



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
in Scienze dell'Antichità:  
Letterature, Storia e  
Archeologia

Insegnamento

Storiografia Greca  
(FM0204)

Tesi di Laurea Magistrale

**I mille volti di Medea.**

**Malattia, alterità e ambivalenza del femminile**

**nell'Atene del V secolo**



# Università Ca' Foscari Venezia

**Relatore**

Ch. Prof. Stefania De Vido

**Correlatori**

Prof. Claudia Antonetti

Prof. Francesco Vacchiano

**Laureando**

Alice Vianello

Matricola 831858

**Anno Accademico**

2020 / 2021

Introduzione	1
<b>1. L'Alterità del femminile</b>	<b>5</b>
1.1 La Medea di Euripide	5
1.2 Breve riassunto della vicenda	7
1.3 Razionalità e θυμός	11
<b>2. Il Legame tra femminile e primordiale nell'Atene del V secolo</b>	<b>34</b>
<b>2.1 L'importanza della vendetta nella Medea di Euripide</b>	<b>34</b>
2.2. I nemici di Medea	49
2.3. Femminile e primordiale In Medea	54
2.4. Medea e gli eroi sofoclei	63
<b>3. Autocoscienza e Alterità</b>	<b>77</b>
3.1. Il Discorso alle donne di Corinto e l'autopercezione femminile	77
3.2. L'Importanza della Maternità nell'Atene del V secolo	110
3.3. Il rovesciamento dei ruoli di genere come esempio di follia	155
3.4. Il discorso a Creonte e la σοφία femminile	185
Conclusioni	221
Indice delle Abbreviazioni	224
Edizioni di riferimento	232
Bibliografia	238
Sitografia	245

## Introduzione, metodologie e scopo dell'elaborato

La genesi del presente lavoro di tesi è legata fundamentalmente a due fattori: in primis la sensibilità, da parte di chi scrive, per la lotta contro qualunque forma di discriminazione, in particolare quelle di genere causa, nei casi più estremi, dei tragici e purtroppo numerosissimi fatti di cronaca nera che avvengono quotidianamente sia in Italia sia nel resto del mondo (si pensi alle molestie sessuali, ai femminicidi - la maggior parte dei quali si consuma tra le mura domestiche - od ancora alla segregazione ed alla repressione femminili nei Paesi governati dall'estremismo Islamico, il cui esempio più tragicamente famoso è certamente costituito dall'Afghanistan dei Talebani).

In secondo luogo, alla base di tale ricerca vi è la volontà, da parte dell'Autrice, di indagare ed esaminare in maniera più approfondita la tematica relativa alla condizione e alla rappresentazione dell'universo femminile nella società prettamente androcentrica della Grecia Antica, in particolare nella realtà Ateniese del V secolo a.C. che, come noto, gettò le basi culturali, politiche, filosofiche e perfino linguistiche dell'Occidente moderno.

Al fine di raggiungere tali obiettivi si è dunque deciso di suddividere il presente elaborato in tre capitoli: nei primi due l'attenzione sarà focalizzata su Medea, figura resa immortale dal grande tragediografo Euripide: partendo da un'accurata analisi del testo nella versione curata da Vincenzo Di Benedetto ed Ester Cerbo nel 2016, dapprima si procederà con il delineare i tratti salienti del personaggio e, successivamente, si tenterà di ricostruire i presunti legami che, nell'ottica degli autori Greci, intercorrevano tra la maga della Colchide -e più in generale l'universo femminile -e la sfera del primordiale, contrapponendolo pertanto al mondo civile rappresentato, come facilmente intuibile, dall'elemento maschile.

Nel terzo capitolo si seguiranno invece due direttrici: dapprima, infatti, si tenterà di delineare il

profilo della “donna ideale” secondo i canoni dell’Atene Classica, i cui paradigmi letterari sono sicuramente costituiti da Andromaca, sposa devota del grande Ettore, il più forte tra i guerrieri troiani, e dalla giovane moglie di Iscomaco, ricco proprietario terriero Ateniese, nonché amico del grande filosofo Socrate. Costei, secondo quanto tramandato dallo stesso Iscomaco nell’*Economico*, dialogo composto da Senofonte nel IV secolo a.C., grazie agli insegnamenti del marito si era progressivamente trasformata da giovane ingenua ed inesperta a perfetta “regina della casa”, unico luogo destinato alle donne.

Successivamente, si passerà ad indagare la presunta pericolosità della natura femminile, in particolare in relazione al tema della maternità, percepita dagli stessi autori greci come un’arma a doppio taglio: essa infatti, se da un lato costituisce l’unico momento di perfetto equilibrio psicofisico per la donna, dall’altro - qualora frustrata o priva dell’indispensabile riconoscimento sociale da parte dell’uomo- rappresenta un’enorme minaccia per l’ordine costituito della πόλις, rendendo pertanto la madre un pericolo per la comunità.

Le ultime due sezioni dell’elaborato, infine, prenderanno in esame i due aspetti più temuti dall’uomo Ateniese, ossia il rovesciamento dei ruoli di genere e la relativa acquisizione, da parte della donna, di caratteristiche e competenze propriamente maschili (processo che risulta particolarmente evidente nei due protagonisti del dramma euripideo, Medea e Giasone), nonché la σοφία, termine indicante la saggezza, l’erudizione e l’abilità retorica, doti considerate prerogativa maschile, guardate con sospetto ed ostilità qualora si manifestassero in una donna.

Come accennato, oltre al personaggio di Medea verranno prese in esame altre figure femminili la cui fama ha oltrepassato i secoli: da un lato quelle rappresentanti il paradigma della “donna ideale”, quali per l’appunto Andromaca, sposa devota di Ettore, il più grande tra tutti i Troiani, e la giovane (ed anonima) sposa di Iscomaco nell’*Economico* di Senofonte e, dall’altro, le cosiddette “eroine pericolose”, categoria comprendente figure del mito come la principessa Ateniese Procne, la quale, per vendicare lo stupro e la glossotomia subiti dalla sorella Filomela non esita ad

uccidere il proprio figlio Iti, a farne a pezzi il cadavere per offrirlo poi in pasto al marito Tereo, sovrano di Tracia, a sua volta macchiatosi di spaventosi crimini compiuti ai danni di una fanciulla innocente, appunto Filomela; Clitennestra, sposa infedele e spietata assassina di Agamennone, da costei ucciso con l'intento di vendicare la morte dell'adorata figlia Ifigenia, immolata sull'altare di Artemide per permettere la partenza della flotta Achea; ed ancora Ecuba, anziana vedova di Priamo, un tempo regina della potente città di Troia, madre felice ed appagata di una numerosa e splendida prole, ed ora vecchia lacera e disperata, privata sia della propria patria che degli affetti più cari e tuttavia ancora capace, di fronte allo straziante spettacolo del cadavere mutilato del proprio giovane figlio Polidoro, assassinato a tradimento da Polimestore, antico alleato dei Troiani, presso cui il ragazzo era stato inviato dai genitori allo scopo di salvarlo dalla guerra, di risollevarsi e di mettere in atto la propria terribile vendetta. Infine, si porrà l'attenzione su Aspasia, vissuta tra il 470 ed il 400 a.C., originaria dell'antica città di Mileto che, grazie ad una straordinaria personalità, ad una raffinata cultura ed ad un sincero legame con il grande statista Pericle, divenne una delle figure più in vista dell'Atene del V secolo, attirando su di sé tanto il rispetto e l'ammirazione dei filosofi, in primis Socrate, quanto l'ostilità dell'opinione pubblica e dei comici dell'epoca, finendo in tal modo per diventare l'emblema stesso della donna σοφή, ammirata e temuta a causa della propria capacità di mettere in discussione i dogmi e le convinzioni più radicate nella società dell'epoca.

La stesura del presente elaborato è stata resa possibile grazie alle testimonianze letterarie tramandateci dagli autori Ateniesi del V e IV secolo, in particolar modo la

*Medea* di Euripide, testo scelto da chi scrive come punto di partenza per lo svolgimento della propria ricerca, di volta in volta in volta accostate, confrontate ed integrate con importanti saggi moderni relativi al ruolo della donna nell'Antica Grecia, tra i quali si ritiene utile

citare il lavoro *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, di Maurizio Bettini e Giuseppe Pucci del 2017, *L'Ambiguo Malanno. Condizione ed immagine della donna nell'antichità Greca e Romana* di Eva Cantarella del 1981, e *La vita quotidiana della donna nella*

*Grecia Antica* di Claude Mossè, del 1988.

Tale ricerca è dunque mirata ad analizzare il ruolo e la percezione della donna all'interno del mondo greco antico: un mondo quasi interamente maschile (per il quale l'ideale stesso della perfezione è rappresentato dal corpo virile nel fiore degli anni e modellato dall'esercizio fisico) in cui l'elemento femminile, per sua natura infido e pericoloso, qualora non adeguatamente addomesticato e sottomesso all'autorità dell'uomo, poteva rappresentare un gravissimo pericolo per la rigida gerarchia sociale all'interno della πόλις.

## Tesi di Laurea Magistrale

### *I Mille Volti di Medea. Alterità, Malattia Ed Ambivalenza del Femminile*

*Nell'Atene del V secolo a.C.*

#### I. L'Alterità del Femminile

##### I.1. La *Medea* di Euripide. Un Personaggio perturbante

Una delle figure più emblematiche e rappresentative della follia nella cultura e nel teatro occidentali è sicuramente quella di Medea, personaggio già ampiamente presente nella mitologia Greca e resa immortale dall'omonima tragedia di Euripide. Figlia del re Eeta e principessa della Colchide, antica regione caucasica corrispondente all'odierna Georgia Occidentale<sup>1</sup> ella, innamoratasi dell'eroe greco Giasone, giunto in quelle terre insieme agli Argonauti dei quali era a capo, con l'intento di recuperare il leggendario Vello d'Oro, ricorse alle proprie arti magiche per aiutarlo nell'impresa, per poi fuggire con lui alla volta della città di Corinto, nella quale i due si sposarono ed ebbero dei figli, prima che Giasone decidesse di unirsi in seconde nozze con la giovane Glauce, figlia di Creonte, sovrano della città, provocando in tal modo, secondo la versione tramandataci da Euripide, la furia omicida della protagonista.

Rappresentata per la prima volta ad Atene nel 431 a.C., durante la festa delle Grandi Dionisie, la tragedia in esame faceva parte di una tetralogia che ne

---

<sup>1</sup> *Colchide*, a cura di O.Lordkipanidze, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia > Colchide, [https://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/colchide\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/colchide_%28Enciclopedia-Italiana%29/), ultima consultazione il giorno Lunedì 29 -03- 2021, ore 11:04.

comprendeva altre due, ossia *Filottete* e *Dyctis*, oltre ad un dramma satiresco dal titolo *I Mietitori* e che, secondo Aristofane di Bisanzio, si sarebbe classificata al terzo posto dopo Sofocle ed Euforione.<sup>2</sup> A tal proposito, è interessante ricordare come, fin dall'inizio della propria carriera, Euripide fosse affascinato da tale mito: infatti, già nel 455 a.C., ossia ventiquattro anni prima della versione ufficiale del racconto, egli trasse spunto dalle leggende preesistenti per comporre la sua prima tragedia, *Le Peliadi*, nella quale si narravano le vicende di Medea nell'antica città di Iolco, in Tessaglia, patria di Giasone,<sup>3</sup> e la sua ingannevole promessa di ringiovanire il re Pelia, zio dell'eroe, causandone invece la morte per mezzo di una pozione avvelenata.<sup>4</sup> Come detto in precedenza, benché il merito di aver reso immortale la figura di Medea sia da attribuire ad Euripide, essa era comunque già ampiamente diffusa e presente nella cultura e nella tradizione Greca, come si può dedurre dalla IV *Pitica* di Pindaro, nella quale si trovano espliciti riferimenti non solo alla storia di Medea e degli Argonauti, ma anche, come si vedrà meglio in seguito, ad una delle doti principali della donna, ossia la μήτις (Pind., *Pit.*, IV., vv.58 -60)<sup>5</sup>:

ἦ ῥα Μηδείας ἐπέων στίχες,

ἔπταξαν δ' ἀκίνητοι σιωπᾶ

ἥρωες ἀντίθεσι πυκινὰν μήτιν κλύοντες.

---

<sup>2</sup> Knox, 2019, p.9

<sup>3</sup> Iolco, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it). > enciclopedia > Iolco > <https://www.treccani.it/enciclopedia/tag/iolco>, ultima consultazione il giorno Lunedì 29 -03-2021, ore 11:58

<sup>4</sup> Idem, p.10.

<sup>5</sup> Pind., *Pit.*, IV, vv. 58 -60,  
Tali parole schierava Medea,  
sbigottirono immobili, in silenzio,  
gli eroi simili a dèi,  
udendo il sagace consiglio.

Per questo motivo, come spesso accadeva, esistevano diverse versioni dello stesso mito, come riportato sia da B.M.W.Knox<sup>6</sup> sia dallo studioso D.L.Page nell'introduzione all'edizione inglese del dramma euripideo da lui realizzata nel 1967.<sup>7</sup> Come rimarcato in particolare da Page, dunque, esistevano varie versioni dello stesso mito: in una di esse, la morte dei bambini di Medea sarebbe stata accidentale, in quanto la donna avrebbe cercato di rendere immortali i propri figli, ma il tentativo avrebbe avuto un esito tragico, appunto la morte dei ragazzi; in una seconda, invece, Medea sarebbe stata eletta regina di Corinto, ed i suoi figli sarebbero rimasti uccisi nel corso della rivolta dei sudditi contro la loro regina, appunto Medea. Infine, in una terza versione, dopo l'assassinio di Creonte, sovrano di Corinto, Medea avrebbe lasciato i bambini nel tempio di Era Acrea per proteggerli: qui, però, i fanciulli sarebbero stati successivamente uccisi per rappresaglia dai parenti del monarca, i quali avrebbero poi addossato alla donna la responsabilità dell'accaduto. Fu proprio da tali versioni dello stesso mito, dunque, che Euripide prese spunto per crearne una propria, ancora più inquietante e destabilizzante: sarebbe stato proprio lui, infatti, a dipingere Medea come una figura oscura e sinistra, rappresentandola addirittura come la brutale assassina dei propri figli: innovazione, questa, sicuramente emotivamente e psicologicamente sconvolgente per il pubblico dell'Atene del V secolo a.C., ma che contribuì a creare un personaggio di straordinario impatto culturale, la cui fama giunse fino all'Epoca Moderna.<sup>8</sup>

## I.2. Breve Riassunto della Vicenda

---

<sup>6</sup> Knox, 2019, pp. 10 -11

<sup>7</sup> Page, 1967, pp. XXX-XXXI

<sup>8</sup> Knox, 2019, p.11

Quella di Medea, dunque, era una figura già presente e radicata nella cultura e nella mitologia Greca: sembra, tuttavia, che il tema dell'assassinio dei figli da parte della stessa protagonista sia stata un'invenzione prettamente euripidea, in quanto il tragediografo Ateniense avrebbe per così dire assemblato le varie versioni del mito fino a crearne una propria, di gran lunga più destabilizzante di quelle preesistenti. La vicenda si svolge a Corinto, città della quale, contrariamente alle versioni precedenti, Medea non era affatto regina, ma in cui era stata costretta a rifugiarsi come esule insieme al marito Giasone, dopo essere fuggita da Iolco, patria dell'ex Argonauta, in seguito all'orrenda morte del re Pelia, zio dell'eroe greco, ucciso e fatto a pezzi dalle sue stesse figlie, a loro volta ingannate dalla falsa promessa di Medea di ringiovanire il loro padre come lei stessa rinfaccia - seppure vagamente- al suo ex marito nel corso del loro primo dialogo (Eur., Med., vv.486 -487) <sup>9</sup>:

Πελίαν τ' ἀπέκτειν', ὥσπερ ἄλγιστον θανεῖν,  
παίδων ὑπ' αὐτοῦ, πάντα τ' ἐξείλον φόβον.

Attraverso le parole della Nutrice, la scena iniziale della tragedia mostra la disperazione della protagonista, esule in una città straniera ed abbandonata dal marito in favore di nuove e più vantaggiose nozze con la giovane Glauce, figlia di Creonte, sovrano della città nonché protettore di Giasone. Distrutta per l'abbandono del marito, Medea giace disperata all'interno della propria

---

<sup>9</sup> Eur., Med., vv. 486 -487, Ho fatto uccidere Pelia della morte più terribile, per mano delle sue stesse figlie, e ho rimosso ogni motivo di paura.

dimora, gemendo e rivolgendo sguardi carichi di odio contro i propri figli, mentre inizia a tramare vendetta (Vv. 36 -45)<sup>10</sup>:

στυγεῖ δὲ παῖδας οὐδ' ὀρώσ' εὐφραίνεται.

δέδοικα δ' αὐτὴν μή τι βουλεύσῃ νέον·

βαρεῖα γὰρ φρήν, οὐδ' ἀνέξεται κακῶς

πάσχουσ'· ἐγῶδα τήνδε, δειμαίνω τέ νιν

μὴ θηκτὸν ὥσῃ φάσγαγον δι' ἥπατος,

σιγῇ δόμους εἰσβᾶσ' ἴν' ἔστρωται λέχος

ἢ καὶ τυράννος τόν τε γήμαντα κτάνη,

κᾶπειτα μείζω συμφορὰν λάβῃ τινά.

δεινὴ γάρ· οὗτοι ῥαδίως γε συμβαλῶν

ἔχθραν τις αὐτῇ καλλίνικον οἴσεται.

In tale frangente, la rabbia di Medea ed il suo odio nei confronti dell'ex marito sono talmente grandi che ella arriva persino a maledire i suoi bambini, auspicando non solo la loro rovina, ma anche quella di Giasone e di tutta la sua casata (Vv. 111 -114)<sup>11</sup>:

---

<sup>10</sup> Vv. 36 -45 Odis i figli né si rallegra a vederli. Temo che qualcosa di sinistro possa meditare. Ha un animo violento e non tollererà di essere maltrattata.; io la conosco e ho timore che ella spinga una spada affilata attraverso il fegato, oppure che uccida il sovrano e colui che ha contratto le nozze e che poi si procuri una sventura maggiore.

E' tremenda e chi entri in inimicizia con lei non facilmente potrà riportare vittoria.

<sup>11</sup>Vv. 111 -114, Ahi, ahi. Ho sofferto, infelice, ho sofferto cose degne di grandi pianti.

O maledetti figli di una madre odiosa, possiate morire insieme con vostro padre, e tutta la casa vada in rovina,

αἰαῖ,

ἔπαθον τλάμων ἔπαθον μεγάλων

ἄξι' ὀδρῶν. ὦ κατάρατοιπαῖδες ὄλοισθε στυγεράς ματρὸς

σὺν πατρί, καὶ πᾶς δόμος ἔρροι.

Tuttavia, un'altra sventura si abbatte quasi subito sulla protagonista in quanto Creonte, sovrano di Corinto e suocero di Giasone, consapevole della situazione di Medea ed allarmato dalle voci circolanti in città e riguardanti le presunte abilità magiche della donna, allo scopo di garantire l'incolumità della propria giovane figlia Glauce, decreta l'esilio immediato per la donna e per i suoi figli.<sup>12</sup> Nonostante le circostanze apparentemente disperate, però, grazie alla propria astuzia, Medea riesce dapprima a strappare a Creonte il permesso di rimanere in città solo per un giorno, ossia il tempo necessario per mettere in atto il proprio atroce progetto,<sup>13</sup> e, successivamente, ad assicurarsi l'ospitalità di Egeo -l'anziano sovrano di Atene- il quale, di ritorno dall'Oracolo di Delfi, si trovava di passaggio a Corinto- una volta compiuto il delitto.<sup>14</sup> Dopo essere riuscita ad ingannare sia Creonte che Egeo, assicurandosi una totale incolumità, Medea mette in atto il terribile piano da lei escogitato ai danni della famiglia reale di Corinto e del suo ex marito Giasone, dapprima inviando alla principessa un peplo ed un diadema intrisi di veleno e provocando in tal modo l'orrenda morte della fanciulla e del padre di costei, accorso in aiuto della figlia<sup>15</sup> e, successivamente - sia pure al termine di uno straziante conflitto interiore- uccidendo i propri bambini, in modo da annientare completamente le speranze di Giasone per il futuro. Il motivo di tale spietatezza da parte di Medea risiede

---

<sup>12</sup> Vv. 271 -290,

<sup>13</sup> Vv. 340 -356.

<sup>14</sup> Vv. 708 -724.

<sup>15</sup> Vv. 1132-1221

nel fatto che, agli occhi della donna, Giasone - reo di averla abbandonata - non aveva il diritto di avere una vita felice, come ella stessa rinfaccia al marito nel loro ultimo dialogo (Vv. 1351 -1355)<sup>16</sup>

ΜΗ. μακρὰν ἄν ἐξέτεινα τοῖσδ' ἐναντίον

λόγοισιν, εἰ μὴ Ζεὺς πατὴρ ἠπίστατο

οἷ' ἐξ ἐμοῦ πέπονθας οἷα τ' εἰργάσω·

σὺ δ' οὐκ ἔμελλες τᾶμ' ἀτιμάσας λέχη

τερπνόν διάξειν βίοτον ἐγγελῶν ἐμοί.

Infine, una volta portata a termine la propria vendetta, Medea si innalza in volo sul carro alato inviatole da Helios, dio del Sole nonché progenitore della donna, a bordo del quale raggiungerà Atene, dove verrà ospitata dall'anziano re Egeo.<sup>17</sup>

### I.3. Razionalità e θυμός nella Medea di Euripide. Esempi dal Testo

Come sottolineato dallo studioso Vincenzo di Benedetto, uno dei tratti peculiari della *Medea* di Euripide è la sua marcata articolazione interna<sup>18</sup>. Lo studioso sottolinea come nel personaggio di Medea siano rilevabili due momenti

---

<sup>16</sup> Vv. 1351 -1355 MEDEA: Un lungo discorso potrei prolungare a fronte di queste tue parole, se il padre Zeus non sapesse che cosa ti ho fatto e che cosa tu mi hai fatto. Tu, dopo aver disonorato il mio letto, non dovevi condurre una vita piacevole, deridendomi, né senza subir danno la tua sposa regale, né colui che a te assegnò le nozze, Creonte, poteva cacciarmi via da questa terra.

<sup>17</sup> Vv. 1385-1388

<sup>18</sup> Di Benedetto, 2016, p.12

distinti, uno di scomposta passionalità, caratterizzato da un'enorme carica emotiva, a cui ne segue immediatamente un altro di riflessiva lucidità, nel quale la donna ritorna padrona di sé stessa, riflette sulla propria situazione e pianifica con freddezza e razionalità il proprio agire<sup>19</sup>. Un esempio lampante di tale scomposta passionalità da parte di Medea si può riscontrare fin dalla sua prima apparizione sulla scena, nel corso della quale ella dà sfogo a tutto il proprio dolore ed alla propria disperazione per essere stata abbandonata dal proprio uomo, ossia Giasone (Vv. 96 -98)<sup>20</sup>:

ἰώ,

δύστανος ἐγὼ μελέα τε πόνων,

ἰὼ μοι μοι, πῶς ἄν ὀλοίμαν;

A tale momento di scomposta passionalità, tuttavia, ne seguono immediatamente due di lucida riflessività: ciò avviene nel corso del dialogo tra Medea ed il Coro, nel quale la donna esordisce con una digressione moraleggiante sulla vera e falsa superbia e, soprattutto, sulla necessità che uno straniero si curi di mantenere i rapporti con la città che lo ospita (Vv. 222 -224)<sup>21</sup>

χρὴ δὲ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει·

οὐδ' ἄστον ἦνεσ' ὅστις ἀυθάδης γεγῶς

---

<sup>19</sup> *idem*

<sup>20</sup> Vv.96 -98

Ahi, me sventurata, infelice per le mie pene,  
ahimé, ahimé, come potrei morire?

