave politica: il suo inserimento nella mitistoria locale deve essere interpretato non solo in relazione alle qualità intrinseche dell'eroina che ne fanno la rappresentante ideale delle abilità locali sia a livello tecnico che nella modellazione dello spazio, ma presenta il fine di giustificare l'origine corinzia di alcuni tra i culti primordiali che segnano il territorio controllato dall'abitato nascente. Sull'Acrocorinto, il culto di Afrodite segna il cuore religioso della città mentre a Perachora il santuario di Hera ne definisce i confini settentrionali, secondo lo stesso meccanismo coinopietico che indica negli Argonauti i fondatori dei giochi istmici, in seguito istituzionalizzati da Sisifo, personaggio di cui peraltro è già stato rilevato come l'importanza regale sull'Acrocorinto da un lato e il radicamento nell'area dell'Istmo dall'altro avesse il fine di delineare un asse Corinto-Istmo di rilevanza simbolica e identitaria⁷¹. In questa stessa prospettiva, la figura di Medea è tanto funzionale alla costruzione di un patrimonio mitologico locale quanto efficace nella significazione di alcune delle zone principali destinate al culto che dall'VIII sec. a.C., connotando diversi luoghi strategici posti a definire il territorio di

⁶⁹ Il legame tra le due figure sfugge nella sua complessità, tuttavia si ricordi come secondo una tradizione che viene fatta risalire già al poeta Ibico Medea si sarebbe ritrovata dopo la morte nei campi elisi con Achille, di cui sarebbe divenuta sposa (*schol. ad Ap. Rh. IV 814-815a*).

⁷⁰ In proposito, vd. *supra* n. 45.

⁷¹ GIANGIULIO (2011, 36).

pertinenza del nuovo sito di Corinto, contribuirono alla trasformazione dello spazio abitativo corinzio in senso urbano⁷².

⁷² Non si è avuto modo in questo contributo di affrontare la presenza del personaggio di Medea presso i territori corinzi in Epiro e a Corcira, ma un simile meccanismo di appropriazione dello spazio tramite la costruzione degli spazi del mito può essere facilmente inteso anche in questo caso. Si veda in proposito la questione relativa al frammento papiraceo *POxy* LIII 3698 interpretato da DEBIASI (2004, 54-59 e 2015, 15-22) come proprio dell'epica eumelica, al contrario di DI GIOIA (2011, 241-43) che lo ritiene più tardo, il quale testimonia la volontà di ambientare nella colonia bacchiade un evento fondamentale della saga argonautica quale l'unione di Medea e Giasone. Sulla presenza del regno di un discendente della coppia mitica in Tesprozia vd. *supra* n. 6.



Fig. 1: Anfora del Pittore di Amsterdam (da RIZZO – MARTELLI 1993, 54 fig. 43)



Fig. 2: Olpe in bucchero a rilievo da Cerveteri (da RIZZO – MARTELLI 1993, 10 fig. 4)