<sup>21</sup> Vv. 222 -224. Bisogna, però, che uno straniero bene si uniformi alla città che lo ospita; né approvo chi, per orgoglio, si dimostra aspro, stoltamente, ai suoi concittadini.

πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίας ὕπο.

Subito dopo la protagonista, oltre a riflettere sulla propria situazione personale, pronuncia un celebre discorso riguardo l'infelice condizione delle donne le quali, secondo le parole di Medea, sarebbero costrette a comprarsi un padrone per il proprio corpo, senza poter conoscere l'esito di tale unione coniugale. Tale discorso, come sottolineato da Di Benedetto, dimostra anche la grande capacità di generalizzazione del personaggio, in quanto ella inserisce le proprie vicissitudini personali in una prospettiva più ampia, riflettendo appunto sulla condizione delle donne Greche, come si vedrà più ampiamente in seguito (Vv. 230 -237)<sup>22</sup>:

πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει

γυναϊκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φύτον·

ἄς πρώτα μὲν δεῖ χρημάτων ὑπερβολῇ

πόσιν πρίασθαι δεσπότην τε σώματος

λαβεῖν· κακοῦ γὰρ τοῦτ' ἔτ' ἄλγιον κακόν.

κὰν τῶδ' ἀγῶν μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν

ἢ χρηστόν. οὐ γὰρ εὐκλειεῖς ἀπαλλαγαι

γυναιξίν οὐδ' οἷόν τ' ἀνήνασθαι πόσιν.

---

<sup>22</sup> Eur., *Med.*, vv.230 -237 Fra tutti quanti sono animati ed hanno un intelletto, noi donne siamo la specie più sventurata; per prima cosa dobbiamo, con gran dispendio di beni, comprarci uno sposo e prenderci un padrone del nostro corpo; questo è un male ancor più doloroso dell'altro. E in questo c'è un rischio gravissimo: se il marito lo si prende cattivo oppure buono. Per noi donne, infatti, la separazione è un disonore, né si può ripudiare lo sposo.

Nel corso del dialogo con il Coro, ella si rende anche conto dell'enorme differenza tra la propria situazione e quella delle donne di Corinto le quali, a differenza sua, possono contare sulla vicinanza dei parenti e delle persone care (Vv. 252 -258)<sup>23</sup>

ἀλλ'οὐ γὰρ αὐτὸς πρὸς σὲ κάμ' ἤκει λόγος·

σοὶ μὲν πόλις θ'ἤδ' ἐστὶ καὶ πατρὸς δόμοι

βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων συνουσία,

ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὐσ' ὑβρίζομαι

πρὸς ἀνδρός, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησμένη,

οὐ μητέρ, οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ

μεθορμίσασαθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς.

Tale discorso di Medea, comunque, ha uno scopo ben preciso, ossia quello di conquistarsi la fiducia e la benevolenza da parte delle donne di Corinto, assicurandosi in tal modo la loro complicità ed il loro silenzio, come da lei stesso richiesto.<sup>24</sup> Di Benedetto evidenzia un altro fondamentale passaggio della tragedia nel quale Medea farebbe per così dire sfoggio della propria lucidità e del suo lato freddo e calcolatore, vale a dire il celebre dialogo con Creonte, sovrano di Corinto, apparso sulla scena per decretare l'esilio immediato della donna e dei suoi figli. Qui, infatti, Medea dapprima riflette sulla propria difficile situazione di donna sapiente, *σόφῃ*, guardata con

---

<sup>23</sup> Vv. 252 -258. Ma lo stesso discorso non vale per te e per me. Tu possiedi una città, questa, e hai una casa paterna E comodità di vita e la compagnia dei tuoi cari; io, invece, sola, senza patria, sono oltraggiata da un uomo, dopo essere stata rapita come una preda da una terra barbara, e non ho né madre, né fratello né congiunto dove trovare approdo da questa sventura.

<sup>24</sup> Vv. 260 -263

sospetto ed esclusa dalla vita sociale proprio per questo motivo, come da lei stessa dichiarato (Vv. 294 -305)<sup>25</sup>.

χρῆ δ' οὐποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνήρ  
 παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεισθαι σοφούς·  
 χωρὶς γὰρ ἄλλης ἧς ἔχουσιν ἀργίας  
 φθόνον πρὸς ἀστῶν ἀλφάνουσι δυσμενῆ.  
 σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ  
 δόξεις ἀθχεῖος κού σοφὸς πεφυκέναι.  
 τῶν δ' αὖ δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον  
 κρείσσων νομισθεὶς ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ.  
 ἐγὼ δὲ καυτὴ τῆσδε κοινωνῶ τύχης.  
 σοφὴ γὰρ οὖσα, τοῖς μὲν εἰμ' ἐπίφθονος  
 τοῖς δ' ἠσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου,  
 τοῖς δ' αὖ προσάντες· εἰμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφῆ.

Ed in seguito, dissimulando astutamente le proprie vere intenzioni, finge sottomissione nei confronti dell'anziano sovrano ed arriva a compiere i gesti tipici dei supplici, ossia toccare il mento ed abbracciare le ginocchia (v.324)<sup>26</sup>:

---

<sup>25</sup> Eur., *Med.*, vv.294 -305 Chiunque sia per natura sensato non deve mai far istruire i figli in modo che diventino oltre misura sapienti. Oltre ad avere la reputazione di ignavia, si procura un'invidia malevola da parte dei cittadini. Infatti, se porgi agli stolti un nuovo sapere, sembrerai persona incapace, certo non sapiente. Se, invece, sarai ritenuto superiore a coloro che hanno fama di possedere una cultura brillante, in città apparirai persona molesta. E io stessa condivido questa sorte: io che sono sapiente, ad alcuni sono odiosa, per altri incapace di iniziativa, per altri ho il carattere opposto, per altri ancora ostile; cioè non sono veramente sapiente.

<sup>26</sup> V. 324: MEDEA: No, per le tue ginocchia e per la giovane sposa.

ΜΗ. μή, πρὸς σε γονάτων τῆς τε νεογάμου κόρες.

In tale frangente, dunque, Medea riesce a tenere a freno il proprio desiderio di vendetta ed a perseguire lucidamente il proprio scopo, portando a termine un piano che, per il suo svolgimento, si sviluppa secondo quella che Di Benedetto definisce la “tecnica dell’intrigo”<sup>27</sup>. La passionalità di Medea, al contrario, trova la propria massima espressione nel famosissimo monologo dei vv. 1021-1080, in cui la protagonista, apprestandosi all’infanticidio, si rende conto dell’enorme e tremenda portata dell’azione che sta per compiere e dialoga disperatamente con il proprio θυμός, ossia con il proprio *animo*, supplicandolo di risparmiare i bambini (vv. 1056 -1059)<sup>28</sup>

Ἄ, Ἄ.

μὴ δῆτε, θυμέ, μὴ σὺ ἐργάση τάδε·

ἕασον αὐτούς, ὧ τάλαν, φεῖσαι τέκνων.

ἐκεῖ μεθ' ἡμῶν ζῶντες εὐφρανοῦσί σε.

---

<sup>27</sup> Di Benedetto, 1971, pp. 37 -38.

<sup>28</sup> vv.1056 -1059 Ahi, ahi. No certo, o animo mio, non compiere tu questo atto! Lasciali, o misera, risparmia i tuoi figli.

Vivendo là con noi, ti rallegreranno.

Come si può vedere dai versi sopra riportati, in tale monologo, la passionalità della protagonista esplose in tutta la sua forza dirompente, trovando in tal modo la massima espressione. Tuttavia, sarebbe sbagliato interpretare tale passo come una contrapposizione tra razionalità e passionalità in quanto, come rimarcato dal Di Benedetto, Medea esprime l'intenzione di risparmiare i propri figli non attraverso sofisticati ragionamenti od argomentazioni logiche ma, al contrario, dando libero sfogo al proprio affetto materno, sentimento talmente impetuoso e travolgente da manifestarsi anche attraverso le sensazioni fisiche della protagonista. In particolare, sarà proprio il γελῶν, il sorriso dei bambini, a far vacillare i βουλευματα, ossia i propositi della protagonista (vv. 1040 - 1043)<sup>29</sup>:

φεῦ φεῦ· τί προσδέρκεσθέ μ' ὄμμασιν, τέκνα;

τί προσγελάτε τὸν πανύστατον γελῶν;

αἰαῖ. τί δράσω; καρδία γάρ οἴχεται,

γυναικες, ὄμμα φαιδρὸν ὡς εἶδον τέκνων.

La disperazione dalla donna trova riscontro anche sul piano fisico: verso il termine del monologo, infatti, Medea sente su di sé la delicatezza della pelle, la dolcezza del loro abbraccio e la soavità del respiro dei propri figli e, non riuscendo a sopportare il dolore, li fa allontanare disperata (vv. 1071 -1076)<sup>30</sup>:

---

<sup>29</sup> Vv.1040 -1043, Ahi, ah! Perché mi guardate con quegli occhi, o figli? Perché sorridete l'estremo sorriso? Ahi, che devo fare? Il cuore mi è venuto meno, o donne, quando ho visto lo sguardo lucente delle mie creature.

<sup>30</sup> Vv.1071 -1076, O mano carissima, o bocca a me carissima e figura e volto nobile dei miei figli; possiate essere felici, ma lì. Le cose di qui ve le ha tolte vostro padre. O dolce contatto, o tenera pelle e dolcissimo respiro dei figli! Andate, andate!

ὦ φιλάτη χεῖρ, φίλτατον δέ μοι στόμα  
 καὶ σχῆμα καὶ πρόσωπον εὐγενές τέκνων.  
 εὐδαιμονοῖτον, ἀλλ' ἐκεῖ· τὰ δε ἐνθάδε  
 πατήρ ἀφείλετ'· ὦ γλυκεῖα προσβολή,  
 ὦ μαλθακός χρῶς πνεῦμά θ' ἥδιστον τέκνων.  
 χωρεῖτε χωρεῖτε·

Per quanto riguarda il rapporto tra razionalità e θυμός in Medea, un'interessante analisi di tale duplice aspetto viene fornito dallo studioso Giuseppe Lentini, il quale traccia un breve ma esaustivo quadro della ricezione del personaggio di Medea nell'Antichità, con particolare riguardo per la discussione filosofica generatasi intorno a tale argomento<sup>31</sup>. In particolare, Lentini prende in esame l'opera *Sulle Opinioni di Ippocrate e Platone* scritta da Galeno: qui, il medico e filosofo greco attinge alla *Teoria della Tripartizione dell'Anima* formulata da Platone per descrivere la duplice natura della Medea di Euripide, da egli accostata alle grandi figure dell'epica omerica, in particolar modo Odisseo ed Achille. Galeno dunque, secondo quanto riportato da Lentini, suddivide gli eroi omerici in due categorie: da un lato personaggi quali ad esempio Odisseo e l'anziano Nestore, sovrano di Pilo, in grado di dominare il θυμός, la collera, attraverso il λογισμός, ossia il ragionamento (τῶ λογισμῶ κρατοῦντας τοῦ θυμοῦ) e, dall'altra, personaggi più giovani, tra cui ovviamente in primis Achille, i quali al contrario, non essendo in grado di dominare il proprio θυμός, ne vengono sopraffatti (θυμῶ δουλεύοντας)<sup>32</sup>. A

<sup>31</sup> Lentini, 2020, p.361.

<sup>32</sup> Lentini, 2020, p.362 -363.

tal proposito, Galeno contrappone l'eccezionale autocontrollo dimostrato da Odisseo nel tenere a bada la propria ira, come descritto nel XX canto dell'Odissea, con la totale incapacità di Medea di reprimere il proprio θυμός, ossia nel caso specifico il desiderio di vendetta nei confronti dell'ex marito Giasone. Tuttavia, Galeno puntualizza che, nonostante la predominanza del θυμός, Medea non è affatto un personaggio *irrazionale* in quanto, nel perseguire il proprio diabolico disegno di morte e rovina, arriva ad ordire ed a mettere in atto tutta una serie di intrighi e stratagemmi ai danni dei propri nemici, in primis Creonte e Giasone, dimostrando in tal modo di essere dotata anche di un discreto λογισμός, termine che in tale contesto indica sia la capacità di riflessione sia, più propriamente, quella di perseguire con lucidità e razionalità i propri scopi. Per tale motivo, dunque, Galeno riprende la *Teoria della Tripartizione dell'Anima* formulata da Platone, asserendo che l'eroina euripidea si configura come un personaggio in cui le tre componenti dell'anima sono perfettamente sviluppate: la prima, quella cosiddetta *appetitiva*, si manifesterebbe nella *passione amorosa* mostrata dalla protagonista nei confronti dell'ex marito, la seconda, quella *irascibile*, si esplica nel desiderio di vendetta nutrito dalla donna verso il proprio sposo, reo di averla abbandonata in favore di nuove e più vantaggiose nozze, un desiderio talmente potente da spingerla all'assassinio dei suoi stessi figli, ed infine la terza, quella *razionale* (appunto il λογισμός) che, come già detto, trova espressione sia nelle trame e negli intrighi lucidamente orditi da Medea per perseguire il proprio obiettivo, sia dai discorsi pronunciati dalla donna al proprio θυμός allo scopo di dissuadere se stessa dal compiere azioni malvage, quali appunto il famosissimo richiamo al proprio animo pronunciato dalla donna nei vv. 1056 -1058. Come riportato dal Lentini, dunque, secondo l'interpretazione di Galeno il personaggio di Medea, per le sue peculiari caratteristiche, si avvicinerebbe contemporaneamente sia ad Achille sia ad Odisseo. Infatti, se da un lato ella si lascia dominare dal θυμός proprio come il figlio di Peleo, dall'altro dà prova di un ingegno, di un

λογισμός, particolarmente sviluppato e brillante, caratteristica che l'avvicina al sovrano di Itaca, il cui epiteto fisso, non a caso, era πολυμήτις, dalle molte astuzie.<sup>33</sup> Come si vedrà più ampiamente in seguito, la *Medea* di Euripide presenta molti tratti in comune con gli eroi epici e tragici: un contributo fondamentale in tal senso è fornito dallo studioso B.M.W. Knox, il quale nel 1971 traccia un quadro generale delle principali caratteristiche degli eroi tragici, in particolare sofoclei quali Aiace, Elettra, Edipo e Filottete, individuando appunto delle strettissime analogie tra i protagonisti di tali opere, quali ad esempio una ferrea determinazione, sorda ad ogni compromesso e richiamo alla razionalità, l'ἀυθαδία, ossia l'ostinazione, il θράσος, vale a dire la capacità di osare oltre misura, una passionalità spinta all'eccesso - appunto il θυμός- e, infine, un'enorme percezione della propria identità, accompagnata dal terrore di suscitare il riso dei propri nemici.<sup>34</sup> Come è facilmente intuibile, le caratteristiche ravvisate dal Knox negli eroi sofoclei hanno come archetipo i poemi omerici, in particolare la figura di Achille, e sarebbero presenti anche nella *Medea* di Euripide. Ella infatti, alla pari degli eroi omerici, presenta un'enorme determinazione e non si dimostra disposta a scendere a compromessi (vv. 791 -792)<sup>35</sup>:

ᾠμωξα δ'οἶον ἔργον ἔστ'ἐργαστέον τούτεϋθεν ἡμῖν·

---

<sup>33</sup> Lentini, 2020, pp. 361 -362.

<sup>34</sup> Knox, 1971, pp. 10 -44.

<sup>35</sup> Eur., *Med.*, vv. 791 -792, Mi è venuto da piangere per l'entità dell'azione che poi devo compiere.

Alla stessa maniera degli eroi tragici, la donna si mostra irremovibile nel suo proposito di vendetta e sorda alle parole ed agli ammonimenti delle persone a lei care (vv.27 -29)<sup>36</sup>:

οὐτ' ὄμμ' ἐπαίρουσ' οὐτ' ἀπαλλάσουςα γῆς  
 πρόσωπον, ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος  
 κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων.

Sempre secondo Knox, Medea, proprio come gli eroi sofoclei, mostra una grande audacia nell'osare azioni empie e distruttive, tanto per se stessa quanto per gli altri (vv.389 -394)<sup>37</sup>:

μείνας' οὖν ἔτι σμικρὸν χρόνον,  
 ἦν μὲν τις ἡμῖν πύργος ἀσφαλῆς φανῆ,  
 δόλω μέτειμι τόνδε καὶ σιγῆ φόνον.  
 ἦν δ' ἐξελαύνη ξυμπορὰ μ' ἀμήχανος  
 αὐτὴ ξίφος λαβοῦσα, κεῖ μέλλω θανεῖν,  
 κτενῶ σφε, τόλμης δ' εἶμι πρὸς τὸ καρτερόν.

---

<sup>36</sup> Vv. 27 -29, Non solleva lo sguardo, né distoglie il volto da terra ma, come rupe o flutto marino ascolta gli ammonimenti delle persone a lei care

<sup>37</sup> vv. 389 -394, Restando dunque ancora un po' di tempo, se si mostrerà per me un baluardo sicuro, con l'inganno e in silenzio perseguirò questa uccisione. Qualora, invece, una sventura senza rimedio mi incalzerà, io stessa, afferrata la spada, se pure dovrò morire, li ucciderò e ricorrerò alla forza dell'audacia.

Oltre al θυμός, ossia alla *passionalità*, Medea presenta altre caratteristiche simili a quelle degli eroi sofoclei, come la preoccupazione per il fatto di essere stata privata della propria τιμή ossia dell'onore (vv. 20 -23)<sup>38</sup>:

Μήδεια δ' ἡ δύστηνος ἠτιμασμένη  
 βοᾷ μὲν ὄρκους ἀνακαλεῖ δὲ δεξίας  
 πίστιν μεγίστην, καὶ θεοὺς μαρτύρεται  
 οἷας ἀμοιβῆς ἐξ Ἰάσονος κυρεῖ.

Infine, un altro aspetto che, secondo l'interpretazione fornita da Knox, accomunerebbe Medea agli eroi sofoclei ed omerici è il timore di suscitare lo scherno dei propri nemici (vv. 1049 -1051)<sup>39</sup>:

καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ' ὀφλεῖν  
 ἐχθροὺς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους;  
 τολμητέον τάδ'.

Tuttavia, come emerge dall'analisi effettuata da Knox, Medea si differenzia radicalmente dagli eroi omerici in quanto, essendo una donna, non può servirsi della forza fisica per mettere in atto la propria vendetta contro Giasone ma, al contrario, per conseguire il proprio scopo deve ricorrere all'astuzia, alla

---

<sup>38</sup> Vv. 20 -23. Medea, l'infelice, disonorata, richiama a gran voce i giuramenti, invoca i patti, fede suprema, e chiama gli dèi a testimoni, quale contraccambio riceve da Giasone.

<sup>39</sup> vv. 1049-1051, Ma cosa mi succede? Voglio meritarmi il riso dei miei nemici, lasciandoli impuniti? Bisogna sostenere questa prova.

menzogna ed all'adulazione, risorse che la donna mette in atto nella già citata scena del dialogo con Creonte, nella quale arriva a dissimulare un atteggiamento di sottomissione al sovrano pur di perseguire il proprio scopo (vv. 366 -369)<sup>40</sup>:

ἔτ' εἶσ' ἀγῶνες τοῖς νεωστὶ νυμφίοις  
καὶ τοῖσι κηδεύσασιν οὐ μικροὶ πόνοι.  
δοκεῖς γὰρ ἄν με τόνδε θωπεῦσαί ποτε,  
εἰ μὴ τι κερδαίνουσάν ἢ τεχνωμένη;

Oltre a ciò, ella ha a disposizione un'altra arma non tipicamente eroica, vale a dire i *φάρμακα*, i *veleni*, dei quali si proclama esperta (vv. 384 -385)<sup>41</sup>

κράτιστα τὴν εὐθειᾶν, ἣ πεφύκαμεν  
σοφαὶ μάλιστα, φαρμάκοις αὐτοῦς ἐλεῖν.

Per tali motivi, quindi, Knox afferma che Medea "Si comporta come fosse una combinazione tra la nuda violenza di Achille e la fredda astuzia di Ulisse"<sup>42</sup>. Entrambi i personaggi, infatti, condividono un tratto fondamentale, ossia la *μητις*: tale termine, nella lingua Greca, indicava una categoria mentale ben

---

<sup>40</sup> Eur., *Med.*, vv. 366-369, Ci sono ancora prove da sostenere per gli sposi novelli e sofferenze non lievi per chi li unì in matrimonio. Credi forse che avrei adulato costui, se non per ricavarne un vantaggio e in vista di un piano?

<sup>41</sup> Vv. 384 -385 Meglio la via dritta, nella quale soprattutto sono esperta: ucciderli con i veleni.

<sup>42</sup> Knox, 2019, p.18

precisa, collegata non solo all'intelligenza in senso stretto, quanto piuttosto "a una forma di intelligenza e di pensiero, un modo del conoscere, indica un insieme complesso ma molto coerente di atteggiamenti mentali, di comportamenti intellettuali che combinano l'intuito, la sagacia, la previsione, la spigliatezza mentale, la capacità di trarsi d'impaccio, la vigile attenzione, il senso dell'opportunità, l'abilità in vari campi, l'esperienza acquisita dopo lunghi anni".<sup>43</sup>

Il concetto di *μητις*, inoltre, include un lessico ben preciso che, come spiegato dal Lentini, comprende vari concetti e nozioni non sempre positivi, quali ad esempio l'inganno (*δόλος*), una particolare abilità (*τέχνη*), l'artificio (*μηχανή*), la mente o l'intelligenza (*νοός*), la *σοφία*, termine che può essere tradotto come sapienza od abilità, il mezzo o l'espedito (*πόρος*) e così via.<sup>44</sup> Un chiaro esempio della *μητις* dimostrata da Medea è ravvisabile nel primo monologo pronunciato dalla protagonista successivamente all'incontro con Creonte, nel quale, come ricordato, la donna riesce a strappare al sovrano il permesso di rimanere un giorno in più a Corinto: tale risultato viene ottenuto grazie all'adulazione ed alla manipolazione, finalizzate al raggiungimento del *κερδός*, cioè del guadagno, come visto in precedenza<sup>45</sup>.

In seguito, Medea illustra alle donne del Coro i propri propositi, i *βουλεύματα*, che almeno in questa fase consistono nell'uccisione della giovane principessa, di Creonte e di Giasone (vv. 373 -375)<sup>46</sup>:

ἐν ἧ τρεῖς τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν νεκροῦς

θήσω, πατέρα τε καὶ κόρην πόσιν τ' ἐμόν.

<sup>43</sup> Detienne, Vernant, 1978, XI, in Lentini, 2020, p. 364.

<sup>44</sup> Lentini, 2020, p. 364 -365

<sup>45</sup> Vv. 368 -369

<sup>46</sup> Vv. 373 - 375, In questo giorno io renderò cadaveri tre dei miei nemici, il padre, la figlia e il mio sposo.

L'utilizzo di termini quali κερδός e τέχνη, mette dunque in risalto la μῆτις di Medea, caratteristica di cui la donna da prova in seguito, passando al vaglio le varie modalità attraverso cui mettere in atto la propria vendetta (vv. 376 -380)<sup>47</sup>:

πολλὰς δ' ἔχουσα θανασίμους αὐτοῖς ὁδούς,  
οὐκ οἶδ' ὅποια πρῶτον ἐγχειρῶ, φίλαι·  
πότερον ὑφάψω δῶμα νυμφικὸν πυρί,  
[ἢ θηκτὸν ὤσω φάσγανον δι' ἥπατος]  
σιγῇ δόμους ἐσβᾶσ', ἴν' ἔστρωται λέχος...

Subito dopo, tuttavia, Medea rinuncia a tali ipotesi di vendetta, temendo di essere scoperta e ridicolizzata dai nemici, giungendo infine alla conclusione che la soluzione migliore sia ricorrere ai veleni, dei quali ella è esperta (vv. 381 - 385)<sup>48</sup>:

ἀλλ' ἔν τί μοι πρόσαντες· εἰ ληφθήσομαι  
δόμους ὑπερβαίνουσα καὶ τεχνωμένη,  
θανοῦσα θῆσω τοῖς ἐμοῖς ἐχθροῖς γέλων.  
κράτιστα τήν εὐθειᾶν, ἣ πεφύκαμεν

---

<sup>47</sup> Vv. 376 - 380 Molte sono le vie di morte che ho per loro, ma non so, o amiche, a quale di preferenza por mano: se dar fuoco alla casa nuziale, o trapassar loro il fegato con spada affilata, dopo essere entrata in silenzio nella stanza, dov'è disteso il loro letto...

<sup>48</sup> Vv. 381- 385 Ma una cosa sola mi è d'impedimento: se sarò sorpresa a varcare la soglia di casa nel mentre attuo il mio piano, morendo procurerò ai miei nemici motivo di riso. Meglio la via diritta, nella quale soprattutto sono esperta: ucciderli coi veleni.

σοφαί μάλιστα, φαρμάκοις αὐτοὺς ἐλεῖν.

Per attuare la propria vendetta, dunque, Medea deve ricorrere al δόλω, ossia all'*inganno*, altro termine collegato alla nozione di μῆτις (vv. 390 -391)<sup>49</sup>:

ἦν μὲν τις ἡμῖν πύργος ἀσφαλῆς φανῆ,  
δόλω μέτειμι τόνδε καὶ σιγῆ φόνον.

Medea, tuttavia, è consapevole del fatto che, una volta portata a termine la propria vendetta, si prospetta per lei il problema del trovare un rifugio sicuro, dal momento che nessuno vorrà accoglierla nella propria città (vv.386 -388)<sup>50</sup>:

τίς με δέξεται πόλις;  
τίς γῆν ἄσυλον καὶ δόμους ἐχεγγύους  
ξένος παρασχών ῥύσεται τοῦμόν δέμας;  
οὐκ ἔστι.

Lentini osserva, tuttavia, un dettaglio molto significativo, ossia il fatto che, poco dopo aver espresso preoccupazione per la propria sorte, Medea invochi il proprio stretto legame con Ecate, dea del focolare (vv. 395 -400)<sup>51</sup>:

---

<sup>49</sup> Vv.390 -391 Con l'inganno e in silenzio perseguirò questa uccisione.

<sup>50</sup> Vv. 386 -389. Quale città mi accoglierà? Quale ospite, offrendomi una terra inviolabile ed una casa fidata, proteggerà la mia persona? Non c'è nessuno.

<sup>51</sup> Vv. 395 -400. No, infatti, per la Signora che io venero sopra tutti gli dèi e che ho scelto come mia coadiutrice, Ecate, che abita nei recessi del mio focolare, nessuno di loro avrà da gioire, affliggendo il mio cuore. Io, invece, amare a loro e luttuose renderò le nozze, amara la parentela e il mio esilio da questa terra.

οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω  
 μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἰλόμην,  
 Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς,  
 χαίρων τις αὐτῶν τοῦμὸν ἀλγυνεῖ κέαρ,  
 πικροὺς δ' ἐγὼ σφιν καὶ λυγροὺς θήσω  
 γάμους.  
 πικρὸν δὲ κῆδος καὶ φυγὰς ἐμὰς χθονός.

Oltre a ciò, quasi a voler legittimare le proprie azioni, Medea rivendica la propria ascendenza da Helios, dio del Sole (vv. 404 -406)<sup>52</sup>:

οὐ γέλωτα δεῖ σ' ὀφλεῖν  
 τοῖς Σισυφείοις τοῖσδ' Ἰάσονος γάμοις,  
 γεγῶσαν ἐσθλοῦ πατρὸς Ἥλιου τ' ἄπο.

Subito dopo, tuttavia, il processo deliberativo di Medea subisce per così dire una battuta d'arresto, in quanto ella, sebbene avesse inizialmente scelto i veleni quali strumenti della propria vendetta, ritorna sui propri passi, prendendo in considerazione anche il ricorso alla violenza, qualora colta da una "sventura senza rimedio" (vv.393 -394)<sup>53</sup>:

---

<sup>52</sup> Vv.404 -406. A queste nozze di Giasone con la stirpe di Sisifo non devi essere oggetto di riso, tu che sei nata da nobile padre e dal Sole.

<sup>53</sup> Vv. 392 -394, Qualora, invece, una sventura senza rimedio mi incalzerà, io stessa, afferrata la spada, se pure dovrò morire, li ucciderò e ricorrerò alla forza dell'audaci.

ἦν δ' ἔξελαύνη ξυμφορὰ μ' ἀμήχανος,  
 αὐτὴ ξίφος λαβοῦσα, κεῖ μέλλω θανεῖν,  
 κτενῶ σφε, τόλμης δ' εἶμι πρὸς τὸ καρτερόν.

Qui si manifesta, dunque, un conflitto tra la μήτις ed il θυμός di Medea, poiché emerge per la prima volta un lato autodistruttivo della protagonista: ella, infatti, come sottolineato dal Lentini, da un lato si mostra indifferente alla propria sorte, mentre dall'altro, immaginando di impugnare la spada contro i propri nemici, mostra un'impulsività tipica degli eroi epici.<sup>54</sup> La donna dunque mette da parte la freddezza calcolatrice che l'aveva contraddistinta fino a quel momento, esaminando invece il ricorso alla forza, come segnalato dal termine καρτερόν<sup>55</sup>. Proprio in questo passaggio, quindi, emergerebbe un'audacia autodistruttiva della protagonista la quale, pur di ottenere la propria vendetta, arriverà a macchiarsi di un crimine atroce e disumano: l'assassinio dei propri stessi figli.

---

<sup>54</sup> Lentini, 2020, 376 -377

<sup>55</sup> V.394











## Tesi di Laurea Magistrale

*I Mille Volti di Medea. Alterità, Malattia Ed Ambivalenza del Femminile*

*nell'Atene del V secolo a.C.*

### II.2. Il Legame Tra *Femminile* e *Primordiale* nell'Atene del V secolo a.C.

#### Il caso di Medea

##### II.2.1 L'importanza della *Vendetta* nella *Medea* di Euripide

Come evidenziato dalla studiosa Ann Burnett nel 1973, fin dai tempi più antichi la sete di vendetta è stato un istinto talmente connaturato all'essere umano da essere diventato, nel corso dei millenni, non solo un τόπος in tutte le tradizioni mitologiche e letterarie, ma anche oggetto di attenzione da parte dei legislatori i quali, fin dall'apparire delle prime civiltà statali, hanno tentato di porre un freno alla scia di sangue scatenata dalle faide famigliari e tribali. In particolare, per quanto riguarda l'Antica Grecia, è interessante notare come nell'Età Arcaica e nella prima Età Classica fossero in voga le cosiddette *Tragedie della Vendetta*, ossia rappresentazioni teatrali in cui il nucleo centrale era appunto costituito dalle vicende di personaggi spesso appartenenti alle categorie sociali più emarginate -quali ad esempio donne, anziani, disabili fisici ecc.- che, per vendicare un antico delitto di sangue subito da se stessi o dai propri famigliari, non esitavano ad architettare ed ad attuare terribili rappresaglie contro i propri nemici.

Un intreccio narrativo del genere, come evidenziato da Aristotele nella *Poetica* aveva un effetto catartico: attraverso l'immedesimazione col protagonista, infatti, qualsiasi spettatore che avesse a sua volta subito un torto poteva, grazie al teatro, incanalare le proprie emozioni negative nel modo più corretto, liberandosi in tal modo dal desiderio di nuocere al proprio avversario.<sup>1</sup>

Come facilmente intuibile, la tragedia più famosa ed emblematica in tal senso è sicuramente la *Medea* di Euripide: in tale dramma, infatti, se da un lato la sete di vendetta costituisce il principale motore delle azioni di Medea, dall'altro essa si rivela più forte perfino dell'istinto materno della protagonista, spingendola in una spirale di delitti sempre più efferati, fino ad arrivare all'azione più empia e disumana che una madre possa commettere, ossia l'uccisione dei suoi stessi figli, caratteristica questa che, secondo Vincenzo Di Benedetto, renderebbe tale opera una "tragedia senza sbocco catartico"<sup>2</sup>. A tal proposito è interessante notare, come nuovamente evidenziato dalla Burnett, che in tale tragedia Euripide sembra rovesciare deliberatamente alcuni degli stilemi propri delle rappresentazioni teatrali tipiche della prima Età Classica, in primis la caratterizzazione del protagonista: non più un individuo proveniente dalle categorie più deboli ed emarginate della società ma, al contrario, un personaggio che, nonostante la propria condizione di donna ed esule, possiede una notevole intelligenza e spiccate abilità magiche - soprattutto, come da lei stessa affermato - nella preparazione di φάρμακα, ossia di veleni<sup>3</sup>: grazie alle proprie origini straniere ella si rivelerà essere totalmente estranea a quello che la Burnett definisce "The Hellenic sense of Shame" , ossia la concezione androcentrica

---

<sup>1</sup> Arist., *Poet.*, 1453 b, citato da Burnett, 1973, p.1

<sup>2</sup> Di Benedetto, 2016, p. 40

<sup>3</sup> Eur., *Med.*, vv.384 -385

del mondo propria della cultura Ellenica, in particolar modo Ateniese, che relegava le donne ai margini della società, escludendone dalla vita politica e civile.<sup>4</sup>

Alla luce di quanto detto finora, si può dunque facilmente intuire come la prova più lampante dell'alterità del personaggio di Medea rispetto ai canoni della cultura e della società Ateniese sia rappresentata proprio dall'infanticidio, l'ultimo di una serie di crimini talmente disumani da isolarla totalmente rispetto agli altri personaggi apparsi sulle scene teatrali dell'Atene del V secolo a.C. Parlando più in dettaglio della *Medea*, come rimarcato dalla Burnett, in tale dramma Euripide stravolge completamente anche altri elementi caratteristici di tali Tragedie della Vendetta: infatti, se uno dei momenti topici di tali rappresentazioni era senza dubbio costituito dal ritorno dell'eroe, nel dramma euripideo esso è assente, sostituito invece dalla drammatica scena dell'annuncio, per bocca dello stesso Creonte, sovrano di Corinto, dell'esilio immediato della donna e dei suoi figli dalla città, decisione che l'anziano re giustifica adducendo a motivo la propria paura che Medea, disperata per l'abbandono del marito, potesse utilizzare contro la giovane Glauce, figlia di Creonte nonché futura sposa di Giasone, le proprie conoscenze in materia di veleni (vv. 282 -286)<sup>5</sup>:

ΚΡ. δέδοικά σ', οὐδὲν δεῖ παραμπίσχειν λόγους,

μή μοι τι δράσης παῖδ' ἀνήκεστον κακόν.

συμβάλλεται δὲ πολλὰ τοῦδε δείματος·

σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις,

<sup>4</sup> Burnett, 1973, pp. 9 -10

<sup>5</sup> Vv. 282 -286. Temo che tu - per nulla bisogna mascherare le parole- possa arrecare a mia figlia qualche male irreparabile. Ad incutermi questo timore contribuiscono molti fattori. Tu sei saggia ed esperta di molti malefici, ma soffri per essere stata privata del letto del tuo uomo.

λυπῆ δὲ λέκτρων ἀνδρὸς ἔστειρημένη.

Tuttavia, come detto, il vero e proprio punto di rottura dell'opera euripidea rispetto alla tradizione teatrale Ateniese di quegli anni è costituito sicuramente dal finale o, per meglio dire, dalla pianificazione dell'infanticidio: A tal proposito, è opportuno sottolineare come, nella cultura Ellenica, quello di Medea fosse un personaggio molto presente, come testimoniato dal fatto che esistessero almeno tre versioni relative alla morte dei bambini, la più autorevole delle quali era ritenuta essere quella di Eumelo di Corinto, poeta vissuto nel VIII secolo a.C.: costui, nel proprio poema *Korinthiakà*, narra le vicende mitiche che avrebbero portato alla nascita della Città sull'Istmo. Medea, sposata con Giasone e legittima erede al trono, avendo rifiutato le profferte amorose di Zeus, sarebbe stata ricompensata da Hera, sposa di costui, con la promessa di immortalità per i propri figli: in seguito ad ogni parto, dunque, la donna avrebbe inutilmente sotterrato il neonato nel Santuario di Hera Acraia, fino a quando, colta in flagrante dal marito, non avrebbe lasciato Corinto di propria spontanea volontà, rifugiandosi ad Atene, mentre i cittadini avrebbero istituito un culto in memoria dei fanciulli. Secondo Creofilo di Samo, poeta vissuto nell'VIII secolo a.C., dopo aver provocato la morte di Creonte, sovrano di Corinto, per mezzo dei propri φαρμάκα, ossia dei propri veleni, Medea avrebbe lasciato i propri figli, impossibilitati a seguirla a causa della loro giovane età, nel Santuario di Hera Acraia per poi rifugiarsi ad Atene: in seguito, tuttavia, i bambini sarebbero stati uccisi per rappresaglia dai congiunti dell'anziano sovrano, i quali poi avrebbero fatto ricadere la colpa su Medea stessa.

In una terza versione, tramandataci da Parmenisco, storico alessandrino del II secolo a.C., sarebbero state le donne di Corinto, ostili al regno di Medea - straniera e strega - a decidere di uccidere i figli della donna, inseguendoli fino al Santuario di Hera Acraia per poi trucidarli sull'altare: tale empietà, tuttavia, provocò lo scoppio di una terribile pestilenza, conclusasi solo grazie all'intervento di un oracolo, il quale ordinò di dedicare una festività ai piccoli defunti, nel corso della quale sette bambini e sette bambine, tutti provenienti dalle famiglie aristocratiche di Corinto, venivano rinchiusi nel Santuario di Hera Acraia fino alla successiva celebrazione, nel corso della quale

venivano fatte loro indossare delle vesti nere e venivano loro rasati i capelli, da offrire in dono ai figli di Medea.<sup>6</sup>

Alla luce di quanto detto fin qui, si può dunque affermare che, stravolgendo in tal modo i *τόποι* delle rappresentazioni teatrali a lui contemporanee, Euripide abbia sicuramente creato negli spettatori un notevole senso di straniamento, ulteriormente amplificato dal fatto che, nel finale del dramma la protagonista, anziché subire una giusta punizione per i propri orrendi crimini, esce indenne dall'intera vicenda, sollevandosi in aria a bordo del carro volante donatole da suo nonno Helios, il dio del Sole, per poi trovare rifugio ad Atene, presso l'anziano re Egeo, il quale in precedenza le aveva promesso un'accoglienza sicura nella propria città (vv. 723 -724)<sup>7</sup>:

οὕτω δ' ἔχει μοι· σοῦ μὲν ἐλθούσης χθόνα

πειράσομαι σου προξενεῖν δίκαιος ὢν.

Come si vedrà più ampiamente in seguito, una caratteristica interessante ed allo stesso tempo anomala della vendetta di Medea è il movente: infatti, se nelle altre rappresentazioni teatrali contemporanee esso era costituito da un delitto di sangue commesso all'interno della cerchia familiare, al contrario nel dramma euripideo ad innescare la furia della protagonista è un evento legato esclusivamente alla sfera privata e personale - il tradimento di Giasone-

---

<sup>6</sup> Caruso, 2005, p. 345

<sup>7</sup> Vv.723 -724 Ma questo è il mio proposito: se verrai nella mia terra, io, giusto qual sono, cercherò di ospitarti.

il quale appare agli occhi della donna come del tutto inatteso e sconvolgente (vv. 225 -229)<sup>8</sup> :

ἔμοι δ' ἄελπον προᾶγμα προσπεσὸν τόδε  
 φυχήν διέφθαρκ'· οἴχομαι δὲ καὶ βίου  
 χάριν μεθεῖσα κατθανεῖν χρήζω, φίλαι.  
 ἐν ᾧ γὰρ ἦν μοι πάντα, γιγνώσκει καλῶς,  
 κάκιστος ἀνδρῶν ἐκβέβηχ' οὐμὸς πόσις.

Da quanto detto fin qui, dunque, si può facilmente intuire che, contrariamente ai tradizionali canoni teatrali dell'Atene del V secolo, nella tragedia di Euripide, la tematica politica è completamente assente, a tutto vantaggio di quella privata e personale. A tal proposito, tuttavia, lo studioso Antonio Maddalena evidenzia il vero motivo della disperazione e della furia omicida della protagonista<sup>9</sup>: come detto in precedenza, infatti, a causa delle sue origini straniere Medea era totalmente estranea alla mentalità greca, la quale imponeva alle donne una sottomissione pressoché totale all'autorità maschile. Per questo motivo, anziché contrarre un matrimonio combinato come da usanza nella cultura ateniese del V secolo, Medea aveva deliberatamente abbandonato la propria terra e la propria famiglia per seguire Giasone, spinta

---

<sup>8</sup> Vv.225 -229, Ma questo evento, sopraggiunto inatteso, mi ha distrutto la vita. Per me è finita e, perduta ogni gioia di vivere, o amiche, desidero morire. Infatti, colui che per me era tutto, il mio sposo - ben me ne rendo conto - è risultato il peggiore degli uomini.

<sup>9</sup> Maddalena, 1963, pp.131 -132

dall'amore che provava per lui, come ella stessa gli rinfaccia durante il loro primo scontro verbale (vv. 483 -485)<sup>10</sup>:

αὐτὴ δὲ πατέρα καὶ δόμους προδοῦσ' ἐμοῦς  
 τὴν Πηλιῶτιν εἰς Ἴωλκὸν ἰκόμην,  
 σὺν σοί, πρόθυμος μᾶλλον ἢ σοφωτέρα.

Il nemico principale di Medea è sicuramente Giasone, il suo ex marito, la cui colpa sarebbe stata quella di aver scelto di contrarre nuove nozze con la giovane principessa di Corinto, violando in tal modo i giuramenti di fedeltà pronunciati in precedenza nei confronti di Medea: da quanto appena detto si può, dunque, intravedere un primo rimando al legame tra la figura di Medea e la sfera del primordiale, in quanto nel finale di tragedia ella pare quasi assumere le sembianze di un'Erinni, le terribili divinità personificatrici della Vendetta. A tal proposito, infatti, è opportuno ricordare che, nella cultura Greca, i giuramenti avevano un'importanza fondamentale, e che ad essi era attribuito un valore quasi divino: tale affermazione trova immediato riscontro ne *Le Opere E I Giorni*, di Esiodo, una delle opere più importanti nella letteratura e nella cultura Greca, risalente al VII secolo a.C., nella quale appunto si narra di come la rottura dei giuramenti potesse avere effetti catastrofici, scatenando la collera degli déi e riportando in vita le Erinni<sup>11</sup>: chiari rimandi alla sacralità dei giuramenti si possono ritrovare anche nei numerosi riferimenti a Zeus, padre degli Dèi e garante dei patti, ed a Themis,

---

<sup>10</sup> Vv.483 -485, E sono stata io che, tradendo mio padre e la mia casa, sono venuta con te a Iolco, alle falde del Pelio, più desiderosa del tuo bene che saggia.

<sup>11</sup> Hes., Op., 804, citato da Burnett, 1973, p.13

personificazione della Giustizia Divina, presenti nel dramma Euripideo (vv. 160 -164)<sup>12</sup>:

ΜΗ. ὦ μεγάλα Θέμι καί πότνι' Ἄρτεμι,  
 λεύσσεσθ' ἅ πάσχω, μεγάλοις ὄρκοις  
 ἐνδησαμένα τόν κατάρον πόσιν;

Il precedente legame tra Medea e Giasone, dunque, era decisamente atipico per la cultura Ateniese del V secolo a.C., basata sui matrimoni combinati in cui la donna veniva per così dire passata in consegna dal padre al marito: al contrario, il legame tra Medea e Giasone era fondato sull'amore della donna nei confronti dello sposo, sentimento che l'aveva portata a tradire la propria famiglia ed ad utilizzare le proprie abilità magiche per agevolare gli Argonauti, arrivando perfino ad uccidere il proprio fratello minore Apsirto ed a smembrare il cadavere nel tentativo di rallentare l'inseguimento di Giasone e dei suoi compagni da parte di Eeta, re della Colchide nonché padre della protagonista (vv. 475 -482)<sup>13</sup>:

ἐκ τῶν δὲ πρώτων πρώτον ἄρξομαι λέγειν.  
 ἔσῳσα σ', ὡς ἴσασιν Ἑλλήνων ὅσοι

---

<sup>12</sup> Vv.160-164, O veneranda Themis e Artemide signora, vedete le cose che soffro, dopo che con grandi giuramenti  
 a me legai lo sposo esecrabile?

<sup>13</sup> Vv. 475 -482. Comincerò a parlare fin dai primi avvenimenti. Io ti ho salvato, come fanno quei Greci che si imbarcarono con te sulla nave Argo, quando fosti inviato ad aggiogare i tori spiranti fuoco e a seminare il campo mortifero. E il drago io uccisi, che con le sue molteplici spire avvolgeva il vello tutto d'oro, e a te io elevai luce di salvezza.

ταὐτὸν συνεισέβησαν Ἀργῶν σκάφος,  
 πεμφθέντα ταύρων πυροπνόνων ἐπιστάτην  
 ζεύγλαισι καὶ σπεροῦντα θανάσιμον γύην·  
 δράκοντά θ', ὅς πάγχρυσον ἀμπέχων δέρος  
 σπείραις ἔσωζε πολυπλόκοις ἄυπνος ὦν,  
 κτείνας' ἀνέσχον σοι φαός σωτήριον.

Nel corso del medesimo dialogo, Giasone replica a tali accuse elencando a sua volta i vantaggi derivati a Medea dalla loro unione, ossia il fatto di aver avuto la possibilità di vivere in una terra civilizzata come l'Ellade, nonché la fama che essa avrebbe ottenuto presso i Greci per la propria sapienza (vv.534 - 541)<sup>14</sup>:

μείζω γε μέντοι τῆς ἐμῆς σωτηρίας  
 εἴληφας ἢ δέδωκας, ὡς ἐγὼ φράσω.  
 πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντί βαρβάρου χθονὸς  
 γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι  
 νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν·  
 πάντες δὲ σ' ἤσθοντ' οὔσαν Ἑλληνες σοφὴν  
 καὶ δόξαν ἔσχες· εἰ δὲ γῆς ἐπ' ἐσχάτοις  
 ὄροσιν ᾤκεις, οὐκ ἂν ἦν λόγος σέθεν.

<sup>14</sup> Vv. 534 -541. Però in cambio della mia salvezza hai ricevuto più di quanto tu mi abbia dato, come ora ti dimostrerò. Per prima cosa abiti in Grecia anziché in un paese barbaro, conosci le leggi e sai servirti della giustizia senza indulgere alla forza. Poi, tutti i Greci si sono accorti che sei saggia e ne hai ottenuto fama; se invece tu abitassi agli estremi confini della terra, non si parlerebbe di te.