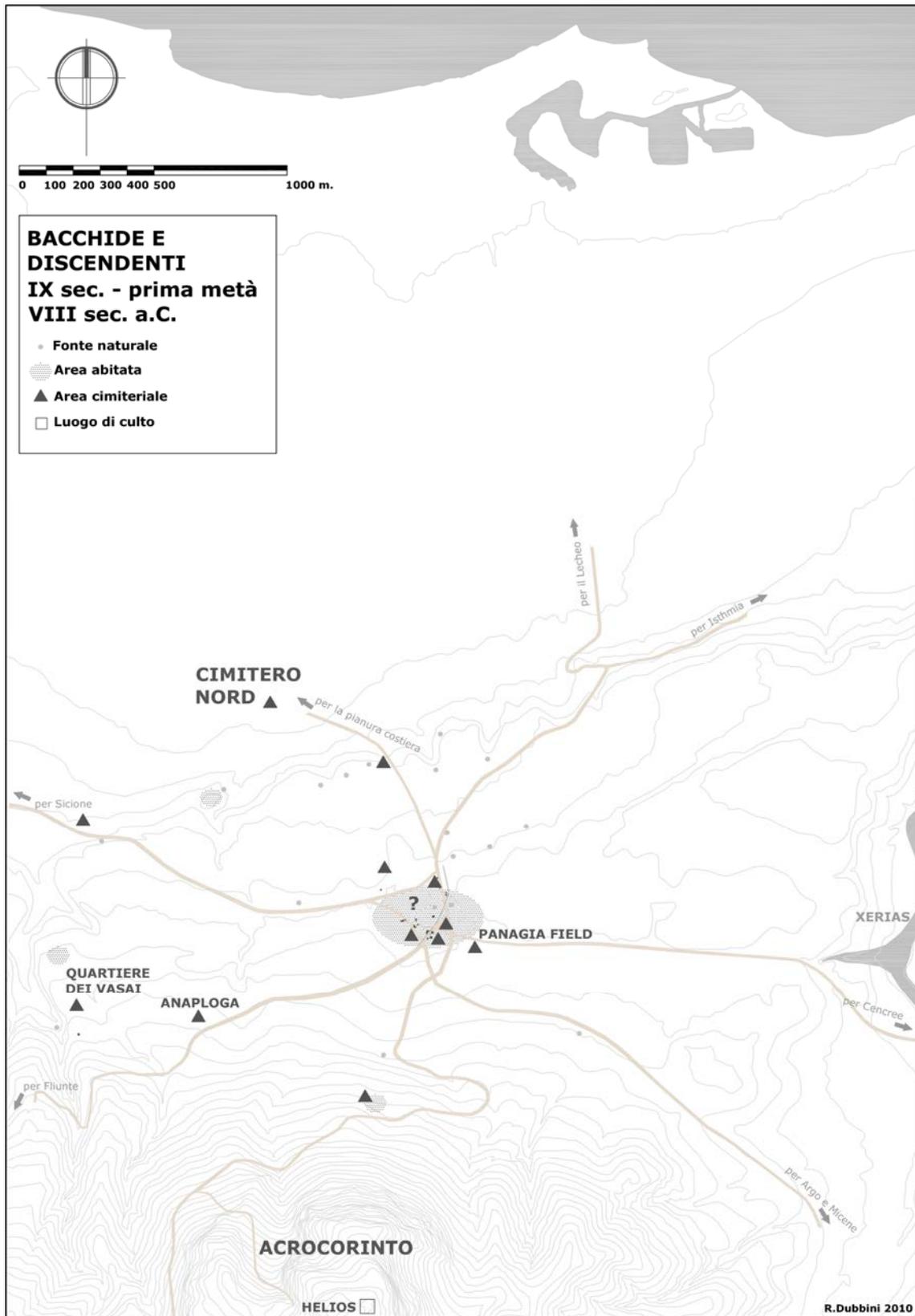


Fig. 3: Il territorio di Corinto in epoca bacchiade (da DUBBINI 2011, tav. XXI)