Dunque, secondo le parole della Burnett, più che un semplice vincolo nuziale, il legame tra i due protagonisti sarebbe stato molto più simile a quello esistente tra membri di una società segreta<sup>15</sup> e, oltre a ciò, è interessante notare come la natura di tale legame venga maggiormente messa in risalto tramite i numerosi riferimenti alle ginocchia ed alla mano destra, entrambe strettamente collegate alla sfera delle suppliche e dei giuramenti (vv. 496 -498)<sup>16</sup>:

φεῦ δεξιὰ χεῖρ, ἧς σὺ πόλλ' ἐλαμβάνου,  
καὶ τῶνδε γονάτων, ὡς μάτην κεχρώμεσθα  
κακοῦ πρὸς ἄνδρός, ἐλπίδων δ' ἡμάρτομεν.

Una chiara prova di quanto appena affermato è riscontrabile nel passo seguente, tratto dalla scena della finta riconciliazione tra Medea e Giasone, nella quale la donna chiama a sé i propri figli, annunciando loro il proprio finto pentimento e suggerendo ai ragazzi di prendere la mano destra del padre per suggellare la ritrovata armonia (vv. 898 -899)<sup>17</sup>:

σπονδαὶ γὰρ ἡμῖν καὶ μεθέστηκεν χόλος.  
λάβεσθε χειρὸς δεξιᾶς.

Come poco sopra affermato e come si evince dal dialogo sopra riportato, infatti, nella cultura greca, prendere la mano destra ed abbracciare le ginocchia del proprio interlocutore non erano esclusivamente gesti di

<sup>15</sup> Burnett, 1973, p. 13

<sup>16</sup> Vv.496 -498, Oh mia mano destra, che tu tante volte prendevi, e queste mie ginocchia, come siamo state toccate da un uomo miserabile, come abbiamo fallito nelle nostre speranze!

<sup>17</sup> Vv.898 -899 Tra noi è avvenuta la riconciliazione, ed è cessata la collera. Prendete la sua mano destra.

supplica, come avviene ad esempio nel corso del dialogo tra Medea e Creonte, quanto delle modalità con le quali suggellare un accordo od una riappacificazione, come appunto nel caso del finto pentimento della protagonista di fronte al proprio ex marito. In ogni caso, comunque, la causa più profonda dell'odio provato da Medea nei confronti dell'Argonauta non risiede tanto nelle nuove nozze di quest'ultimo, quanto nella sua natura gretta e meschina: egli infatti, come sottolineato da Antonio Maddalena, tiene conto esclusivamente dei propri interessi e del proprio tornaconto personale, calpestando volutamente il dolore e la disperazione della donna<sup>18</sup>. La meschinità e la mancanza di empatia da parte di Giasone non sono rivolte esclusivamente contro Medea, ma addirittura verso i loro stessi figli, considerati dal padre alla stregua di semplici strumenti attraverso cui assicurarsi vantaggi per se stesso ed il proprio γένος, ossia la propria stirpe (vv. 593 -597)<sup>19</sup>:

εὖ νῦν τόδ' ἴσθι, μὴ γυναικὸς οὐνεκα  
 γῆμαί με λέκτρα βασιλέων ἄ νῦν ἔχω,  
 ἀλλ', ὥσπερ εἶπον καὶ πάρος, σῶσαι θέλων  
 σὲ, καὶ τέκνοισι τοῖς ἐμοῖς ὁμοσπόρους  
 φῦσαι τυράννους παῖδας, ἔρυμα δώμασι.

Sempre nel corso di tale dialogo, inoltre, emerge anche il totale disprezzo mostrato da Giasone nei confronti delle donne, da egli considerate alla

<sup>18</sup> Maddalena, 1963, pp. 142 -144.

<sup>19</sup> Vv.593 -597, GIASONE: Sappi dunque bene questo: non per amore di una donna ho contratto le nozze regali, che ora ho, ma - come ti ho detto anche prima -perché volevo salvare te e generare come fratelli ai figli miei bambini di sangue regale, sicura difesa per la casa.

stregua di semplici strumenti riproduttivi, affermazione che evidenzia il ruolo tradizionalmente attribuito alle donne nella cultura Ateniese del V secolo, ossia quello di essere esclusivamente mogli e madri.

L'ex Argonauta, addirittura, arriva ad affermare che sarebbe meglio se gli uomini potessero generare figli senza l'intervento femminile, da egli ritenuto solo foriero di sventure (vv. 573 -575)<sup>20</sup>:

χρῆν γὰρ ἄλλοθέν ποθεν βροτοὺς  
 παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος,  
 χούτως ἄν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν.

Come efficacemente sottolineato da Lentini, in questa scena del dramma euripideo appare evidente il contrasto tra il temperamento passionale di Medea e quello freddo e calcolatore del suo ex sposo: Giasone dunque, secondo le parole del Lentini, “appare del tutto indifferente alla sorte di Medea e ai valori di χάρις e φιλία, mentre al contrario è tutto intento a pianificare quanto di più conveniente per sé e i suoi figli”<sup>21</sup> (vv. 565 -567)<sup>22</sup>:

σοί τε γὰρ παίδων τί δεῖ;  
 ἔμοί τε λύει τοῖσι μέλλουσι τέκνοις

---

<sup>20</sup> Vv.573 -575 Bisognerebbe che gli uomini generassero figli in qualche altro modo e che non esistesse la razza femminile, così per loro non ci sarebbe alcun male.

<sup>21</sup> Lentini, 2020, p. 380

<sup>22</sup> Vv.565 -567, Ma tu che bisogno hai di altri figli? Per me, invece, è opportuno aiutare i figli che ho con quelli che nasceranno

τὰ ζῶντ' ὀνήσαι.

Egli, infatti, per tentare di convincere Medea a deporre la propria collera, ricorre ad argomentazioni puramente utilitaristiche, offrendosi di elargirle del denaro o dei contrassegni per eventuali ospiti che l'avrebbero potuta aiutare (vv. 610 -615)<sup>23</sup>

ἀλλ', εἴ τι βούλη παισὶν ἢ σαῦτη φῦγης  
 προσωφέλημα χρημάτων ἐμῶν λαβεῖν,  
 λέγ'· ὥς ἔτοιμος ἀφθόνῳ δοῦναι χερί  
 ξένοις τε πέμπειν σύμβολ', οἷ δράσουσί σ' εὖ.  
 καὶ ταῦτα μὴ θέλουσα μωρανεῖς, γύναι.  
 λήξασα δ' ὀργῆς κερδανεῖς ἀμείνονα.

Giasone rivela la propria natura gretta e meschina in particolar modo nei confronti di Medea, da egli considerata, secondo le parole di Maddalena, alla stregua di una "preda di guerra, utile strumento un tempo, ma ora strumento non più necessario"<sup>24</sup>, attribuendosi il merito di averla salvata da un'anonima esistenza in una terra straniera. L'ex Argonauta, inoltre, non tiene in alcun conto l'aiuto ricevuto da Medea, ma al contrario, sminuisce la sua ex moglie,

---

<sup>23</sup> Vv.610 -615, Ad ogni modo, se vuoi ricevere dalle mie sostanze un aiuto per i figli e per te in vista dell'esilio, dimmelo; io sono disposto a dare con mano generosa e ad inviare dei contrassegni per gli ospiti, che ti tratteranno bene. Se non accetti questa offerta, stolta sarai, o donna. Cessa dall'ira e otterrai miglior vantaggi

<sup>24</sup> Maddalena, 1963, p.136

attribuendo la propria salvezza esclusivamente all'intervento di Afrodite ed Eros (vv. 525 -531)<sup>25</sup>:

ἐγὼ δ', ἐπείδῃ καὶ λῖαν πυργοῖς χάριν,  
 Κύπριν νομίζω τῆς ἐμῆς ναυκληρίας  
 σώτειραν εἶναι θεῶν τε κἀνανθρώπων μόνην.  
 σοὶ δ' ἔστι μὲν νοῦς λεπτός· ἀλλ' ἐπίφθονος  
 λόγος διελθεῖν ὡς Ἔρωσ σ' ἠνάγκασεν  
 τόξοις ἀφύκτοις τοῦμὸν ἐκσῶσαι δέμας.

Da quanto detto finora, dunque, emerge chiaramente una similitudine tra Medea e le Erinni, terribili divinità primordiali personificatrici della Vendetta: infatti, come verrà ribadito in seguito, le terribili azioni che ella si appresta a compiere appaiono, agli occhi di Medea, non solo necessarie, ma addirittura inevitabili, assumendo quindi una chiara valenza morale. Come facilmente intuibile, dunque, una vendetta così crudele da parte di Medea aveva lo scopo di colpire Giasone in modo irreversibile, distruggendo tutto ciò che per lui avrebbe potuto rappresentare l'utile: infatti la donna, dopo essere ricorsa alla propria astuzia ed alla propria conoscenza dei φάρμακα, ossia dei veleni, per arrecare un'atroce morte a Creonte ed alla sua giovane figlia Glauce - rispettivamente futuro suocero e futura sposa dell'ex Argonauta-pur di annientare completamente qualunque speranza del suo ex marito per il proprio avvenire, decide di compiere il gesto più estremo e brutale che un essere umano, ed in particolare una madre, possa concepire, ossia assassinare

---

<sup>25</sup> Vv.526 -531, Dato che esalti troppo i tuoi meriti, io credo, invece, che Cipride sia stata la salvatrice della mia spedizione, lei sola fra gli dèi e gli uomini. Tu hai di sicuro una mente sottile, ma per te è un discorso odioso spiegare che Eros, con le sue ineludibili frecce, ti ha costretto a salvare la mia persona.

i propri stessi figli per impedire che essi, una volta diventati adulti, potessero rappresentare un appoggio morale e materiale per il padre. Tutto ciò viene crudelmente rinfacciato dalla protagonista nel loro dialogo finale (v. 1370)<sup>26</sup>:

ΜΗ. οἶδ' οὐκέτ' εἰσί· τοῦτο γάρ σε δήξεται.

Parlando più propriamente della vendetta come elemento centrale della tragedia di Euripide, è interessante notare come non solo vi si metta in risalto il carattere oscuro e sinistro di Medea ma, addirittura, sia la stessa protagonista che, anziché cercare di nascondere tali tratti della propria personalità, rivendichi orgogliosamente la contraddittoria natura femminile, vile alla vista delle armi, ma allo stesso tempo capace di imprese sanguinarie per rivendicare gli oltraggi riguardanti il proprio letto (vv. 263 -266)<sup>27</sup>:

γυνὴ γὰρ τᾶλλα μὲν φόβου πλέα  
κακὴ τ' ἐς ἀλκὴν καὶ σίδηρον εἰσορᾶν·  
ὅταν δ' ἐς εὐνήν ἠδικημένη κυρῆ,  
οὐκ ἔστιν ἄλλη φρή μαιφονωτέρα.

Di Benedetto sottolinea come, nel dramma di Euripide, siano presenti alcuni riferimenti al passato oscuro di Medea, alla sua esperienza in materie di

---

<sup>26</sup> V.1370 MEDEA: Questi non ci sono più, e ciò sarà ferita che ti brucia.

<sup>27</sup> Vv.263 -266, Una donna, per il resto, è piena di paura e imbellè di fronte alla forza e alla vista di Un'arma, ma quando le accade di subire ingiustizia riguardo al suo letto, non vi è altro animo più sanguinario.

veleni, motivo scatenante del timore nutrito dall'anziano sovrano Creonte nei confronti della donna: tali riferimenti, dunque, per quanto esigui, sarebbero sufficienti a restituire un ritratto a tinte fosche della protagonista<sup>28</sup>.

## 2.2. I nemici di Medea

Come facilmente intuibile, il nemico principale di Medea lungo tutto il corso della vicenda è sicuramente Giasone, il suo ex marito: costui, come detto in precedenza, agli occhi della protagonista non era colpevole solamente di averla abbandonata in favore di una nuova, giovane moglie di sangue reale ma, in misura ancora maggiore, si era macchiato di ὕβρις in quanto, scegliendo tali nozze, era venuto meno ai giuramenti pronunciati in occasione della precedente unione con Medea, tramite i quali ella l'aveva legato a sè. Tuttavia, oltre a Giasone, vi è un altro personaggio che, agli occhi della protagonista, appare come un nemico: si tratta di Creonte, l'anziano sovrano di Corinto il quale, decretando l'esilio immediato per la donna ed i suoi figli, aveva infranto il sacro vincolo della ξενία, ossia quello dell'accoglienza dovuta agli ospiti. Nell'ottica di Medea, comunque, la principale colpa di Creonte è quella di aver concesso sua figlia in sposa a Giasone, inducendolo in tal modo ad infrangere i solenni giuramenti che i due si erano precedentemente scambiati al momento delle nozze. Una prova lampante di quanto finora affermato si può riscontrare nel passo sotto riportato, tratto dal dialogo tra la protagonista ed Egeo, l'anziano sovrano di Atene, di passaggio a Corinto dopo essersi recato al Santuario di Apollo a Delfi (vv. 701 -706)<sup>29</sup>:

---

<sup>28</sup> Di Benedetto, 2016, p. 21

<sup>29</sup> Vv. 701 -704. EGEO. E chi mai ha dato la figlia in sposa a costui? Finiscimi il discorso. MEDEA. Creonte, che regna su questa terra corinzia.

ΑΙ. δίδωσι δ' αὐτῷ τίς; πέραινέ μοι λόγον.

ΜΗ. Κρέων, ὅς ἄρχει τῆσδε γῆς Κορινθίας.

ΑΙ. συγγνωστά μὲν τᾶρ' ἦν σε λυπεῖσθαι, γύναι.

ΜΗ. ὄλωλα· καὶ πρὸς γ' ἐξελαύνομαι χθονὸς.

ΑΙ. πρὸς τοῦ; τόδ' ἄλλο καινὸν αὖ λέγεις κακὸν.

ΜΗ. Κρέων μ' ἐλαύνει φυγάδα γῆς Κορινθίας.

Tuttavia, come evidenziato da Ann Burnett, oltre a Giasone ed a Creonte, nel dramma euripideo vi è un terzo personaggio che, agli occhi della protagonista, appare come un nemico meritevole di morte, ossia la principessa Glauce, giovane figlia di Creonte, nonché nuova moglie di Giasone. Ella, nell'ottica della protagonista, sarebbe colpevole di averle per così dire rubato lo sposo, persuadendo l'ex Argonauta a nuove e più vantaggiose nozze. Inoltre, sempre seguendo l'interpretazione fornita dalla studiosa, vi sarebbe un'altra grave colpa della quale si sarebbe macchiata la famiglia reale di Corinto, ossia l'avidità e, nel caso della principessa, la vanità, che l'avrebbe spinta ad accettare senza esitazione i doni avvelenati inviati da Medea, segnando in maniera inesorabile il proprio destino (vv. 1156 -1157)<sup>30</sup>

ἦ δ' ὡς ἐσεῖδε κόσμον, οὐκ ἠνέσχετο,

ἀλλ' ἦνεσ' ἀνδρὶ πάντα.

---

<sup>30</sup> Vv.1156 -1157, Lei, come vide l'ornamento, non resistette, ma ogni cosa accordò allo sposo.

Sarebbero state proprio l'avidità e la vanità, dunque, a determinare l'atroce fine della giovane principessa. Ella, infatti, poco dopo aver indossato il peplo ed essersi cinta il capo con il diadema, venne dapprima colta da sintomi simili a quelli dell'epilessia, per essere poi avvolta dalle fiamme, trasformandosi in una sorta di torcia umana, fino al punto che il suo corpo iniziò a cadere a pezzi (vv. 1185 -1189)<sup>31</sup>:

διπλοῦν γὰρ αὐτῇ πῆμ' ἐπεστρατεύετο.

χρυσοῦς μὲν ἀμφὶ κρατὶ κείμενος πλόκος

θαυμαστὸν ἴει νᾶμα παμφάγου πυρός,

πέπλοι δὲ λεπτοί, σῶν τέκνων δωρήματα,

λευκὴν ἔδαπτον σάρκα τῆς δυσδαίμονος.

E ancora (vv. 1191 -1202)<sup>32</sup>:

ἀλλ' ἀραρότως

σύνδεσμα χρυσὸς εἶχε, πῦρ δ', ἐπεὶ κόμην

---

<sup>31</sup> Vv.1185 -1189, Duplice sciagura l'assaliva. L'aureo diadema, posto intorno al capo, emetteva un prodigioso rivo di fuoco, che tutto divora, e il fine peplo, dono dei tuoi figli, lacerava la carne della sventurata.

<sup>32</sup> vv.1192 -1203, Ma con salda connessione l'oro manteneva la presa e quanto più lei scuoteva la chioma di più, due volte tanto, il fuoco splendeva. Cadde a terra, sopraffatta dalla sciagura e, fuorché a suo padre, irriconoscibile a vedersi. Non più, infatti, era visibile la forma degli occhi, né il nobile suo volto, ma dall'estremità del capo il sangue stillava intriso col fuoco, le carni, come lacrime di pino, si staccavano dalle ossa per i morsi invisibili del veleno, spettacolo orribile.

ἔσεισε, μᾶλλον δις τόσων ἐλάμπετο.  
 πίτνει δ' ἐς οὐδας συμφορᾶ νικωμένη,  
 πλὴν τῷ τεκόντι κάρτα δεσμαθῆς ἰδεῖν.  
 οὐτ' ὀμμάτων γὰρ δῆλος ἦν κατάστασις  
 οὐτ' εὐφυῆς πρόσωπον, αἶμα δ' ἐξ ἄκρου  
 ἔσταζε κρατὸς συμπεφυρμένον πυρὶ,  
 σάρκες δ' ἀπ' ὀστέων ὥστε πεύκινον δάκρυ  
 γναθμοῖς ἀδήλοις φαρμάκων ἀπέρρεων,  
 δεινὸν θεάμα.<sup>33</sup>

Tale terribile sorte spetta anche all'anziano re Creonte il quale, accorso in aiuto di sua figlia, rimane a sua volta invischiato nel veleno, finendo egli stesso orribilmente dilaniato.<sup>34</sup> Seguendo l'interpretazione fornita dalla Burnett, dunque, si può affermare che, andando incontro ad un destino tanto atroce, sia la giovane Glauce sia suo padre abbiano pagato per le proprie colpe: non solo quella di aver irretito Giasone, spingendolo a tradire il sacro vincolo dei giuramenti, ma anche quella di essersi abbandonati all'avidità ed alla lussuria, cedendo al fascino di ornamenti e gioielli tanto preziosi quanto superflui, come si può intuire dal passo seguente, proveniente dal secondo dialogo tra Medea e Giasone (vv. 959-965)<sup>35</sup>:

---

<sup>34</sup>Vv. 1204-1221.

<sup>35</sup>Vv. 959-965. GIASONE: Perché, o sconsiderata, vuoi privare le tue mani di questi oggetti? Credi che una casa regia manchi di peppli, credi che manchi di oro? Serbali, non darli. Se la mia donna mi ritiene degno di qualche considerazione, alle ricchezze preferirà me, io Lo so bene.  
 MEDEA: Non parlarci così. I doni – è detto comune – persuadono anche gli dèi-  
 Per i mortali l'oro è più potente di innumerevoli parole.

ΙΑ. τί δ', ὦ ματαία, τῶνδε σὰς κενοῖς χέρας;

δοκεῖς σπανίζειν δῶμα βασίλειον πέπλων,

δοκεῖς δὲ χρυσοῦ; σῶζε, - μὴ δίδου τάδε.

εἶπερ γὰρ ἡμᾶς ἀξιοῖ λόγου τινός

γυνή, προθήσει χρημάτων, σάφ' οἶδ' ἐγώ.

ΜΗ. μή μοι σύ· πείθειν δῶρα καὶ θεοῦς λόγος·

χρυσὸς δὲ κρείσσω μυρίων λόγων βροτοῖς.

Dunque, tali doni mortali hanno un duplice effetto: da un lato infatti, procurano una morte atroce a Creonte ed a sua figlia, mentre dall'altra li privano per sempre del loro vigore e della loro forza fisica, condannando i loro cadaveri ad un terribile destino, ossia quello di non poter ricevere una degna sepoltura. A tal proposito, comunque, è opportuno sottolineare che l'avidità è una caratteristica comune non solo a Creonte ed alla sua giovane figlia, ma anche a Giasone, in quanto egli, come già ricordato, si dimostra totalmente insensibile e disinteressato nei confronti di Medea e dei loro figli, mirando esclusivamente al proprio vantaggio personale (vv. 550 -554)<sup>36</sup>:

ἐπεὶ μετέσταν δεῦρ' Ἰωλκίας χθονός

πολλὰς ἐφέλκων συμφορὰς ἀμηχάνους,

---

<sup>36</sup> Vv. 551 -554. Dopo che venni qui dalla terra di Iolco, trascinandomi dietro tante sciagure irrimediabili, quale soluzione più felice di questa avrei potuto trovare, divenuto esule, se non sposare la figlia del re?

τί τοῦδ' ἄν εὐρημ' ἠῦρον εὐτ εὐτυχέστερον  
 ἢ παῖδα γῆμαι βασιλέως φυγὰς γεγώς;

L'atroce vendetta messa in atto da Medea ha dunque lo scopo di punire l'avidità e la lussuria dei propri nemici, da un lato distruggendo tutte le speranze dell'ex marito per il futuro, e dall'altro privando Creonte e sua figlia non solo della loro vita, ma addirittura dell'identità, rendendoli appunto due scheletri irriconoscibili ed impossibili da seppellire.

### 2.3. *Femminile e Primordiale* in Medea

Parlando più propriamente del legame tra *Femminile* e *Primordiale* nella Medea, è interessante notare che, come già ricordato in precedenza, nel finale del dramma Medea assume quasi le sembianze di un essere divino, pari al già menzionato *deus ex machina* della tragedia Ateniese di quegli anni. Come ricordato in precedenza, infatti, nell'antica Grecia i giuramenti avevano un carattere quasi divino, testimoniato per la prima volta appunto da Esiodo, e di cui si può ritrovare traccia nei numerosi richiami a Zeus ed a Themis presenti nella tragedia euripidea (vv. 764 -766):<sup>37</sup>

ΜΗ. ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς Ἥλιου τε φῶς,  
 νῦν καλλίνικοι τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν, φίλαι,  
 γενησόμεθα κείς ὁδὸν βεβήκαμεν.

<sup>37</sup>Vv. 764 -766, MEDEA: O Zeus, o Giustizia figlia di Zeus, o luce del Sole, ora conseguirò, o amiche, una bella Vittoria sui miei nemici, e su questa via mi sono incamminata.

Proprio come nel poema di Esiodo, anche nella *Medea* viene sottolineato come l'empietà e la rottura dei giuramenti da parte di Giasone non provochino solo la collera degli dèi, ma siano all'origine di epocali sconvolgimenti naturali, come testimoniato dal passo sotto riportato, tratto dalla celeberrima ode cantata dal Coro delle donne Corinzie (vv. 411 -414)<sup>38</sup>:

ΧΟ· ἄνω ποταμῶν ἱερῶν χωροῦσι παγαί  
καὶ δίκαια καὶ πάντα πάλιν στρέφεται·  
ἀνδράσι μὲν δόλαι βουλαί, θεῶν δ'  
οὐκέτι πίστις ἄραρεν.

Dunque, l'origine di tali sconvolgimenti nell'ordine naturale risiederebbe proprio nel tradimento dei sacri giuramenti da parte di Giasone, come esplicitato dai memorabili versi sotto riportati (vv. 439 -441)<sup>39</sup>:

βέβακε δ' ὄρκων χάρις, οὐδ' ἔτ' αἰδῶς  
Ἑλλάδι τᾶ μέγαλα μένει, αἰθερία δ' ἀνέπτα.

Inoltre, il termine χάρις utilizzato da Euripide in riferimento ai giuramenti, richiama alla mente appunto la profezia di Esiodo, il quale nel poema *Le Opere E I Giorni* afferma che, durante i giorni finali dell'Età del Ferro, gli

---

<sup>38</sup> Vv. 411 - 414, CORO: A ritroso si muovono le correnti dei sacri fiumi  
E giustizia e ogni cosa a rovescio si volge.  
Fraudolenti i consigli degli uomini, e più non è salda  
La fede giurata agli dèi.