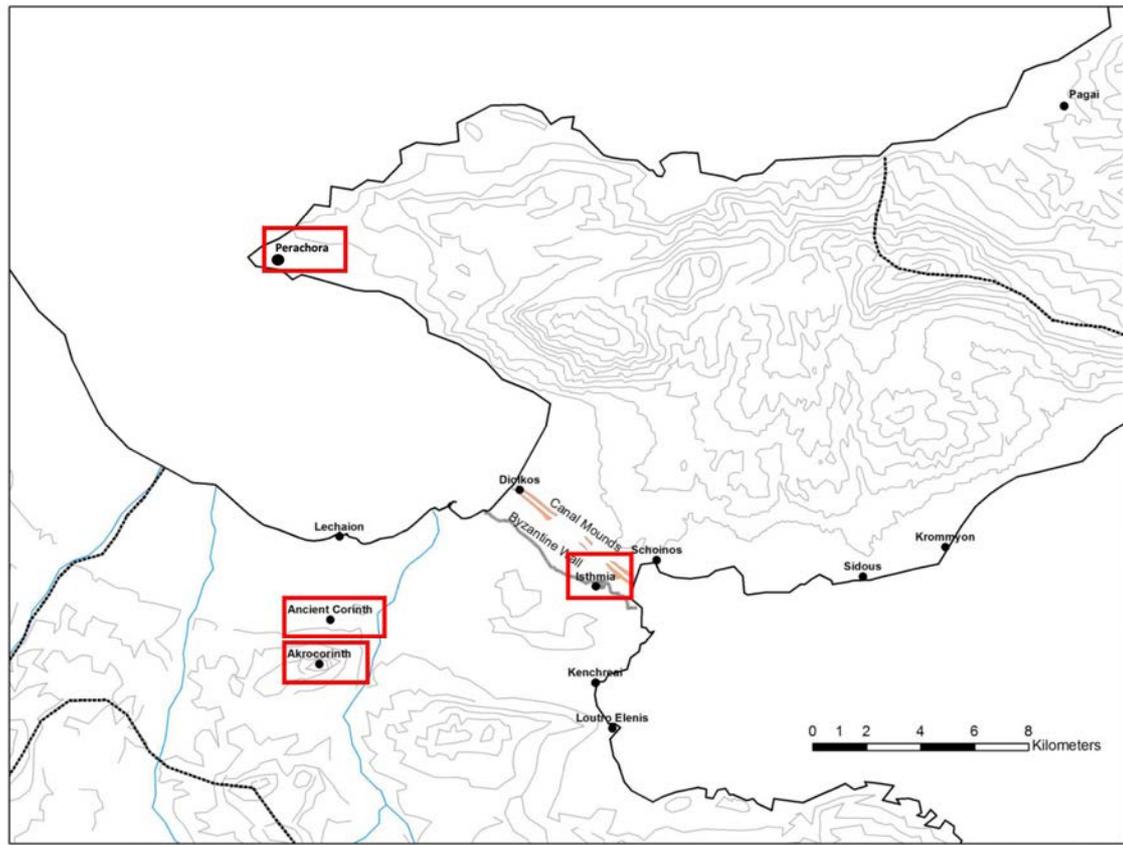


Fig. 4: Il territorio dell'Istmo con i santuari corinzi sviluppatisi in epoca bacchiade (rielaborazione grafica dell'autore)

riferimenti bibliografici

ARAFAT 2012

K.W. Arafat, *Bacchiads, Cypselids and Archaic Isthmia*, in M. Castiglione – A. Poggio (a cura di), *Arte-potere: forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi: atti del convegno di studio tenuto a Pisa, Scuola normale superiore, 25-27 novembre 2010*, Milano, 45-56.

BEEKES 2016

R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. II, Leiden.

BELLELLI 2010

V. Bellelli, *L'impatto del mito greco nell'Etruria orientalizzante: la documentazione ceramica*, «Bollettino di Archeologia on line» I Volume speciale C/C4/4 27-40.

BETTINI – PUCCI 2017

M. Bettini – G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.

BOOKIDIS 2003

N. Bookidis, *The Sanctuaries of Corinth*, in C. K. Williams – N. Bookidis (eds.), *Corinth, the Centenary: 1896-1996*, Princeton, 247-59.

BOOKIDIS 2008

N. Bookidis, *The sanctuary of Demeter and Kore at Corinth and Colonization*, in C.A. Di Stefano, *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Atti del congresso internazionale Enna 1-4 luglio 2004, Roma, 99-105.

BRELICH 1959

A. Brelich, *I figli di Medeia*, «SMSR» XXX 213-54.

BRELICH 1969

A. Brelich, *Paidēs e Parthenoi*, vol. I, Roma.

BRIJDER 2000

H.A.G. Brijder, *Anfora del Pittore di Amsterdam*, in M. Torelli (a cura di), *Gli Etruschi*, catalogo della mostra Venezia 2000, 607.

BRINKMANN 2018

V. Brinkmann (a cura di), *Medeas Liebe und die Jagd nach dem goldenen Vlies. Eine Ausstellung* Ausstellung der Liebieghaus Skulpturensammlung, Frankfurt am Main, 5. Oktober 2018- 10. Februar 2019, Frankfurt am Main.

BRUNI 2009

S. Bruni, *Per una preistoria di Orfeo in Etruria*, in A.M. Andrisano – P. Fabbri (a cura di), *La favola di Orfeo. Letteratura, immagine, performance*, Ferrara, 61-77.

BUSATTA 2015

S. Busatta, *Medea come dea del vino a Corinto*, «Antrocom Journal of Anthropology» XI/2 5-76.

CASTIGLIONE – POGGIO 2012

M. Castiglione – A. Poggio (a cura di), *Arte-potere: forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi*: atti del convegno di studio tenuto a Pisa, Scuola normale superiore, 25-27 novembre 2010, Milano.