<sup>39</sup> VV. 439 -441. Svanito è il fascino dei giuramenti,  
più non rimane il pudore nell'Ellade grande,  
se n'è volato via nell'aria.

uomini disprezzeranno il sacro vincolo dei giuramenti, mentre invece gli spergiuri ed i colpevoli di ὑβρις saranno stimati ed onorati. Proprio per tale motivo, dunque, non sorprende il tono apocalittico che traspare nei versi cantati dal Coro, nei quali le donne di Corinto paragonano la vendetta di Medea al giorno della collera di Zeus: ciò, infatti, è dovuto al fatto che, con il loro comportamento, Creonte e la sua giovane figlia Glauce si sono mostrati ingiustamente favorevoli nei confronti di Giasone, spingendolo ad infrangere i solenni giuramenti pronunciati al momento delle sue precedenti nozze con la protagonista. Esattamente come profetizzato da Esiodo, i sacri legami della famiglia, dell'amicizia e dell'ospitalità vengono violati, e perfino la fede negli dei è venuta meno, come affermato nel dialogo tra Medea ed il suo ex marito (vv. 492 -495) <sup>40</sup>:

ὄρκων δὲ φρούδη πίστις, οὐδ' ἔχω μαθεῖν  
 ἢ θεοῦς νομίζεις τοὺς τότ' οὐκ ἄρχειν ἔτι,  
 ἢ καινὰ κεῖσθαι θέσμι' ἀνθρώποις τὰ νῦν,  
 ἐπεὶ σύνοισθ' ἄ γ' εἰς ἔμ' οὐκ' εὖορκος ὢν.

L'abbandono della propria famiglia da parte di Giasone sottolinea quindi la decadenza morale non solo dell'ex Argonauta, ma anche dell'intera umanità, come chiaramente esplicitato dalle parole del Pedagogo (vv. 85 -88) <sup>41</sup>:

ΠΑ. τίς δ' οὐχὶ θνητῶν; ἄρτι γιγνώσκεις τόδε,  
 ὡς πᾶς τις αὐτόν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ,

<sup>40</sup> Vv. 492 -495. Invece la fede nei giuramenti è svanita e non riesco a capire se tu ritieni che gli dèi di allora non abbiano più potere o che nuove leggi ora siano in vigore per gli uomini: sai bene, infatti, di essere spergiuro nei miei confronti.

<sup>41</sup> Vv. 85-88 PEDAGOGO: Chi tra i mortali non lo è? Solo ora ti rendi conto di questo, che ognuno ha caro sé stesso più del prossimo suo, visto che il padre, a causa di un nuovo letto, non li ama.

[οἱ μὲν δικάϊως, οἱ δὲ καὶ κέρδους χάριν]

εἰ τούσδε γ'εὐνής οὔνεκ' οὐ στέργει πατήρ.

Come evidenziato dalla Burnett, dunque, nel finale della tragedia vi sono delle similitudini con il poema Esiodico: questo perché, dopo aver compiuto la propria vendetta, Medea si innalza in volo sul carro alato per raggiungere Atene, assumendo dunque le sembianze di un'Erinni, appunto le terribili divinità della Vendetta descritte da Esiodo.<sup>42</sup> Nonostante i vari richiami esiodici presenti nella tragedia di Euripide, vi è tuttavia una sostanziale differenza tra la natura di Medea e quella degli esseri divini che popolavano la mitologia greca: infatti, al contrario delle Erinni, l'agire dell'eroina euripidea non è determinato dal desiderio di ristabilire l'ordine naturale delle cose, quanto piuttosto da ragioni puramente personali, ossia quella di placare la propria collera per il fatto di essere stata disonorata dal suo ex sposo, appunto Giasone: la donna, dunque, agisce senza nessun segno divino, guidata esclusivamente dal proprio θυμός, ovvero dalla propria passionalità e dal proprio furore, scaturito dal fatto di essere stata privata della propria τιμή, ossia del proprio onore. E' interessante notare, inoltre, che pur rendendosi conto dell'enormità del gesto che si appresta a compiere, Medea ne affermi l'assoluta necessità, in modo da distruggere completamente Giasone, dimostrandosi dunque pronta ad accettare l'infelicità che le toccherà in futuro, come emerge dal seguente dialogo tra la protagonista ed il coro delle donne Corinzie (vv. 814 -819)<sup>43</sup>:

---

<sup>42</sup> Burnett, 1973, pp. 20 -21.

<sup>43</sup> Vv. 814 - 819, CORO: Dal momento che mi hai reso partecipe di questo discorso, io desidero esserti utile e venire in difesa delle leggi umane: ti chiedo di non farlo.

MEDEA: Non c'è altra via. Ben si può ammettere che tu dica queste cose: tu non hai sofferto ciò che ho sofferto io.

CORO: Oserai dunque uccidere il tuo seme, o donna?

MEDEA. E' soprattutto in questo modo che mio marito sarà morso.

CORO: Ma tu diventerai la più infelice tra le donne.

ΧΟ. ἐπεῖπερ ἡμῖν τόνδ' ἐκοίνωσας λόγον,  
 σέ τ' ὠφελεῖν θέλουσα καὶ νόμοις βροτῶν  
 ξυλλαμβάνουσα δρᾶν σ' ἀπεννέπω τάδε.

ΜΗ. οὐκ ἔστιν ἄλλως· σοὶ δὲ συγγνώμη λέγειν  
 τάδ' ἐστὶ, μὴ πάσχουσαν, ὡς ἐγώ, κακῶς.

ΧΟ. ἀλλὰ κτανεῖν σὸν σπέρμα τολμήσεις, γύναι;

ΜΗ. οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα δηχθεῖη πόσις,

ΧΟ, σὺ δ' ἂν γένοιό γ' ἀθλιωτάτη γυνή.

ΜΗ. ἴτω. περισσοὶ πάντες οὖν μέσῳ λόγοι.

L' accettazione, da parte di Medea, delle conseguenze derivate dal suo terribile gesto è ribadita dalla stessa eroina nel corso del suo ultimo dialogo con Giasone (vv. 1351 -1362)<sup>44</sup>:

ΜΗ. μακρὰν ἂν ἐξέτεινα τοῖσδ' ἐναντίον

λόγοισιν, εἰ μὴ Ζεὺς πατὴρ ἠπίστατο

οἷ' ἐξ ἔμοῦ πέπονθας οἷα' τ' εἰργάσω·

σὺ δ' οὐκ ἔμελλες τᾶμ' ἀτιμάσας λέχη

---

MEDEA: E sia. Superflui sono ormai tutti i discorsi che si frappongono.

<sup>44</sup> Vv. 1351 -1362 MEDEA: Un lungo discorso potrei prolungare a fronte di queste tue parole, se il Padre Zeus non sapesse che cosa ti ho fatto e che cosa tu mi hai fatto; tu, dopo aver disonorato il mio letto, non dovevi condurre una vita piacevole, deridendomi, né senza subire danno la tua sposa regale, né colui che a te assegnò le nozze, Creonte, poteva cacciarmi da questa terra.

GIASONE: Anche tu però soffri e non sei indenne di mali.

MEDEA: Sappilo bene: è un vantaggio per me il dolore, purché tu non rida di me.

τερπνόν διάξειν βίοτον ἐγγελῶν ἐμοὶ  
 οὐδ' ἢ τύραννος, οὐδ' ὅ σοι προσθεῖς γάμους  
 Κρέων ἀνατεῖ τῆσδέ μ' ἐκβαλεῖν χθονός.  
 πρὸς ταῦτα καὶ Λέαιναν, εἰ βούλη, κάλει  
 καὶ Σκύλλαν ἢ Τυρσηνὸν ᾤκησεν πέδον·  
 τῆς σῆς γὰρ ὡς χρὴ καρδίας ἀνθηψάμεν.  
 ΙΑ. καυτή γε λυπῆ καὶ κακῶν κοινωνὸς εἶ.  
 ΜΗ. σαφ' ἴσθι· λύει δ' ἄλγος, ἦν σὺ μὴ ἔγγελας.

Nella tragedia euripidea, inoltre, vi sono altri chiari riferimenti alla natura oscura di Medea, primo fra tutti il rimando ad Ecate, divinità femminile avente una duplice valenza, in quanto preposta contemporaneamente al focolare domestico ed alla magia nera (vv. 395 -398)<sup>45</sup>:

οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω  
 μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἰλόμεν,  
 Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς,  
 χαίρων τις αὐτῶν τοῦμὸν ἀλγυνεῖ κέαρ.

Inoltre, nel finale del dramma, durante il loro ultimo dialogo, Giasone non solo definisce Medea un *demone vendicatore*, ma le rinfaccia tutti i precedenti

<sup>45</sup> Vv. 395 -398 No, infatti, per la signora che io venero sopra tutti gli dèi e che ho scelto come coadiutrice, Ecate, che abita nei recessi del mio focolare, nessuno di loro avrà da gioire, affliggendo il mio cuore.

crimini da lei commessi, mettendo dunque ancora più in risalto la natura sinistra della protagonista (Vv. 1333 -1337)<sup>46</sup>:

τὸν σὸν δ' ἀλάστορ' εἰς ἔμ' ἔσκηψαν θεοί·  
 κτανούσα γὰρ δὴ σὸν κάσιν παρέστιον  
 τὸ καλλίπρωρον εἰσέβης Ἀργοῦς σκάφος.  
 ἦρξω μὲν ἐκ τοιῶνδε· νυμφευθεῖσα δὲ  
 παρ' ἀνδρὶ τῷδε καὶ τεκοῦσα μοι τέκνα,  
 εὐνῆς ἕκατι καὶ λέχους σφ' ἀπώλεσας.

Dunque, da quanto detto finora, risulta evidente che il terribile comportamento di Medea la isola totalmente rispetto alla mentalità ateniese, come affermato da Giasone (vv. 1339 -1340)<sup>47</sup>:

οὐκ ἔστιν ἥτις τοῦτ' ἂν Ἑλληνίς γυνή  
 ἔτλη ποθ',

---

<sup>46</sup> Vv. 1333- 1337 Il tuo demone vendicatore gli dèi hanno scagliato contro di me.

Uccidesti tuo fratello presso il focolare e poi t'imbarcasti sulla nave Argo dalla bella prora.

Da tali azioni hai cominciato. Poi, sposata con quest'uomo ed avendomi generato dei figli, tu a causa del letto e del talamo li hai sterminati.

<sup>47</sup> Vv. 1339- 1340, Non c'è donna Greca che avrebbe mai tanto osato

Tuttavia, malgrado la sua atrocità, nell'ottica di Medea l'infanticidio è visto non solo come necessario, ma addirittura come inevitabile affinché i bambini non cadano nelle mani dei nemici (vv. 1240 -1241)<sup>48</sup>:

πάντως σφ' ἀνάγκη κατθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρόη,  
 ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ ἐξεφύσαμεν.

Parlando più in dettaglio della valenza morale dell'infanticidio, è interessante notare il forte impatto sociale e culturale del tema nell'Atene del V secolo, come efficacemente sottolineato dallo studioso Francois Frontisi - Ducroux nel 2004. A sostegno della propria tesi, lo studioso riporta il famoso mito di Procne: figlia del re Ateniese Pandione e sposata con Tereo, Re di Tracia, ella sente tuttavia la mancanza della sorella Filomela e supplica dunque il marito di condurla presso la propria dimora. Durante il viaggio di ritorno, tuttavia, Tereo violenta la fanciulla e, per impedirle di parlare, le taglia la lingua, rinchiudendola successivamente in una stalla: ciononostante, Filomela riesce a comunicare l'accaduto alla sorella tessendole su un arazzo. In seguito a ciò, le due donne si vendicano uccidendo il piccolo Iti, figlio di Procne e Tereo, ne smembrano il cadavere e lo servono in pasto a Tereo il quale, accortosi dell'inganno, insegue le due donne allo scopo di ucciderle, fino alla trasformazione in uccelli dei personaggi. L'orrendo crimine perpetrato da Procne, come evidenziato dal Ducroux, rappresenta una violazione sia delle leggi della Natura - l'omicidio di un bambino da parte della madre- sia delle regole sociali, in quanto viene portato in scena un atto di cannibalismo compiuto all'interno della cerchia familiare, sottolineando dunque in tal

---

<sup>48</sup> Vv. 1240- 1241. E' assoluta necessità che essi muoiano; e, poiché è necessario, li uccideremo noi che li abbiamo generati

modo una paura tipicamente maschile e misogina, ossia quella dei rischi legati all'accoppiamento tra uomo e donna.<sup>49</sup> Il mito di Procne presenta alcune analogie con quello di Medea: in entrambi, infatti, gli orrendi delitti compiuti dalle protagoniste costituiscono delle rappresaglie nei confronti di altrettanto gravi crimini commessi dagli uomini, quali lo stupro e la mutilazione della lingua di Filomela da parte di Tereo, nonché il tradimento dei valori di χάρις e φιλία da parte di Giasone: a tal proposito, è interessante inoltre notare che, nei miti in esame, il processo di smembramento riguarda esclusivamente il corpo maschile, fulcro dell'androcentrismo proprio della cultura Ellenica.<sup>50</sup> Tornando a Medea, è interessante notare come, per sottolinearne l'indole selvaggia, nel corso della tragedia ella venga spesso paragonata ad animali selvaggi e pericolosi, quali ad esempio un toro od una leonessa (vv. 187 -189)

51

καίτοι τοκάδος δέργμα λεαίνης

ἀποταυροῦται ὁμωσίν ὅταν τις

μῦθον προφέρων πέλας ὀρμηθῆ

Infine, l'enormità delle azioni compiute da Medea è tale da isolarla completamente dalla cultura greca, tanto da farla apparire, agli occhi di Giasone, come la mostruosa Scilla, creatura mitologica che dimorava nel Mar Tirreno:

οὐκ ἔστιν ἥτις τοῦτ' ἄν Ἑλληνίς γυνή

---

<sup>49</sup> Frontisi - Ducroux, 2004, p.10

<sup>50</sup> Idem, p.11

<sup>51</sup> Eur. *Med.*, vv. 187- 189 Eppure sguardo di leonessa che ha appena partorito lancia furente contro i servi, quando qualcuno, per porgerle una parola, a lei si avvicina.

ἔτλη ποθ', ὧν γε πρόσθεν ἠξίουν ἐγώ

γῆμαι σέ, κῆδος ἐχθὸν ὀλέθεριόν τ' ἐμοί,

λέαιναν, οὐ γυναιῖκα, τῆς Τυρσηνίδος

Σκύλλην ἔχουσα ἀγριωτέραν φύσιν.<sup>52</sup>

#### 2.4. Medea e Gli Eroi Sofoclei

La Medea di Euripide presenta notevoli punti di contatto con altri grandi personaggi della letteratura e del teatro Ateniese del V secolo a.C., in particolar modo gli eroi sofoclei, Aiace in primis. Nel saggio *The Heroic Temper* del 1966, B.M.W.Knox pone a confronto i protagonisti di alcune tra le più famose tragedie di Sofocle, delineandone alcune caratteristiche comuni. Secondo lo studioso, dunque, tutti i principali eroi sofoclei presenterebbero tratti caratteriali molto simili tra loro, quali ad esempio, un'irremovibile determinazione espressa con enfasi, un ostinato rifiuto ad ascoltare consigli ed ammonimenti da parte delle persone care, l'audacia spinta all'eccesso, l'ira ed il furore eroico, la preoccupazione quasi ossessiva per la propria τιμή, ossia il proprio onore e, nello stesso tempo, il terrore di suscitare lo scherno dei nemici. In particolare, secondo Knox, il dramma sofocleo che presenta più analogie con la *Medea* è l'*Aiace*, rappresentato molto probabilmente intorno al 445 a.C.: tale opera, come facilmente intuibile, narra il suicidio dell'eroe omerico il quale, reso folle dalla dea Atena, aveva fatto strage del bestiame degli Achei, allo scopo di vendicarsi dell'offesa subita, ossia del fatto che,

---

<sup>52</sup> Vv. 1339- 1343. Non c'è donna Greca che avrebbe mai tanto osato, e a preferenza di esse pensai bene di sposare te, connubio per me odioso e funesto, te leonessa, non donna, che hai un'indole più selvaggia della tirrenia Scilla.

dopo la morte di Achille, le armi dell'eroe fossero state assegnate ad Odisseo anziché al protagonista, appunto Aiace. Tali analogie tra i due drammi sarebbero evidenti sia sul piano formale che contenutistico: in entrambe le opere, infatti, il protagonista giace all'interno della scena, da cui provengono le sue urla disperate e spaventose (Eur., *Med.*, vv. 96 -98<sup>53</sup>; Soph., *Aj.*, vv. 333 - 343<sup>54</sup>):

ΜΗΔΕΙΑ [ἐνδοθεν]

---

<sup>53</sup> Idem, vv. 96 -98 MEDEA (dall'interno della casa):

Ahi, me sventurata, infelice per le mie pene, ahimé, ahimé, come potrei morire?

<sup>54</sup> Sophocl., *Aj.*, vv. 333 -343 AIACE (dall'interno della tenda):

Ahimé, ahimé!

TECMESSA: Presto, come sembra, la sventura sarà maggiore.  
Non avete udito Aiace, qual grido emette?

AIACE:  
Ahimé, ahimé!

CORIFEO:  
Sembra che egli deliri, oppure soffra alla presenza dei mali trascorsi che con lui  
Convivono.

AIACE:  
Ah figlio, figlio!

TECMESSA: Ahimé, sventurata! Eurisace, per te grida.  
Che sta meditando? Dove sei?  
Me infelice!

AIACE:  
Teucro chiamo. Dov'è Teucro?  
O per tutto il tempo andrà facendo bottino?  
Ed io muoio!

ἰώ,

δύστανος ἐγὼ μελέα τε πόνων,

ἰώ μοί μοι, πῶς ἄν ὀλοίμαν;

ΑΙ. Ἰώ μοί μοι.

ΤΕ. Τάχ', ὥς ἔοικε, μᾶλλον· ἢ οὐκ ἠκούσατε

Αἴαντος, οἷα τήνδε θώύσσε βοήν;

ΑΙ. Ἰώ μοί μοι.

ΧΟ. Ἄνήρ ἔοικεν νοσεῖν, ἢ τοῖς πάλαι

νοσήμασι ξυνοῦσι λυπεῖσθαι παρῶν.

ΑΙ. Ἰώ παῖ παῖ.

ΤΕ. Ὁμοι τάλαιν'· Εὐρύσακες, ἀμφί σοι βοῆ.

Τί ποτε μενοινῆ; ποῦ ποτ' εἶ; τάλαίν' ἐγώ·

ΑΙ. Τεῦκρον καλῶ· ποῦ Τεῦκρος; ἢ τόν εισασαεῖ

Ληλατήσει χρόνον; ἐγὼ δ' ἀπάλλυμαι.

Entrambi i protagonisti rifiutano il cibo e si consumano nel proprio dolore, sordi alle suppliche dei propri cari (Eur., Med., vv. 20 -29<sup>55</sup>; Soph., Aj., vv. 201 -207<sup>56</sup>)

<sup>55</sup> Eur., Med., vv. 20-29, Giace senza cibo, abbandona il corpo ai dolori, consuma tutto il tempo nelle lacrime, giacché si è accorta di aver subito ingiustizia dal marito; non solleva lo sguardo, né distoglie il volto da terra, ma come rupe o flutto marino ascolta gli ammonimenti delle persone a lei care.

<sup>56</sup> Sophoc., Aj., vv. 201 -207, Ora giace nella sua avvilita sciagura, senza prender cibo né bevanda, se ne sta seduto, quieto, dove cadde, in mezzo alle bestie sgozzate dal suo ferro.

κείται δ' ἄσιτος, σῶμ' ὑφεῖσ' ἀλγηδόσιν,  
 τόν πάντα συντήκουσα δακρύοις χρόνον,  
 ἐπεὶ πρὸς ἀνδρὸς ἤσθητ' ἠδικημένη,  
 οὔτ' ὄμμ' ἐπαίρουσ' οὔτ' ἀπαλλάσουςα γῆς  
 πρόσωπον, ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος  
 κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων.  
 Νῦν δ' ἐν τοῖσδε κείμενος κακῇ τύχῃ,  
 ἄσιτος ἀνῆρ, ἄποτος, ἐν μεσοῖς βοτφίς,  
 σιδηροκμησιν ἤσυχος θακεῖ πέφρων.<sup>57</sup>

Dunque, in entrambi i drammi la disperazione e la rabbia dei protagonisti sono talmente forti da far temere per la vita dei rispettivi figli, tanto da spingere una donna (la Nutrice nel caso di Euripide e Tecmessa, sposa di Aiace nell'omonima tragedia di Sofocle) ad allontanare i fanciulli dalla scena;

στυγεῖ δὲ παῖδας οὐδ' ὄρωσ' εὐφραίνεται,  
 δέδοικα δ' αὐτὴν μή τι βουλεύση νέον·  
 βαρεῖα γὰρ φρήν, οὐδ' ἀνέξεται κακῶς  
 πάσχουσ'· ἐγῶδα τήνδε, δειμαίνω τέ νιν

---

<sup>57</sup> Sophocle., *Aj.*, vv. 201 -207, Ora giace nella sua avvilita sciagura, senza prender cibo né bevanda, se ne sta seduto, quieto, dove cadde, in mezzo alle bestie sgozzate dal suo ferro.

μὴ θηκτὸν ὤση φάσγανον δι' ἥπατος  
 [σιγῇ δόμους εἰσβᾶσ' ἴν' ἔστρωται λέχος]  
 ἢ καὶ τυράννους τόν τε γήμαντα κτάνη,  
 κάπειτα μείζω συμφορὰν λάβη τινά.<sup>58</sup>

ΤΕ. Ἀλλ', ὦ φίλ' Αἴας, πάντ' ἔγωγε πείσομαι.

ΑΙ. Κόμιζέ νύν μοι παῖδα τόν ἐμόν, ὡς ἴδω.

ΤΕ. Καί μὴν φόβοισί γ' αὐτόν ἐξελαυσάμην.

ΑΙ. Ἐν τοῖσδε τοῖς κακοῖσιν; ἢ τί μοι λέγεις;

ΤΕ. Μὴ σοί γέ που δύστηνος ἀντήσαν θάνοι.<sup>59</sup>

Oltre a quelle appena ricordate, vi sono altre significative analogie tra i due personaggi. Entrambi, infatti, hanno a disposizione solamente un giorno di tempo per portare a termine l'azione pianificata - ossia il suicidio nel caso di Aiace, la vendetta in quello di Medea-:

---

<sup>58</sup> *Odia i figli, né si rallegra a vederli. Temo che qualcosa di sinistro possa lei meditare. Ha un animo violento e non tollererà di essere maltrattata; io la conosco e ho timore che Ella spinga una spada affilata attraverso il fegato, oppure che uccida il sovrano e colui che Ha contratto le nozze e che poi si procuri una sventura maggiore.*  
 Eur., *Med.*, vv. 20-29, trad.it di V. Di Benedetto, a cura di V. Di Benedetto, E.Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp. 106 – 107;

<sup>59</sup> *TECMESSA: Mio caro Aiace, io ti obbedirò in tutto.*  
*AIACE: Conducimi dunque mio figlio, perché io lo veda.*  
*TECMESSA: L'ho fatto allontanare, per timore.*  
*AIACE: Durante questo mio male? O che intendi dirmi?*  
*TECMESSA: Perché il misero non fosse ucciso, imbattendosi in te.*

Sophocl., *Aj.*, vv. 529 – 533, trad.it di M.P.Pattoni, a cura di E. Medda, M.P.Pattoni, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2004, pp.164-165

νῦν δ', εἰ μένειν δεῖ, μίμν' ἔφ' ἡμέραν μίαν·

οὐ γάρ τι δράσεις δεινὸν ὧν φόβος μ' ἔχει.<sup>60</sup>

ἐκ γὰρ συνέδρου καὶ τυραννικοῦ κύκλου

Κάλχας μεταστὰς οἶος Ἀτρειδῶν δίχα,

εἰς χεῖρα Τεύκρου δεξιὰν φιλοφρόνως

θεὸς εἶπε κάπεσκηψε παντοῖα τέχνη

εἶρξαι κάτ' ἡμᾶρ τοῦμφανὲς τὸ νῦν τόδε

Αἴανθ' ὑπὸ σκηναῖσι μηδ' ἀφέντ' ἔαν,

εἰ ζῶντ' ἐκεῖνον εἰσιδεῖν θέλοι ποτέ.

ἐλᾶ γὰρ αὐτὸν τῆδε θήμερα μόνη,

δίας Ἀθάνας μῆνις, ὡς ἔφη λέγων.<sup>61</sup>

Infine, entrambi i personaggi, attraverso un discorso programmatico, analizzano le varie possibilità d'azione che si presentano loro e, dopo averle scartate una dopo l'altra, decidono rispettivamente per la vendetta e per il suicidio.<sup>62</sup> Da quanto detto fin qui, dunque, si può facilmente affermare che,

---

<sup>60</sup> *Ora se devi restare, rimani per un solo giorno: certo non compirai alcun danno tra quelli che io temo.*  
Eur., *Med.*, vv. 355-356, trad.it di V. Di Benedetto, a cura di V. Di Benedetto, E.Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp. 136 – 137;

<sup>61</sup> *Dal circolo dei principi seduti a consiglio Calcante levatosi solo, in disparte dagli Atridi, ponendo amichevolmente la destra nella mano di Teucro disse e raccomandò di trattenere con ogni mezzo Aiace nella tenda per tutta la durata di questo giorno che ora risplende, e di non lasciarlo uscire, se mai voleva vederlo vivo: giacché ancora per questo solo giorno lo perseguiterà l'ira della divina Atena, come egli andava dicendo.*

Sophocl., *Aj.*, vv. 749 – 757, trad.it di M.P.Pattoni, a cura di E. Medda, M.P.Pattoni, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2004, pp.178-179

<sup>62</sup> Knox, 2019, pp.12 -13

sia a livello lessicale sia di trama, Medea appare fin da subito come un personaggio *eroico*, simile in tutto e per tutto ai grandi personaggi sofoclei, *in primis* appunto Aiace.

Come ricordato da Knox<sup>63</sup>, il carattere di Medea viene rivelato attraverso l'utilizzo di un lessico strettamente legato al mondo degli eroi omerici e sofoclei. Malgrado il suo essere *donna*, infatti, ella presenta una delle caratteristiche fondamentali dei personaggi dell'epica, ossia una risoluzione determinata ed inflessibile, come si evince chiaramente dal seguente passo, in cui appare l'aggettivo verbale ἐργαστέον, avente appunto il significato di *osare, avere il coraggio di compiere un'azione empia e malvagia*:

ᾠμῶξα δ' οἷον ἔργον ἔστ' ἐργαστέον

τοῦτεῦθεν ἡμῖν.<sup>64</sup>

Tale fermezza da parte della protagonista viene espressa anche attraverso altri termini propriamente epici, come ad esempio δέδοκται e δεδομένων, entrambi riferiti ad una decisione già presa e non più modificabile:

ΜΗ. φίλοι, δέδοκται τοῦργον ὡς τάχιστα μοι

παῖδας κτανούση τῆσδ' ἀφορμᾶσθαι χθονὸς

καὶ μὴ σχολὴν ἄργουσαν ἐκδοῦναι τέκνα

ἄλλη φονεῦσαι δυσμενεστέρᾳ χειρί.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Knox, 2019, pp. 14 -15

<sup>64</sup> *Mi è venuto da piangere per l'entità dell'azione che poi devo compiere.*  
Eur., *Med.*, vv. 791 -792, trad.it di E.Cerbo, a cura di V.Di Benedetto, E.Cerbo,  
Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp.174 -175.

Allo stesso modo degli eroi sofoclei, Medea si mostra sorda alle suppliche ed agli ammonimenti dei propri cari, proprio come una *rupe* od un *flutto marino*, e *non intende ascoltare* i loro consigli:

ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος

κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων<sup>66</sup>

Esattamente come accade per gli altri eroi dell'epica e della tragedia, anche nel caso di Medea il motore delle azioni della protagonista è costituito da tre sentimenti: la *τόλμα*, il *θράσος* e l'*ὄργη* ossia l'audacia, il coraggio temerario e l'ira tipici degli eroi.<sup>67</sup> Proprio per tali motivi, agli occhi delle persone a lei care, Medea appare *tremenda* e *spaventosa*, come riportato dalla Nutrice durante il proprio monologo introduttivo:

δεινὴ γάρ· οὗτοι ῥαδίως γε συμβαλῶν

ἔχθραν τις αὐτῇ καλλίνικον οἴσεται.<sup>68</sup>

Oltre a quelle fin qui ricordate, vi sono altre significative analogie tra Medea e gli eroi Sofoclei, quali appunto la preoccupazione quasi ossessiva per la propria *τιμή*, ossia il proprio *onore*, il terrore di suscitare il *γέλως*, il *riso* dei

---

<sup>65</sup> MEDEA: *Amiche, la mia azione è decisa: al più presto uccidere i miei bambini e partire da questa terra, e non consegnare, indugiando, i miei figli ad un'altra mano più ostile perché li ammazzi.*

*Idem*, vv. 1236 -1239, pp. 210 - 211.

<sup>66</sup> *Come rupe o flutto marino ascolta gli ammonimenti delle persone a lei care.*

*Idem*, vv. 28 -29, pp. 106 -107.

<sup>67</sup> Knox, 2019, p. 14.

<sup>68</sup> *E' tremenda e chi entri in inimicizia con lei non facilmente potrà riportare vittoria.*

*Eur., Med.*, vv. 44 -45, trad.it di E.Cerbo, a cura di V.Di Benedetto, E.Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp.108 -109.

propri nemici, il rifiuto ad ascoltare i richiami alla ragione da parte dei propri cari, la *solitudine* e la *disperazione*, che porta la protagonista a maledire i propri nemici.<sup>69</sup> Tuttavia, come ricordato anche dal Lentini, vi è una sostanziale differenza tra il personaggio euripideo e gli eroi dell'epica: Medea infatti, essendo una *donna*, per attuare la propria vendetta non poteva ricorrere alla *forza bruta* ma, al contrario, doveva affidarsi alla propria σοφία, alla *sapienza*, e soprattutto alla propria conoscenza dei φάρμακα, ossia dei *veleni*, di cui si dichiara esperta:

κράτιστα τὴν εὐθειᾶν, ἣν πεφύκαμεν

σοφαί μάλιστα, φαρμάκοις αὐτοὺς ἐλεῖν.<sup>70</sup>

Come evidenziato dal Lentini e come ampiamente discusso nel paragrafo precedente, l'eroe omerico ed il personaggio euripideo condividono un tratto comune, ossia la μῆτις termine che, come si è visto, indica l'ingegno, la capacità di architettare e perseguire un piano per raggiungere il proprio scopo, analizzando di volta in volta le varie vie d'azione ed optando per quella più sicura.<sup>71</sup> Tuttavia, come ricordato in precedenza, vi è una sostanziale differenza tra Medea e gli eroi Sofoclei: questi ultimi, infatti, secondo le parole di Knox, *si sentono, prima o dopo, abbandonati dagli déi così come dagli uomini: la loro solitudine è assoluta, possono fare appello solo alla silenziosa presenza delle montagne, del mare e dell'aria.*<sup>72</sup> Medea, al contrario, fin dall'inizio e lungo tutto il corso della tragedia, rimane sempre fermamente convinta del fatto che gli déi siano dalla sua parte e sostengano il suo progetto

---

<sup>69</sup> Knox, 2019, p.15.

<sup>70</sup> *Meglio la via diritta, nella quale soprattutto sono esperta: ucciderli con i veleni.*  
*Idem*, vv. 384- 385, pp. 140-141.

<sup>71</sup> Lentini, 2020, p.364.

<sup>72</sup> Knox, 2019, pp.19 -20

di vendetta contro l'ex marito ed i nuovi alleati di costui, Creonte e la giovane sposa di Giasone, ossia la principessa Glauce. Come già visto, infatti, nel corso della tragedia vi sono numerosi richiami a Zeus ed a Themis, rispettivamente Padre degli Dèi e personificazione della Giustizia Divina. Inoltre, nel corso del loro ultimo dialogo, Giasone domanda a Medea come riesca ancora a guardare la luce del Sole dopo essersi macchiata di un crimine tanto efferato, appunto *l'infanticidio*:

καὶ ταῦτα δράσασ' ἥλιόν τε προσβλέπεις  
καὶ γαῖαν, ἔργον τλᾶσα δυσσεβέστατον;  
ὄλοι.<sup>73</sup>

Medea, tuttavia, non solo è convinta che gli dèi siano dalla sua parte, ma addirittura si considera una loro alleata ed un loro strumento, come emerge chiaramente dalle parole rivolte dalla protagonista al Pedagogo dopo la terribile morte di Creonte e della giovane Glauce:

ΜΗ. πολλή μ' ἀνάγκη, πρέσβυ· ταῦτα γὰρ θεοὶ  
καὶ γὼ κακῶς φρονοῦσ' ἐμηχανησάμην.<sup>74</sup>

Parlando più propriamente delle somiglianze tra la *Medea* di Euripide ed i drammi sofoclei, si può chiaramente individuare una caratteristica comune a

---

<sup>73</sup> *E tu, compiute tali cose ed osato l'impresa più empia, rivolgi ancora il tuo sguardo al sole ed alla terra? Possa tu morire!*

Eur., *Med.*, vv.1327-1329, trad.it di E.Cerbo, a cura di V.Di Benedetto, E.Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp.218- 219.

<sup>74</sup> *MEDEA: Grave necessità mi tiene, o vecchio; queste cose, infatti, gli dèi ed io, sconsideratamente pensando, le ho escogitate.*

*Idem*, vv. 1013 -1014, pp. 192 -193.

tutte queste tragedie, ossia la presenza di un personaggio secondario che, con la propria arrendevolezza dimostrata in un momento di grande difficoltà, evidenzia in modo ancora più marcato *l'inflessibile volontà dell'eroe*.<sup>75</sup> Nella *Medea*, tale personaggio è sicuramente rappresentato da Creonte, sovrano di Corinto, nonché futuro suocero di Giasone il quale, temendo una possibile rappresaglia della protagonista, ne decreta l'esilio immediato, mostrandosi all'apparenza *irremovibile*:

ἀλλ' ἔξιθ' ὡς τάχιστα, μὴ λόγους λέγε·  
ὡς ταῦτ' ἄραρε, κούκ' ἔχεις τέχνη ὅπως  
μενεῖς παρ' ἡμῖν οὐσα δυσμενῆς ἐμοῖ.<sup>76</sup>

Ed ancora:

ΚΡ. λόγους ἀναλοῖς· οὐ γὰρ ἄν πείσαις ποτέ.<sup>77</sup>

Tuttavia, grazie alla propria abilità, Medea riesce ad ingannare l'anziano sovrano, il quale le concede di rimanere in città ancora per un giorno:

ΚΡ. ἤκιστα τοῦμὸν λῆμ' ἔφυ τυραννικόν,  
αἰδούμενος δὲ πολλά δὴ δῖεφθορα·  
καί νῦν ὄρῳ μὲν ἐξεμαρτάνων, γύναι,

<sup>75</sup> Knox, 2019, p.15

<sup>76</sup> *Ma vattene via al più presto, non parlare più; la cosa ormai è decisa e tu non hai alcun mezzo per restare tra noi, visto che mi sei ostile.*

Eur., *Med.*, vv. 321-323, trad.it di E.Cerbo, a cura di V.Di Benedetto, E.Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp.134-135.

<sup>77</sup> CREONTE: *Sprechi parole; non potrai mai persuadermi.*

*Idem*, vv. 1013 -1014, pp. 192 -193.

ὅμως δὲ τεύξει τοῦδε.<sup>78</sup>

Come sottolineato dal Knox, nella *Medea* è comunque presente un'importante innovazione rispetto ai drammi sofoclei. Nell'opera euripidea, infatti, il *τόπος* dello scontro verbale tra l'eroe ed il personaggio secondario è assente, sostituito invece dal lungo discorso di Medea a Giasone, nel corso del quale la protagonista simula il proprio pentimento e finge di approvare le nuove nozze dell'ex marito. In tale discorso, come sottolineato dallo studioso, *Medea ripercorre punto per punto tutti i richiami sofoclei alla ragione*<sup>79</sup>:

Σχετλία, τί μαίνομαι

καὶ δυσμεναίνω τοῖσι βουλευούσιν εὔ;<sup>80</sup>

Ed ancora:

οὐκ ἀπαλλαχθήσομαι θυμοῦ;<sup>81</sup>

Nell'opera euripidea, vi sono tuttavia anche altri rimandi ai drammi sofoclei, ad esempio la constatazione, da parte di Giasone, di come, seppure con il tempo, Medea abbia compreso la necessità di arrendersi:

ἀλλ' ἐς τό λῶον σὸν μεθέστηκεν κέαρ,

ἔγνωσ δὲ τὴν νικῶσαν, ἀλλὰ τῷ χρόνῳ,

---

<sup>78</sup> CREONTE: *Per nulla il mio volere è dispotico e per rispettare gli altri spesso mi sono rovinato. Anche ora, o donna, mi accorgo di commettere un errore, pur tuttavia otterrai quel che desideri.*  
*Idem*, vv.348-351, pp.136 -137.

<sup>79</sup> Knox, 2019, p. 16

<sup>80</sup> “*Sciagurata, perché continuo a comportarmi da folle ed a essere ostile a coloro che rettamente decidono?*”

Eur., *Med.*, vv. 873-874, trad.it di E.Cerbo, a cura di V.Di Benedetto, E.Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp.180-181.

<sup>81</sup> *Non deporrò la mia ira?*  
*Idem*, v. 879, pp.182 -183

βουλήν· γυναικὸς ἔργα ταῦτα σώφρονος.<sup>82</sup>

Tuttavia, come rimarcato dal Knox, nell'opera di Euripide vi è un elemento fortemente innovativo rispetto ai τόποι sofoclei, in quanto nel dramma euripideo, citando le parole dello studioso, *c'è una persona che può creare, e di fatto crea, un ostacolo reale ai piani di Medea, che può realmente confrontarsi con lei con validi argomenti, ed è Medea stessa.*<sup>83</sup> Infatti, dopo aver appreso la terribile notizia della morte della principessa Glauce e di suo padre Creonte, Medea tiene un memorabile monologo, nel corso del quale si può chiaramente notare come i suoi propositi vengano più volte messi per così dire a dura prova dall'affetto materno nei confronti dei figli. Tale affermazione è particolarmente evidente nel passo sotto riportato, nel quale la donna, vedendo il sorriso dei propri figli, viene quasi sopraffatta dal dolore, rinunciando momentaneamente alla propria vendetta:

χαιρέτω βουλευύματα<sup>84</sup>

Subito dopo, tuttavia, spinta dal terrore di suscitare il riso dei propri nemici, Medea riacquista coraggio e si predispone all'infanticidio:

καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ' ὀφλεῖν

ἐχθροὺς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους;

---

<sup>82</sup> *Ma il tuo cuore, mutando, si è volto al meglio, e hai riconosciuto, sia pur col tempo, la decisione vincente; è questo il comportamento di una donna saggia.*

*Idem*, vv.911-913, pp.184 -185

<sup>83</sup> Knox, 2019, p. 17

<sup>84</sup> *Addio propositi.*

*Idem*, v. 1048, pp.196 -197

τολμητέον τάδε.<sup>85</sup>

Infine, prima di portare a termine la propria terribile vendetta, Medea viene di nuovo quasi sopraffatta dall'affetto materno, tanto da arrivare ad implorare il proprio θυμός, ossia il proprio *furore eroico* di risparmiare i propri figli:

ἄ ἄ·

μὴ δῆτα, θυμε, μὴ σὺ ἐργάση τάδε·

ἔασον αὐτούς, ὦ τάλαν, φειῖσαι τέκνων.<sup>86</sup>

Per concludere, da quanto detto fin qui, si può chiaramente vedere come, lungo tutta la tragedia, Euripide dipinga Medea come un personaggio oscuro ed inquietante, mettendone in risalto quelle caratteristiche che sottolineano il suo legame con la sfera del primordiale e che, dunque, ne sottolineano l'Alterità rispetto alla cultura ed alla mentalità dell'Atene del V secolo a.C.

---

<sup>85</sup> *Ma cosa mi succede? Voglio suscitare il riso dei miei nemici, lasciandoli impuniti?*

*Bisogna sostenere questa prova.*

*Idem*, vv. 1049 -1051, pp. 196 -197

<sup>86</sup> *Ahi, ah! No, certo, o animo mio, non compiere tu questo atto!*

*Lasciali, o misera, risparmia i tuoi figli.*

*Idem*, vv. 1056-1059, pp. 196 -197

Tesi di Laurea Magistrale in Storia Greca

*I Mille Volti di Medea. Malattia, Alterità E Percezione del Femminile*

*Nell'Atene del V secolo a.C.*

III. *Autocoscienza e Alterità*

### **III.1 Il Discorso di Medea alle donne di Corinto e l'autopercezione femminile nell'Atene del V secolo a.C. La critica all'istituzione matrimoniale**

III. 1. Il matrimonio nell'Atene del V secolo a.C. Uno strumento di controllo

Come accennato nelle pagine precedenti, la cultura Greca Antica, soprattutto nell'Atene del V secolo a.C. era fortemente androcentrica, in quanto poneva il maschio adulto, libero e cittadino al centro del proprio orizzonte culturale, relegando al contempo le donne, i fanciulli e gli schiavi ai margini della società. In tal senso, la *Medea* di Euripide presenta un carattere di straordinaria novità, in quanto denunciava apertamente l'infelice condizione delle donne Ateniesi, costituendo pertanto una sorta di rivendicazione dei diritti femminili. Ciò è chiaramente riscontrabile nel celeberrimo discorso pronunciato dalla protagonista alle donne di Corinto in vista della propria vendetta, passaggio

nel quale Medea evidenzia lo stato di sottomissione della donna rispetto all'uomo, soprattutto nel matrimonio (Eur., *Med.*, vv. 230 -251)<sup>1</sup>:

πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει

γυναϊκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν·

ἄς πρῶτα μὲν δεῖ χρήματων ὑπερβολῇ

πόσιν πρίασθαι δεσπότην τε σώματος

λαβεῖν· κακοῦ γάρ τοῦτ' ἔτ' ἄλγιον κακόν.

κὰν τῶδ' ἀγῶν μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν

ἢ χρηστόν. οὐ γὰρ εὐκλεεῖς ἀπαλλαγῆι

γυναιξίν οὐδ' οἷόν τ' ἀνήνασθαι πόσιν.

ἔς καινὰ δ' ἦθη καὶ νόμους ἀφιγμένη

δεῖ μάντιν εἶναι, μὴ μαθοῦσαν οἴκοθεν,

οἷω μάλιστα χρήσεται ξυνευνέτη.

κὰν μὲν τάδ' ἡμῖν ἐκπονουμέναισιν εὔ

πόσις ξυνοικῆ μὴ βία φέρον ζυγόν,

---

<sup>1</sup> Eur., *Med.*, vv. 230 -251: *Fra tutti quanti sono animati ed hanno un intelletto noi donne siamo la specie più sventurata; per prima cosa dobbiamo, con gran dispendio di beni, comprarci uno sposo e prenderci un padrone del nostro corpo; questo è un male ancor più doloroso dell'altro. E in questo c'è un rischio gravissimo: se il marito lo si prende cattivo oppure buono. Per noi donne, infatti, la separazione è un disonore né si può ripudiare lo sposo. Giunta, poi, tra nuovi costumi e nuove leggi, la donna dev'essere un'indovina per sapere - a casa sua non può averlo appreso- di che natura sia il compagno di letto con il quale dover al meglio trattare. E se noi riusciamo a conseguire bene tale intento e il marito convive con noi sopportando il giogo senza sforzo, allora la vita è invidiabile; altrimenti bisogna morire. Un uomo, quando sente fastidio di stare in casa con i suoi famigliari, esce fuori e solleva il cuore dalla noia. Per noi, invece, è destino volgere lo sguardo verso una sola persona. E dicono di noi che viviamo in casa una vita senza pericolo, mentre loro combattono in guerra; ma ragionano male. Giacché preferirei stare tre volte presso lo scudo piuttosto che partorire una volta sola!*

ζηλωτὸς αἰών· εἰ δὲ μή, θανεῖν χρεών.

ἀνὴρ δ', ὅταν τοῖς ἔνδον ἄχθηται ξυνών,

ἔξω μολῶν ἔπαυσε καρδίαν ἄσης

[ἢ πρὸς φίλον τιν' ἢ πρὸς ἥλικας τραπεῖς]

ἡμῖν δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν.

λέγουσι δ' ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον βίον

ζῶμεν κατ' οἴκους, οἳ δὲ μάθνανται δορί·

κακῶς φρονοῦντες· ὡς τρὶς ἄν παρ' ἀσπίδα

στήναι θέλομι', ἄν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ.

Il testo sopra riportato possiede un carattere straordinariamente innovativo in quanto non solo sottolinea l'infelice condizione femminile nell'Atene del V secolo ma contiene una feroce critica all'istituzione matrimoniale, interamente gestita da uomini e nella quale la donna era meramente utilizzata come merce di scambio per accrescere il patrimonio ed il prestigio sociale della famiglia. In effetti, la precedente unione tra Medea e Giasone, come giustamente sottolineato da Giuseppe Pucci nel 2017, usciva decisamente dai canoni socio-culturali dell'Atene del V secolo, *in primis* perché, contrariamente alle usanze dell'epoca, al momento delle nozze tra l'ex Argonauta e la maga della Colchide non era stata stipulata l'ἡγγυή, ossia l'accordo - che aveva spesso luogo molti anni prima del matrimonio- tra le famiglie degli sposi, prassi che, fin dai tempi più antichi, trasformava una semplice convivenza in un συνοῖκεν, ossia un matrimonio a tutti gli effetti.<sup>2</sup> Benché, oltre a suggellare le alleanze tra le famiglie, essa garantisse anche la legittimità della discendenza, l'ἡγγυή non

---

<sup>2</sup> Pucci, 2017, p.41

era legalmente vincolante né sanciva l'inizio del matrimonio, che prendeva invece vita esclusivamente nel momento in cui s'instaurava la *συνεῖναι*, appunto la convivenza tra i due sposi<sup>3</sup>, come chiaramente esemplificato dal caso di Demostene, padre dell'omonimo oratore Ateniese del IV secolo. Prima di morire, l'anziano uomo, tramite *ἡγγυή*, ad un nipote aveva promesso in sposa la propria moglie, mentre ad un altro aveva promesso la figlia di appena cinque anni, cosa sconcertante per la mentalità occidentale dei nostri giorni.