CLAUSS – JOHNSTON 1997

J.J. Clauss – S.I. Johnston (eds.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature Philosophy, and Art*, Princeton.

COSENTINO 2018

R. Cosentino, *L'olpe di Bruxelles: la prothesis di Achille*, in V. Bellelli – A.M. Nagy (a cura di), *Superis deorum gratus et imis. Papers in Memory of János György Szilágyi*, Roma, 337-53 (= «Mediterranea» XV).

COSSU 2009

T. Cossu, *L'arca del tiranno. Umano, disumano e sovrumano nella Grecia arcaica*, Cagliari.

DEBIASI 2004

A. Debiasi, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Roma.

DEBIASI 2015

A. Debiasi, *Eumelo. Un poeta per Corinto con ulteriori divagazioni epiche*, Roma.

DI GIOIA 2011

A. Di Gioia, *Medea a Corinto e a Corcira*, in G. De Sensi Sestito – M. Intrieri (a cura di) *Sulla rotta per la Sicilia: l'Epiro, Corcira e l'Occidente*, Pisa, 233-52.

DOGNINI 2003

C. Dognini, *Médée et les serpents*, «Gerión» XXI 93-98.

DUBBINI 2011

R. Dubbini, *Dei nello spazio degli uomini. I culti dell'agora e la costruzione di Corinto arcaica*, Roma.

DUBBINI 2012

R. Dubbini, *I signori di Corinto e l'arte della città: la formazione della polis sotto le dinastie bacchiade e cipselide*, in M. Castiglione – A. Poggio (a cura di), *Arte-potere: forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi*: atti del convegno di studio tenuto a Pisa, Scuola normale superiore, 25-27 novembre 2010, Milano, 57-76.

FABIETTI 2005

U. Fabietti, *Identità collettive come costruzioni dell'umano*, in F. Affergan et al., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, 211-59.

GALASSO 2015

S. Galasso, *Pittura vascolare, mito e teatro: l'immagine di Medea tra VII e IV secolo a.C.*, in G. Bordignon (a cura di), *Scene dal mito. Iconologia del dramma antico*, Rimini, 275-302.

GENTILI – PERUSINO 2000

B. Gentili – F. Perusino (a cura di), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia.

GIANGIULIO 2011

M. Giangiulio, *L'orgoglio di Corinto. Identità e tradizioni locali tra Oriente e Occidente da Omero a Pindaro*, in L. Breglia – A. Moleti – M.L. Napolitano (a cura di), *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" Grecia e l'Occidente*, Pisa, 29-51.

GIANNINI 2000

P. Giannini, *Medea nell'epica e nella poesia lirica arcaica e tardo arcaica*, in B. Gentili – F. Perusino (a cura di), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia, 13-27.

GRAF 1997

F. Graf, *Medea, the enchantress from afar. Remarks on a well-known myth*, in J.J. Clauss – S. I. Johnston (eds.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature Philosophy, and Art*, Princeton, 21-43.

GRIFFITHS 2006

E. Griffiths, *Medea*, New York.

HALM-TISSERANT 1993

M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris.

HARRAUER 1999

C. Harrauer, *Die korinthische Kindermord. Eumelos und die Folgen*, «Wiener Studien» CXII 5-28.

HILLGRUBER 2005

M. Hillgruber, *Medea, Jason und Thetis. Zur Gründungslegende des Aphroditetempels in Korinth*, «MusHel» LXII 65-69.

HÖLSCHER 1998

T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg.

HÖLSCHER 2011

T. Hölscher, *Myths, images, and the typology of identities in Early Greek Art*, in E.S. Gruen (ed.), *Cultural identity in the ancient Mediterranean*, Los Angeles, 47-64.

ISLER-KERÉNYI 2000

C. Isler-Kerényi, *Immagini di Medea*, in B. Gentili – F. Perusino (a cura di), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia, 117-38.

JOHNSTON 1997

S.I. Johnston, *Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia*, in J.J. Clauss – S. I. Johnston (eds.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature Philosophy, and Art*, Princeton, 44-70.