In nessuno dei due casi, tuttavia, il matrimonio era stato consumato né, cosa più importante, aveva avuto inizio la coabitazione degli sposi, motivo per cui l'*ἡγγυή* non produsse alcuna conseguenza legale, né tantomeno fu necessario annullare i due matrimoni.<sup>4</sup> Al contrario di quanto avveniva nell'Atene del V secolo, Medea non era stata affatto passata per così dire in consegna dal padre al futuro marito, ma aveva seguito Giasone di propria spontanea volontà spinta dall'*ἔρως*, ossia dall'amore che provava per lui, una forza talmente dirompente da indurla non solo a tradire il padre e la propria patria, ma addirittura a macchiarsi di delitti di inaudita violenza, quali l'assassinio del fratello Assirto, ucciso e fatto a pezzi allo scopo di favorire la fuga degli Argonauti, nonché l'inganno ordito ai danni di Pelia, zio di Giasone, ucciso e smembrato dalle proprie figlie in seguito alle false promesse di ringiovanimento da parte di Medea. In secondo luogo, al momento delle nozze tra i due, non era stata pagata la *ἐκδόσις*, ossia la dote che, di norma, la sposa portava in dono al futuro marito: per tali motivi, dunque, più che un matrimonio convenzionale il legame tra Giasone e Medea assumeva i connotati di un'unione tra un cittadino ed una straniera, degradata all'umiliante status di *παλλακή*, ossia di concubina.<sup>5</sup> A livello storico - culturale, è interessante notare come l'unione mista tra Giasone e Medea trovasse un immediato riflesso nella realtà storica del tempo: tra il 478

---

<sup>3</sup> *Idem*

<sup>4</sup> Vernant, 1972, p. 56

<sup>5</sup> Pucci, 2017, pp. 41 - 42.

ed il 477 a.C., durante la fase conclusiva delle Guerre Persiane, si venne costituendo la Lega Delio - Attica la quale, verso la metà del V secolo, divenne lo strumento della politica espansionistica di Atene nell' Egeo. In tale frangente, come ricordato da Pucci, erano molto frequenti i matrimoni tra cittadini Ateniesi e donne provenienti dai territori d'oltremare, usanza che, tuttavia, rischiava di compromettere i valori su cui si fondava la πόλις egemone della Grecia. Per scongiurare tale rischio, nel 451- 450 a.C. venne varata, su proposta di Pericle, una legge che restringeva la cittadinanza Ateniese esclusivamente ai figli di genitori entrambi Ateniesi, escludendone di fatto quelli nati da unioni miste, indicati con il termine νόθοι, ossia bastardi<sup>6</sup>:

εἶχε δ' οὕτω τὰ περὶ τὸν νόμον. ἀκμάζων ὁ Περικλῆς ἐν τῇ πολιτείᾳ πρὸ πάντων πολλῶν χρόνων καὶ παῖδας ἔχων ὥσπερ εἴρηται γνησίους, νόμους ἔγραψε, μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ θυεῖν Ἀθηναίων γεγονότας.

Come facilmente intuibile, la legge promulgata da Pericle ebbe un impatto sociale dirompente: si può pertanto supporre che, proprio come Giasone, nel dramma di Euripide, aveva ripudiato Medea allo scopo di sposare la giovane Glauce, figlia del re di Corinto, esclusivamente con l'intento di assicurarsi vantaggi per sé ed il proprio γένος, allo stesso modo centinaia di cittadini Ateniesi abbiano divorziato dalle proprie mogli straniere e successivamente si siano uniti in matrimonio con donne Ateniesi, appunto per garantirsi una discendenza legittima. Proprio per tale motivo, dunque, "con la sua tragedia

---

<sup>6</sup> Plu., *Per.*, 37, 2-3, *Riguardo a questa legge, la situazione era la seguente: molti anni prima, quando Pericle era al culmine della sua carriera politica, e aveva, come si è detto, dei figli legittimi, aveva fatto votare una legge in base alla quale dovevano essere considerati cittadini solo i figli nati da padre e da madre Ateniesi.*

Euripide dava voce al dolore di tante reiette<sup>7</sup>, la maggior parte delle quali rimase ugualmente presso la dimora degli ex mariti, adattandosi all'umiliante ruolo di concubina, *παλλακή*.<sup>8</sup> Come ben sottolineato dalla Cantarella, infatti, lungi da qualsiasi implicazione affettiva e sentimentale, nell'Atene del V secolo il matrimonio era esclusivamente un accordo tra famiglie assunto sulla base di considerazioni puramente utilitaristiche a discapito dei desideri della donna. Le ragazze venivano promesse in sposa fin dall'infanzia, mentre il matrimonio, che le univa a uomini sulla trentina, veniva di norma celebrato verso i tredici - quattordici anni.<sup>9</sup> Per quanto riguarda invece la cerimonia nuziale, almeno nel caso delle famiglie più benestanti essa aveva una durata di tre giorni, ognuno scandito da precisi rituali. Il primo giorno, come già accennato, il padre della sposa faceva offerte agli dei, mentre la fanciulla consacrava ad Artemide, dea della caccia e protettrice del parto, i propri giocattoli infantili ed infine i due sposi facevano un bagno nuziale con acqua attinta ad una fonte o ad un fiume sacro. Il secondo giorno aveva invece luogo il banchetto, offerto dal padre della sposa, al termine del quale ella veniva accompagnata, a bordo di un carro nuziale, presso la dimora del marito dove, il terzo giorno, riceveva i doni: a livello letterario, testimonianze del rituale appena descritto si possono ritrovare nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide e nella *Pace* di Aristofane.<sup>10</sup> Un altro elemento fondamentale all'interno del sistema matrimoniale era costituito dalla *ἐκδόσις* o *προίξ*, ossia la dote, quell'insieme di beni e ricchezze che, al momento delle nozze, diventava di proprietà dello sposo. Come accennato in precedenza, la trasmissione del patrimonio economico e sociale all'interno dell'*οἶκος* era patrilineare, avveniva cioè di padre in figlio. Per tale motivo, come sottolineato dalla Cantarella e come facilmente intuibile, nel diritto successorio Ateniese gli

---

<sup>7</sup> Pucci, 2017, p.44

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> Cantarella, 1981, p.68

<sup>10</sup> Eur., *Iphig., Aul.*, v.722, Aristoph., *Pax*, vv.1316 ss., Citati da Cantarella, 1981, pp.68 -69

eredi maschi erano notevolmente avvantaggiati rispetto alle femmine, alle quali veniva unicamente riconosciuto il diritto a ricevere l'ἐκδόσις: essa, tuttavia, oltre a diventare di proprietà del marito al momento delle nozze, escludeva la donna dalla possibilità di ricevere la propria parte di eredità paterna. Nel caso in cui la donna fosse stata l'unica discendente di una famiglia priva di eredi maschi, dal momento che la legge Ateniese le impediva di ereditare il κλῆρος, ossia il patrimonio paterno, prevedendo al contempo che ella andasse in sposa al parente di sesso maschile a lei più prossimo, il diritto matrimoniale prevedeva la possibilità di ricorrere all'ἐπίδικασία, ossia un giudizio al termine del quale la cosiddetta ereditiera (ἐπικλήρος) veniva aggiudicata in moglie al parente di sesso maschile che fosse riuscito a dimostrare di avere il grado di parentela a lei più prossimo. Parlando più in dettaglio delle regole in materia di divorzio, dal momento che, secondo la mentalità greca Antica, ciò che sanciva l'ingresso definitivo della donna nella famiglia dello sposo non era il matrimonio ma la procreazione ed il conseguente parto, nel caso in cui l'ἐπικλήρος, ossia la donna discendente da una famiglia priva di eredi maschi, fosse già sposata ma non avesse avuto figli, al momento della morte del padre il parente di sesso maschile a lei più prossimo poteva esercitare il diritto all'ἀφαιρεσίς, ossia ad interrompere il matrimonio sulla base di considerazioni di carattere economico, facendo in tal modo le veci del padre morto. A tal proposito, è interessante ricordare gli unici due provvedimenti presi a tutela dell'ἐπικλήρος, entrambi attribuiti a Solone: il primo, riguardante l'ἐπικλήρος povera, prevedeva che, in assenza dei genitori, il parente più prossimo alla donna, anche qualora non avesse voluto sposarla, fosse ugualmente tenuto a fornirla di una dote. Il secondo, invece, riguardava l'ereditera ricca - fatta sposare puramente per interesse- costei, dopo la nascita dei figli, rischiava di essere ignorata dal coniuge, al quale fu invece imposto di intrattenere con lei almeno tre rapporti sessuali al

mese.<sup>11</sup>Tuttavia, come acutamente evidenziato dalla Cantarella, si trattava in ogni caso di provvedimenti di carattere prettamente economico - sociale, i quali ignoravano volutamente i desideri e la volontà della donna. Un altro chiaro indizio della segregazione femminile nella società Ateniese del V secolo a.C. è fornito dalle condizioni di vita della donna sposata: come sottolineato dalla studiosa, infatti, le donne vivevano relegate nel *γυναικεῖον*, la zona più interna dell'abitazione Greca, il cui accesso era interdetto agli uomini, senza possibilità di incontrare persone diverse dai propri famigliari, come testimoniato anche da Aristofane il quale, in un frammento delle *Ecclesiazuse*, commedia rappresentata per la prima volta ad Atene nel 392 -391 a.C., riporta che, nella πόλις Attica, le compere al mercato, perlomeno nelle famiglie più ricche, erano appannaggio degli uomini.<sup>12</sup> Le donne, inoltre, erano escluse anche da altre importanti occasioni di aggregazione sociale, quali gli spettacoli teatrali ed i banchetti (a cui, come vedremo in seguito, erano ammesse esclusivamente le *etére*): pertanto, le loro uniche occasioni di uscita erano rappresentate dalle feste e dalle processioni religiose, alle quali la loro partecipazione era ammessa in via del tutto eccezionale e che, proprio per tale motivo, venivano spesso utilizzate dai giovani Ateniesi per organizzare incontri clandestini.<sup>13</sup> In questo quadro di generale segregazione, l'unica eccezione era rappresentata dalle donne appartenenti alle classi sociali più povere: proprio in ragione delle ristrettezze economiche in cui versavano le loro famiglie, infatti, esse godevano di maggior libertà di movimento, essendo autorizzate a recarsi al mercato per vendere il pane ed i prodotti della terra, a coltivare i campi nei demi dell'Attica od a condurre gli animali al mercato. Come evidenziato dalla Cantarella, in cambio delle loro mortificanti condizioni di vita dopo il matrimonio, le donne dell'Atene classica non ottenevano neppure la garanzia di avere un rapporto

---

<sup>11</sup> Dem., *neerar*, 59, citato da Cantarella, 1981, p.74

<sup>12</sup> Aristoph., *Ecccl.*, vv. 818 -822, citato da Cantarella, 1981, p. 70

<sup>13</sup> Cantarella, 1981, p.71

esclusivo con i propri mariti in quanto, secondo Giuseppe Pucci, “avere rapporti con una donna diversa dalla propria moglie non era una colpa per l’uomo greco”.<sup>14</sup> Un’ulteriore prova di quanto appena affermato è chiaramente ravvisabile nella celebre frase formulata nel IV secolo da Demostene il quale, nell’orazione *Contro Neera*, afferma che l’uomo Ateniese poteva avere tre donne: la δάμαρ ο γυνή, ossia la moglie ufficiale, con la quale mettere al mondo figli legittimi, la concubina (παλλακή) per la cura quotidiana del corpo -ossia per avere rapporti sessuali stabili- e l’ἑταίρα, per il piacere<sup>15</sup>. Tale affermazione, come facilmente osservabile, è altamente sintomatica riguardo alla concezione del rapporto tra i due sessi non solo in relazione alla sottomissione della donna rispetto all’uomo, ma anche e soprattutto alla strumentalità di tale rapporto. Nella pratica quotidiana, tuttavia, il rapporto con la παλλακή era sostanzialmente identico a quello con la δάμαρ, ossia la moglie legittima, non solo perché spesso la concubina veniva addirittura ospitata nella casa coniugale, ma anche perché dal punto di vista giuridico anche la παλλακή era obbligata alla fedeltà nei confronti dell’uomo e, oltre a ciò, i figli nati da tali unioni godevano comunque di alcuni diritti successori, sia pure in misura minore rispetto ai figli legittimi. Accanto alla γυνή, dunque, gli Ateniesi riconobbero e regolamentarono giuridicamente anche l’esistenza della παλλακή, ma in una posizione decisamente subordinata rispetto alla prima. Oltre alla moglie legittima ed alla concubina, l’uomo di norma intratteneva rapporti anche con la cosiddetta ἑταίρη, l’etéra: costei era di norma più istruita rispetto alle donne destinate esclusivamente al matrimonio e, per questo motivo, veniva pagata dall’uomo Ateniese per accompagnarlo nelle occasioni normalmente interdette alla moglie ed alla concubina, quali ad esempio i banchetti o gli incontri con gli amici. Tale termine, tuttavia, poteva essere utilizzato anche come insulto, come nel caso emblematico di Aspasia,

---

<sup>14</sup> Pucci, 2017, p.45

<sup>15</sup> Dem., *Contr. Neer.*, 122, citato da Cantarella, 1981, p. 75

nobildonna originaria di Mileto, una delle figure femminili più influenti dell'Atene del V secolo. Donna colta, istruita e dotata di grande abilità retorica e politica, costei legò indissolubilmente il proprio nome a quello del grande statista Pericle, divenendone dapprima amante e successivamente, in seguito al divorzio dello stratega dalla prima moglie avvenuto nel 445 a.C., compagna fino alla morte dell'uomo, avvenuta durante la peste che sconvolse Atene nel 429 a.C.<sup>16</sup>:

φαίνεται μέντοι μάλλον ἐρωτική τις ἢ τοῦ Περικλέους  
ἀγάπησις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν. ἦν μὲν γάρ αὐτῷ  
γυνὴ προσήκουσα μὲν κατὰ γένος, συνωκηκυῖα δ' Ἴππονίκῳ  
πρότερον, ἐξ οὗ Καλλίαν ἔτεκε τὸν πλούσιον·  
ἔτεκε δὲ καὶ παρὰ τῷ Περικλεῖ Ξάντιππον καὶ Πάραλον.  
εἶτα τῆς συμβιώσεως οὐκ οὔσης αὐτοῖς ἀρεστῆς, ἐκείνην  
μὲν ἑτέρῳ βουλομένη συνεξέδωκεν, αὐτὸς δὲ τὴν Ἀσπασίαν  
λαβὼν ἔστερεξε διαφερόντως. καὶ γὰρ ἐξιὼν ὡς φασὶ καὶ  
εἰσιὼν ἀπ' ἀγορᾶς ἠσπάζετο καθ' ἡμέραν αὐτὴν μετὰ τοῦ  
καταφιλεῖν.

---

<sup>16</sup> Plu., *Per.*, 24,7-9. Quanto a Pericle, però, sembra che il suo attaccamento ad Aspasia fosse ispirato dall'amore. Egli aveva una moglie, a lui legata da vincoli di parentela e che precedentemente era stata sposata ad Ipponico, da cui aveva avuto un figlio, Callia, detto poi il Ricco. A Pericle ella diede due figli, Santippo e Paralo, ma poi, essendo poco felice la loro vita coniugale, egli acconsentì che la donna si unisse ad un altro uomo a lei gradito, e prese con sé Aspasia, che amò appassionatamente. Si dice che ogni giorno, quando usciva di casa per andare all'agorà, e quando ne rientrava, la salutasse sempre con un bacio.

Grazie alla sua intelligenza ed alle sue doti intellettuali e politiche, Aspasia fu una delle figure femminili più influenti dell'Atene periclea, tanto che, sempre secondo le parole dello storico di Cheronea, la Milesia annoverava tra le proprie frequentazioni perfino Socrate ed i suoi seguaci. Tuttavia, proprio a causa della sua personalità decisamente in contrasto con l'ideale Ateniese di sottomissione femminile, nonché dell'influenza che esercitava su Pericle, ella non solo divenne facile bersaglio degli attacchi di comici e poeti, ma fu anche oggetto di feroci critiche e di calunnie da parte dell'opinione pubblica dell'epoca tanto che, oltre ad essere ritenuta responsabile della guerra contro Samo (440 -439 a.C.), nel 432 fu accusata e processata per induzione alla prostituzione<sup>17</sup>:

καὶ γὰρ Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα,  
καὶ τὰς γυναῖκας ἀκρασομένας οἱ συνήθεις ἤγον ὡς αὐτήν,  
καίπερ οὐ κοσμίου προεστῶσαν ἐργασίας οὐδὲ σεμνῆς,  
ἀλλὰ παιδίσκας ἐταίρουσας τρέφουσιν.

Ed ancora<sup>18</sup>:

---

<sup>17</sup> Plu., *Per.*, 24, 5-6 "Lo stesso Socrate la frequentava talvolta, insieme con i suoi discepoli, e gli intimi conducevano da lei, ad ascoltarla, perfino le loro mogli, sebbene non esercitasse una professione decorosa né rispettabile, poiché **educava nella sua casa delle giovani cortigiane.**"

<sup>18</sup> Plu., *Per.*, 24, 9 "Nelle commedie, invece, ella viene chiamata novella Onfale e Deianira e ancora Era. Cratino, nei versi seguenti, la definisce senza perifrasi una concubina:

"L'Impudicizia gli genera Aspasia - Era,  
concubina dallo sguardo di cagna"

ἐν δὲ ταῖς κωμωδίαις Ὀμφάλη τε νέα καὶ Δηνάειρα καὶ πάλιν Ἥρα  
 προσαγορεύεται. Κρατῖνος δ' ἄντικρος παλλακὴν αὐτὴν εἶρηκεν  
 ἐν τούτοις·

Ἥραν τέ οἱ Ἀσπασίαν τίκτει [καί] Καταπυγοσύνη  
 παλλακὴν κυνώπιδα.

Da quanto detto fin qui, dunque, si può concludere osservando come, nonostante alcune limitate concessioni, il diritto e la prassi matrimoniale dell'Atene Classica non tenessero assolutamente conto della volontà e dei desideri della donna ma, al contrario, fossero anch'essi concepiti come strumenti di controllo, atti al mantenimento dell'ordine sociale e della presunta superiorità maschile sull'universo femminile.

### III.3.2. Le rivendicazioni di Medea

Abbiamo dunque visto come, nell'Atene del V secolo a.C., quella matrimoniale fosse un'istituzione totalmente priva di qualsiasi implicazione sentimentale, finalizzata unicamente all'accrescimento del prestigio familiare: tutto ciò, come facilmente intuibile, implicava ancora una volta la totale marginalità della donna, la quale fungeva unicamente da tramite per il passaggio dell'eredità economica e sociale dalla propria famiglia d'origine a quella dello sposo. Inoltre, come evidenziato, dopo il matrimonio la donna Ateniese delle famiglie benestanti conduceva una vita da reclusa: segregata nel *γυναικεῖον*, con pochissimi contatti con il mondo esterno, l'unica sua possibilità di uscita era

costituita dalle feste e dalle processioni religiose che coinvolgevano tutta la πόλις e, in via del tutto eccezionale, anche le donne. Tali desolanti condizioni di vita non erano nemmeno compensate dalla certezza dell'esclusività del rapporto tra marito e moglie, in quanto, come si è visto, oltre che con la propria δάμαρ, ossia la moglie legittima, l'uomo Ateniese di norma intratteneva rapporti - anche sessuali- con altre donne, la παλλακή, ossia la concubina, che in molti casi veniva addirittura ospitata nella casa coniugale e che, insieme ai propri figli, godeva comunque di uno status giuridico in parte simile a quello della moglie legittima, pur subordinata a quest'ultima, e l'ἑταίρα, ossia l'*etéra*. Quest'ultima, come detto, era più istruita rispetto alle donne destinate al matrimonio, ed aveva il compito di accompagnare ed allietare gli uomini in tutte quelle occasioni dalle quali la δάμαρ e la παλλακή erano invece escluse, come i banchetti e le riunioni tra amici. In tale contesto di marginalità e segregazione, pertanto, la critica di Medea all'istituzione matrimoniale acquistava un carattere di forte innovazione: nel discorso alle donne di Corinto ed in generale lungo tutto il corso della tragedia, infatti, l'eroina euripidea sembra parlare a nome di tutte le donne Ateniesi contemporanee di Euripide, rivendicando anche il proprio diritto a ricevere le attenzioni dello sposo. Nell'ottica di Medea, infatti, i due elementi più importanti del precedente legame tra lei e Giasone erano la κοινωνία, ossia la comunione di sentimenti e beni -in primis i figli- e, in misura ancora maggiore, la φιλία, termine che implica l'appartenenza ad una stessa comunità. Come evidenziato da Pucci, tale accezione della φιλία comporta che i φιλοί siano i congiunti, dai quali ci si aspetta di ricevere aiuto nel momento del bisogno<sup>19</sup>: a causa della sua decisione di abbandonare Medea per contrarre nuove e legittime nozze con la giovane Glauce, figlia del re Creonte, Giasone è venuto meno al dovere di mutuo soccorso a cui lo legava la φιλία, rivelandosi dunque il peggiore degli uomini.

---

<sup>19</sup> Pucci, 2017, p.42

Così lo definisce Medea in uno scambio con Egeo, sovrano di Atene, di passaggio a Corinto dopo essersi recato all'oracolo di Delfi allo scopo di ottenere un responso circa la propria sterilità<sup>20</sup>:

ΑΙ. τί γὰρ σὸν ὄμμα χρώς τε συντέτηχ' ὄδε;

ΜΗ. Αἰγεῦ, κάκιστός ἐστί μοι πάντων πόσις.

Il vero oggetto della contesa tra Medea e Giasone e delle conseguenti rivendicazioni della protagonista è senza dubbio il λέχος, ossia il letto nuziale e, per estensione, il rapporto sessuale tra i coniugi. Il fatto di essere stata privata del λέχος per mano di Giasone è fonte di estrema infelicità per la donna, come affermato da Creonte, sovrano di Corinto<sup>21</sup> :

σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις,

λυπηρὴ δὲ λέκτρων ἀνδρὸς ἐστερημένη.