KOPESTONSKY 2016

T. Kopestonsky, *The Greek Cult of the Nymphs at Corinth*, «Hesperia» LXXXV 711-77.

LOMIENTO 2013

L. Lomiento, *Lode della città in Pindaro, Olimpica 13 per Senofonte corinzio*, in P. Bernardini (a cura di), *Corinto: luogo d'azione e luogo di racconto. Atti del Convegno internazionale di Urbino, 23-25 Settembre 2009*, Pisa-Roma, 89-105.

LUPPE 2006

W. Luppe, *Nochmals zum Aphrodite-Tempel in Korinth bei Plutarch Moralia 871 B*, «MusHel» LXIII 73-74.

MARTELLI 2018

M. Martelli, *In visita alle tombe principesche ceretane di S. Paolo*, «Ostraka» XXVII 57-76.

MENICHETTI 2007

M. Menichetti, *Metis e regalità nell'iconografia dei principi tirrenici di età arcaica. L'esempio di Dedalo e Medea*, in P. Scarpi – M. Zago (a cura di), *Regalità e forme di potere nel Mediterraneo antico*, Atti del convegno internazionale di Studi Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti, Padova 6-7 febbraio 2004, Padova, 117-36.

METZLER 2016

D. Metzler, *Medea mit Netz am Kessel. Globale Symbole im Schatten der Ideen*, in H. Schwarzer – H.H. Nieswandt (Hrsg.), *“Man kann es sich nicht prächtig genug vorstellen!”*, Festschrift für Dieter Salzmann zum 65. Geburtstag, Bd. II, Marsberg/Padberg, 835-49.

MOREAU 1994

A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris.

MORRIS 1992

I. Morris, *Death-Ritual and social structure in classical Antiquity*, Cambridge.

MUSTI – TORELLI 1986

D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania, Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano.

NENCI 1994

C. Nenci (a cura di), *Erodoto, Le storie, Libro V*, Milano.

NERI 2012

S. Neri, *Il bestiario nella ceramica italo-geometrica di età orientalizzante in Etruria meridionale*, in M.C. Biella – E. Giovanelli – L.G. Perego (a cura di) *Il bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana*, Trento, 55-76.

NOVARO-LEFÈVRE 2000

D. Novaro-Lefèvre, *Le culte d'Héra à Pérachora (VIII^e – VI^e s.): essai de bilan*, «REG» CXIII 42-69.

OGDEN 2012

D. Ogden, *Medea as a Mistress of Serpents*, in M. Piranomonte – F. Marco Simón (a cura di), *Contesti Magici. Atti del convegno internazionale* (Roma, Palazzo Massimo 4-6 novembre 2009), Roma, 267-77.

OLIVIERI 2007

O. Olivieri, *Asopo fiume interregionale: le tradizioni locali nell'epica di Eumelo e nella poesia epica lirica arcaica*, in P. Angeli Bernardini (a cura di) *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*, Pisa-Roma, 15-24.

RIZZO 2015

M. A. Rizzo, *Principi etruschi. Le tombe orientalizzanti di San Paolo a Cerveteri*, Roma (Bollettino d'Arte. Volume speciale).

RIZZO – MARTELLI 1993

M.A. Rizzo – M. Martelli, *Un incunabolo del mito greco in Etruria*, «ASAtene» LXVI-LXVII 7-56.

STRAZZULLA 2006

M.J. Strazzulla, *Medea nell'iconografia greca dalle origini al V sec. a.C.*, in F. De Martino (a cura di), *Medea: teatro e comunicazione*, «Kleos» XI 631-72.

TEDESCHI 2005

G. Tedeschi, *Medea e gli Argonauti nei poeti greci*, in F. Crevatin – G. Tedeschi (a cura di), *Scrivere Leggere Interpretare: studi di antichità in onore di Sergio Daris*, Trieste, 303-304.

TSAGALIS 2017

C. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I. Antiquarian and Genealogical Epic*, Berlin-Boston.

TORTORELLI GHIDINI 2000

M. Tortorelli Ghidini, *Lamia e Medea in Eumelo*, «Vichiana» I 3-13.

WILL 1955

E. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris.

WILLIAMS 1986

C.K. Williams II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, in M. Del Chiaro (ed.) *Corinthiaca: Studies in Honor of Darrell A. Amyx*, Columbia, 12-24.