Proprio l'oltraggio subito, infatti, sarà all'origine della terribile vendetta della maga della Colchide, come emerge chiaramente dall'ultimo dialogo tra Medea ed il suo ex sposo<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> Eur., *Med.*, vv. 689 -690, EGEO: *Perché mai il tuo occhio e questo tuo aspetto sono così consunti?*  
MEDEA: *O Egeo, il mio sposo è il peggiore tra tutti gli uomini.*

<sup>21</sup> Eur., *Med.*, vv. 286 -287: *Tu sei saggia ed esperta di molti mali, ma soffri per essere stata privata del letto del tuo uomo*

<sup>22</sup> Eur., *Med.*, vv. 1367 – 1368 GIASONE: *E' a causa del letto che tu hai preferito ucciderli?*  
MEDEA: *Per una donna ti sembra che questa sia una sofferenza da poco?*

ΙΑ. λέχους σφε κήξίωσας οὔνεκα κτανεῖν;

ΜΗ. σμικρὸν γυναικὶ πῆμα τοῦτ' εἶναι δοκεῖς;

Il termine λέχος, tuttavia, non indica esclusivamente il talamo nuziale ed i rapporti sessuali tra i coniugi ma, nel teatro di Euripide, assume una valenza più ampia, in quanto “in primo luogo, è sicurezza sociale per la moglie e sicurezza economica per la concubina”.<sup>23</sup> Una chiara testimonianza di ciò è riscontrabile nell’*Andromaca*, tragedia euripidea di datazione incerta ed incentrata su vicende successive alla Guerra di Troia, nella quale tale termine ricorre circa venti volte. Questo dramma si focalizza sul conflitto tra Andromaca, vedova di Ettore, il più grande tra gli eroi Troiani, ormai schiava e παλλακή di Neottolemo, re dell’Epiro e figlio di Achille, ed Ermione, figlia di Menelao ed Elena, nonché δαμάω, ossia moglie legittima dello stesso Neottolemo. Quest’ultima, a causa della propria ἀπαιδία, ossia della propria sterilità, viene ripudiata dal marito e, accecata dalla gelosia, pianifica di vendicarsi eliminando sia Andromaca, sia il piccolo Molosso, il figlio che costei aveva dato a Neottolemo. Come evidenziato dalla Cantarella, Ermione ed Andromaca non lottano per ottenere l’amore od anche solo l’affetto di Neottolemo (è opportuno ricordare, a tal proposito che, anche dopo la distruzione di Troia e la tragica morte del figlioletto Astianatte, scagliato dalle torri su consiglio di Odisseo allo scopo di spezzare per sempre la stirpe di Priamo, Andromaca è rimasta fedele alla memoria del marito defunto, continuando sempre a considerare Ettore il proprio sposo), ma esclusivamente per il λέχος, solo oggetto della contesa, appunto la sicurezza economica e sociale di cui avrebbero goduto rispettivamente la concubina e la moglie legittima. La paura di vedersi privata del λέχος è alla base anche del piano

---

<sup>23</sup> Cantarella, 1981, p.101

delittuoso ideato da Creusa, protagonista dello *Ione*, tragedia euripidea insolitamente a lieto fine, andata per la prima volta in scena nel Teatro di Dioniso ad Atene, in un anno imprecisato tra il 413 ed il 410 a.C. Prima di andare in sposa a Xuto, sovrano di Atene, la donna aveva subito uno stupro da parte di Apollo e, per tale motivo, aveva abbandonato il bambino nato da tale violenza, successivamente raccolto dalla Pizia, sacerdotessa di Apollo, per essere poi allevato nel Santuario di Delfi dove, una volta diventato adulto, entrò al servizio del dio. Anni dopo, non riuscendo ad avere figli, Xuto e Creusa si recano proprio al santuario di Delfi, ove avviene il primo, inconsapevole incontro tra madre e figlio. A quel punto Xuto, al quale era stato predetto che la prima persona che avrebbe incontrato fuori dal tempio sarebbe stato suo figlio, si imbatte proprio nel giovane Ione e, credendolo frutto di una sua passata avventura extraconiugale, lo convince a seguirlo ad Atene. Tuttavia Creusa, desiderosa di vedere salire al trono un proprio figlio e, soprattutto, terrorizzata all'idea di essere abbandonata, pianifica di ricorrere alla tipica arma femminile, i φάρμακα, ossia i veleni, per uccidere sia il marito sia il giovane: fortunatamente, però, il piano viene sventato in extremis grazie alla Pizia, avviene l'agnizione tra Creusa ed Ione e successivamente, nel finale di tragedia, Atena *ex machina* suggerisce di lasciar credere a Xuto quello che vuole. Come nel caso di Medea, anche nella vicenda dello *Ione* la motivazione più profonda alla base dei disegni criminosi concepiti dalla protagonista femminile risiede nella paura di vedersi privata non solo delle "tenere attenzioni dello sposo"<sup>24</sup>, ma anche e soprattutto del λέχος, appunto della sicurezza economica e sociale derivata dallo status di δάμαρ, ossia di moglie legittima. Accanto a tali significati, inoltre, il termine in esame ne ha un terzo, più profondo e simbolico: esso indicherebbe, secondo S.B.Orthen, l'eterno legame che, nel pensiero Greco Antico, unirebbe la donna alla natura ed all'animalità,

---

<sup>24</sup> Pedrucci, 2015, p.83

contrapponendola dunque alla civiltà, rappresentata invece dall'uomo.<sup>25</sup> Secondo tale accezione, il λέχος sarebbe l'unica forza capace di scatenare la ribellione delle donne, spingendole a compiere azioni tremende e disumane, come esplicitato da Medea nel seguente, celeberrimo passaggio, tratto dal discorso alle donne di Corinto<sup>26</sup>:

γυνή γὰρ τᾶλλα μὲν φόβου πλέα  
κακὴ τ' ἐς ἀλκὴν καὶ σίδηρον εἰσορᾷ·  
ὅταν δ' ἐς εὐνήν ἠδικημένην κυρῆ,  
οὐκ ἔστιν ἄλλη φροῆν μαιφονωτέρᾳ

Per tale motivo, secondo la Cantarella, la dirompente femminilità di Medea -la quale, pur di vendicare i diritti del λέχος, si spinge fino all'assassinio dei suoi stessi figli, l'azione più atroce e disumana che una madre possa commettere- la rende simile ad un altro importante personaggio femminile euripideo, ossia Fedra, moglie di Teseo e matrigna di Ippolito nell'omonimo dramma del 428 a.C. la quale, a causa della passione incestuosa per il figliastro, viene fatta oggetto di esecrazione da parte di quest'ultimo nel celeberrimo discorso contro le donne.<sup>27</sup> Sia Fedra sia Medea, dunque, sono espressioni del "male esiodeo", ossia della natura femminile, intrinsecamente malvagia e pericolosa, e per questo bisognosa di essere addomesticata dall'uomo.<sup>28</sup> Una prima traccia della "ribellione" femminile all'istituzione matrimoniale sembrerebbe ravvisabile

<sup>25</sup> Orthen, 1974, p. 67 e segg., Cantarella, 1981, p.101

<sup>26</sup> Eur., *Med.*, vv. 263 -266, "Una donna, per il resto, è piena di paura e imbelli di fronte alla forza e alla vista di un'arma ma, quando le capita di subire ingiustizia riguardo al suo letto, non vi è altro animo più sanguinario".

<sup>27</sup> Eur., *Hipp.*, vv. 616-648, citato da Cantarella, 1981, pp.98-99

<sup>28</sup> Cantarella, 1981, p.101

nel personaggio di Clitennestra, figura di spicco dell'*Oresteia*, trilogia tragica composta da Eschilo e rappresentata per la prima volta durante la festività Ateniese delle Grandi Dionisie nel 458 a.C., che narrava le vicende del γένος degli Atridi dopo la distruzione di Troia da parte degli Achei. Nell'*Agamennone*, il primo dramma di tale trilogia, viene narrato l'assassinio dell'Atride e della giovane troiana Cassandra, figlia di Priamo, un tempo sacerdotessa di Apollo ed ora concubina di Agamennone, per mano appunto di Clitennestra e di Egisto, giovane amante della donna, nonché cugino del sovrano. La furia omicida di Clitennestra, come giustamente sottolineato da Eva Cantarella, scaturisce da due precise motivazioni: in primo luogo, infatti, assassinando brutalmente il marito e la sua giovane παλλακή, la regina intendeva vendicare la morte della figlia Ifigenia, sacrificata dallo stesso Agamennone al fine di placare l'ira della dea Artemide e permettere così la partenza della flotta Achea alla volta di Troia. In secondo luogo, oltre all'adorata figlia - la quale, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, viene indicata dalla madre con il sostantivo ὠδίνα, indicante le doglie del parto e, per estensione, il legame viscerale, quasi uterino che univa madre e figlia femmina- Clitennestra intendeva vendicare se stessa ed il proprio orgoglio di δάμαρ, di moglie legittima tradita dal marito in favore di una concubina più giovane e sessualmente appetibile. Infatti, benché per l'uomo Greco il fatto di intrattenere rapporti anche sessuali con donne diverse dalla propria moglie fosse socialmente accettabile, Clitennestra sembra percepire la condotta di Agamennone come un oltraggio alla propria dignità, giustificando in tal modo il proprio crimine, come da ella stessa dichiarato.<sup>29</sup> A tal proposito, tuttavia, è opportuno tenere presente che, nonostante tale risvolto psicologico insito nel personaggio di Clitennestra, l'elemento centrale dell'*Oresteia* non è tanto la critica all'istituzione matrimoniale, quanto piuttosto la riaffermazione, da parte

---

<sup>29</sup> Aesch., *Agam.*, vv.1438 -1447, citato da Cantarella, 1981, p.95

di Eschilo, dell'idea secondo la quale, nel processo riproduttivo, la donna avrebbe svolto un ruolo subalterno, in quanto semplice contenitore del seme maschile, come chiaramente esplicitato nel discorso con cui, durante il processo nell'Aeropago, Apollo difende Oreste dall'accusa di matricidio<sup>30</sup>.

Una presa di posizione più netta sembrerebbe invece emergere da altre due opere di Eschilo, ossia *Le Supplici* e *Le Danaidi*, tragedie perdute rappresentate probabilmente nel 468 e 463 a.C. Come intuibile, i drammi in questione avevano come nucleo centrale la già citata vicenda mitica della ribellione delle Danaidi, le cinquanta figlie di Danao, sovrano di Libia, le quali dapprima rifiutano le nozze con i propri cugini Egizi e successivamente, costrette a contrarre tale matrimonio contro la loro volontà, durante la prima notte di nozze uccidono i propri mariti, ad eccezione di una, Ipermestra. Le protagoniste considerano il matrimonio come un'autentica schiavitù, alla quale dichiarano di preferire di gran lunga la morte. Una chiara prova di quanto appena affermato è riscontrabile anche nella supplica rivolta dalle fanciulle a Zeus, nella quale esse implorano il Padre degli Dèi di salvarle da "nozze angosciose con uomini non amati", descrivendo inoltre i propri pretendenti come una "torma di maschi in caccia di noi, pazza, furiosa, urlante"<sup>31</sup>. Come evidenziato dalla Cantarella, tuttavia, la ribellione delle Danaidi non nasce dal rifiuto del matrimonio in sé, quanto piuttosto dal rifiuto di contrarre nozze combinate: le fanciulle, dunque, non si ribellano al proprio destino di donne, felicemente sintetizzato da Jean Pierre Vernant nell'espressione "il matrimonio è per la fanciulla ciò che la guerra è per il ragazzo"<sup>32</sup>, quanto alle motivazioni puramente utilitaristiche alla base di tale istituzione. Sempre a livello letterario, un'altra testimonianza di come, secondo la mentalità dell'Atene del V secolo a.C., alla base di un

---

<sup>30</sup> Aesch., *Eum.*, vv.658 -661, citato da Cantarella, 1981, p. 96

<sup>31</sup> Aesch., *Suppl.*, vv. 20 -30, citato da Cantarella, 1981, p. 97

<sup>32</sup> Vernant, 1972, p. 29

matrimonio ci dovessero essere esclusivamente motivazioni di carattere economico e sociale, e di come dunque l'amore non dovesse trovare spazio in alcun modo, è riscontrabile nell'*Antigone*, la celebre tragedia sofoclea andata in scena per la prima volta ad Atene nel 442 a.C., durante la festività delle Grandi Dionisie. Com'è noto, essa narra la drammatica vicenda di Antigone, giovane figlia di Edipo e sorella di Eteocle e Polinice la quale, affermando di agire in nome della legge del γένος, della quale proclama la superiorità, e disobbedendo agli ordini impartiti da Creonte, nuovo sovrano di Tebe, decide di dare degna sepoltura al cadavere del fratello Polinice - accusato di essere un nemico di Tebe e per tale motivo condannato, dopo la morte, ad essere divorato da cani ed uccelli- sfidando apertamente la volontà del re suo zio ed andando inevitabilmente incontro alla morte. Nel corso dell'azione scenica Emone, figlio di Creonte e promesso sposo di Antigone, innamorato della fanciulla, supplica il padre di tornare sui propri passi e di revocare la condanna a morte precedentemente decretata per lei, senza tuttavia ottenere alcun risultato. Il sovrano, infatti, accusa il figlio di essere succube della ragazza, ammonendolo circa la necessità di non abbandonare mai la ragione per amore e per il piacere di una donna ed affermando inoltre che, per un uomo, è molto più onorevole cadere per mano di un altro uomo piuttosto che essere sconfitto da una donna. Di fronte a tali parole, il giovane desiste dai propri propositi, sottomettendosi alla volontà paterna e mettendo in risalto un elemento fondamentale sia della tragedia di Sofocle, sia della mentalità Ateniese del V secolo a.C., ossia l'importanza del rispetto dei doveri filiali, i quali avevano preminenza assoluta su tutto, soprattutto sui sentimenti. E' interessante notare come Antigone, personaggio femminile di spessore sicuramente straordinario la cui fama, al pari di quella di Medea e di altre eroine dell'epica, ha attraversato i secoli giungendo pressoché inalterata fino ai nostri giorni, andando coraggiosamente incontro al proprio destino rimpiangendo esclusivamente il fatto di morire "maledetta", "senza nozze": tale affermazione, come giustamente evidenziato

dalla Cantarella, è indicativa di quale fosse l'unica sorte a cui le ragazze Ateniesi erano e si sentivano destinate e, nel contempo, quanto fosse considerato grave, al punto di essere ritenuto una maledizione, il fatto di morire senza aver adempiuto al proprio dovere di spose e soprattutto di madri.<sup>33</sup> Per quanto riguarda il tema dell'infelicità della condizione femminile, colpisce l'evocazione che appare in una tragedia perduta di Sofocle, ossia il *Tereo*. Come già ricordato, essa narra la macabra vicenda di Procne, principessa Ateniese figlia del re Pandione e moglie di Tereo, sovrano di Tracia la quale, per vendicare lo stupro ed il taglio della lingua subiti dalla sorella Filomela proprio per mano di Tereo, insieme a costei uccide il figlioletto Iti, ne smembra il cadavere e lo serve in pasto al marito il quale, accortosi dell'inganno e preso dalla furia, insegue le due donne con l'intento di ucciderle, fin quando gli déi, udendo le suppliche disperate delle due, trasformano in uccelli i protagonisti della vicenda, facendo diventare Procne un usignolo, Filomela una rondine, Tereo uno sparviero ed Iti un regolo. Il tema dell'infelicità femminile emerge chiaramente nel Fr.583 R., il quale presenta notevoli analogie con l'assai più celebre discorso di Medea alle donne di Corinto e la cui traduzione viene di seguito riportata:

“Molto spesso ho osservato la natura della donna (τῆν γυναικείαν φύσιν). Siamo veramente un nulla. E' vero: dapprima, piccole, nella casa paterna viviamo quella che è la vita più felice che possa toccare agli uomini, credo: lietamente le fanciulle vengono cresciute nell'ignoranza. Ma quando, giunte alla giovinezza, acquistiamo coscienza, veniamo vendute e mandate lontano, via dai genitori e dagli dei della patria presso stranieri o presso barbari (αἱ μὲν ξένους πρὸς ἄνδρας, αἱ δὲ βαρβάρους), in case sgradevoli od ostili (αἱ δ' εἰς

---

<sup>33</sup> Cantarella, 1981, p.98

ἀγηθῆ δώμαθ', αἰ δ'ἐπιρρόθα). E quando una sola notte ci ha unite all'uomo, bisogna accettare e approvare qualunque cosa."<sup>34</sup>

Questo passo costituisce dunque un polemico rovesciamento della concezione predominante nell'Atene del V secolo, secondo la quale il matrimonio ed in misura ancora maggiore la procreazione costituirebbero il τέλος, ossia il massimo traguardo e la massima fonte di felicità per le donne. Al contrario, nonostante i loro destini opposti (principessa Ateniese data in sposa ad un barbaro la prima, barbara sposata con un Greco la seconda), Procne e Medea rompono per così dire gli schemi, evidenziando come, nella società Ateniese, i desideri ed il destino delle donne fossero costantemente subordinati alle esigenze puramente utilitaristiche, ossia appunto l'instaurazione di alleanze tra famiglie, nonché la trasmissione del patrimonio e del prestigio del γένος. Significativo, al riguardo, è l'utilizzo da parte di Medea del termine ζυγόν, ossia "giogo", metafora comunemente utilizzata appunto in riferimento all'istituzione matrimoniale, come emerge dal discorso alle donne Corinzie (Eur., *Med.*, 238 -244)<sup>35</sup>:

ἔς καινὰ δ' ἦθη καὶ νόμους ἀφιγμένη

δεῖ μάντιν εἶναι, μὴ μαθοῦσαν οἴκοθεν,

---

<sup>34</sup> Soph., *Ter.*, Fr. 583 R. Devo questo confronto e questa traduzione all'articolo "Le Liaison dangereuse. Postmodernismo e femminismo mainstream in alcune Tendenze attuali della storia antica", paragrafo II.2. "Figlicide", della Dottoressa M. Farioli, in *Incidenza dell'Antico. Dialoghi di Storia Greca*, anno 18, 2020, p.236. Ringrazio la Dottoressa Farioli per avermi gentilmente concesso la consultazione del suo articolo.

<sup>35</sup> Eur., *Med.*, vv. 238 -244: *Giunta, poi, tra nuovi costumi e nuove leggi, la donna deve essere un' indovina per sapere - a casa sua non può averlo appreso- di che natura sia il compagno di letto con il quale dover al meglio trattare. E se noi riusciamo a conseguire tale intento ed il marito convive con noi portando il giogo senza sforzo, allora la vita è invidiabile, altrimenti bisogna morire.*

οἷω μάλιστα χρήσεται ξυνευνέτη.

κᾶν μὲν τάδ' ἡμῖν ἐκπονουμέναισιν εὖ

πόσις ξυνουκῆ μὴ βία φέρων ζυγόν,

ζηλωτὸς αἰών· εἰ δὲ μή, θανεῖν χρεών.

La metafora del giogo, utilizzata in riferimento alla schiavitù del matrimonio, era già ampiamente presente nella letteratura greca, come chiaramente visibile nell'*Agamennone* di Eschilo. Nel terzo episodio del dramma, in cui viene rappresentato il duro confronto tra Clitennestra, futura uxoricida, e Cassandra, un tempo sacerdotessa troiana ed ora semplice παλλακὴ del sovrano di Micene, Agamennone utilizza proprio il termine ζύγον per riferirsi al matrimonio come forma di schiavitù<sup>36</sup>: da tale particolare si potrebbe supporre che, al di là del rovesciamento della morale comune da parte di Medea, il carattere prettamente utilitaristico di tale istituto fosse in parte percepito anche dagli uomini. Un altro chiaro indicatore di quanto il matrimonio, per le donne Ateniesi, costituisse una prigione ed uno strumento di sottomissione, è rappresentato dal tema della separazione. Come abbiamo visto in precedenza, il matrimonio era un'istituzione interamente gestita da uomini, basata su considerazioni puramente utilitaristiche, che non tenevano in alcun modo conto dei desideri della donna, la quale al contrario veniva esclusivamente utilizzata come merce di scambio al fine di stabilire un'alleanza tra le due famiglie ed accrescere il patrimonio ed il prestigio sociale del γένος d'origine della sposa. Considerata alla stregua di un oggetto, segregata nel γυναικεῖον senza quasi nessun contatto con il mondo esterno e senza nemmeno la certezza di poter mantenere un rapporto esclusivo con il marito, la donna era svantaggiata anche per quanto riguardava il divorzio. Anch'esso, infatti, come

---

<sup>36</sup> Aeschyl., *Agam.*, v.1226

efficacemente illustrato dalla Cantarella, era sottoposto alla discrezionalità di un uomo, o perlomeno affidato alla sua supervisione. Oltre - come ovvio - alla morte di uno dei due coniugi, il diritto matrimoniale Ateniese prevedeva tre possibili opzioni per sciogliere un matrimonio. La prima, quella più frequente, era costituita dalla cosiddetta ἐκπέμπις o ἀποπέμπις, ossia il ripudio della sposa da parte del marito il quale, sebbene obbligato alla restituzione della ἐκδόσις, ossia della dote nuziale, non era tenuto a giustificare in alcun modo la propria decisione, aspetto questo assai avvilente per la dignità della donna ripudiata. Una seconda possibilità di divorzio consisteva nell'ἀπολείψις, ossia l'abbandono del tetto coniugale da parte della donna, la quale tuttavia, prima di poter abbandonare la casa del marito e sciogliere in tal modo il vincolo nuziale era comunque costretta a chiedere l'autorizzazione dell'Arconte. Come amaramente affermato da Medea, inoltre, sebbene a livello legislativo l'ἀπολείψις fosse comunque consentita, la donna che vi ricorreva non solo si esponeva al biasimo da parte della comunità, anche qualora alla base di tale decisione vi fossero delle motivazioni rilevanti, ma spesso si imbatteva anche nella ferma e violenta opposizione da parte del marito, come accadde ad esempio nel caso di Alcibiade, politico e stratega Ateniese protagonista della seconda fase della Guerra del Peloponneso (415 - 413 a.C.) il quale, secondo quanto riportato da Plutarco tentò con la forza di impedire alla propria moglie di recarsi dall'Arconte appunto allo scopo di ottenere l'autorizzazione necessaria per poter abbandonare il tetto coniugale.<sup>37</sup> Infine, la terza possibilità di divorzio era costituita dall'ἀφάρισις: essa, come già accennato, consisteva nella possibilità, per il padre della sposa di interrompere il matrimonio della figlia in qualunque momento lo ritenesse opportuno sulla base, ancora una volta, di motivazioni economiche o sociali. Tale singolare pratica, come ricordato da Eva Cantarella, si basava su un presupposto di fondamentale

---

<sup>37</sup> Plu., *Alcib.*, 8, 4, citato da Cantarella, 1981, p.72

importanza: nel pensiero antico, infatti, ciò che segnava il passaggio definitivo dallo stato di παρθένος a quello di donna non era tanto il primo rapporto sessuale, quanto piuttosto la procreazione ed il conseguente parto. Come facilmente intuibile, da ciò deriva che, nell'ottica Greca, l'ingresso definitivo della donna nella famiglia del marito non avveniva al momento delle nozze, quanto piuttosto in quello del parto: pertanto, prima che questo accadesse, il padre della sposa poteva esercitare il proprio diritto all'ἀφαίρεσις, interrompendo dunque il matrimonio della figlia qualora lo ritenesse utile.<sup>38</sup> Come abbiamo visto, inoltre, l'ἀφαίρεσις non era una prerogativa esclusiva del padre della sposa: infatti, qualora quest'ultimo fosse morto, tale diritto spettava al parente di sesso maschile a costei più prossimo, come nel caso della cosiddetta *ereditiera*, l'ἐπικλήρος, ossia quella donna che, in seguito appunto alla morte del proprio padre, si ritrovava ad essere l'unica discendente di una famiglia senza maschi: per costei il diritto matrimoniale Ateniese prevedeva, come visto, la possibilità di ricorrere alla cosiddetta ἐπιδικασία, una sorta di giudizio al termine del quale l'ἐπικλήρος veniva aggiudicata al parente di sesso maschile che fosse riuscito a dimostrare di possedere il grado di parentela a lei più prossimo. Dunque, da quanto fin qui detto si può facilmente intuire la misura in cui, come felicemente evidenziato da Pucci, nell'Atene Classica la condizione della donna sposata, prigioniera in una casa nel quale era giunta dopo essere stata costretta a lasciare quella d'origine, fosse per molti versi simile a quella dello ξένος, dell'esule<sup>39</sup>, come amaramente affermato da Medea. L'eroina euripidea, tuttavia, non manca di sottolineare la differenza fondamentale con le altre donne le quali - in caso di rottura del matrimonio, potevano comunque "rientrare in patria", ossia far ritorno in seno al γένος d'origine: Medea è sola in una città ed in una terra non sue e, a causa dei propri

---

<sup>38</sup> Cantarella, 1981, pp.71 -72

<sup>39</sup> Pucci, 2017, p.45

terribili crimini, priva ormai di qualsiasi legame su cui poter contare nel momento del bisogno<sup>40</sup>:

ἀλλ' οὐ γὰρ αὐτὸς πρὸς σὲ κάμ' ἤκει λόγος·  
 σοὶ μὲν πόλις θ' ἤδ' ἐστὶ καὶ πατὴρ δόμοι  
 βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων συνουσία,  
 ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὐσ' ὑβρίζομαι  
 πρὸς ἄνδρός, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησμένη,  
 οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ  
 μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς.

Come già accennato, inoltre, uno degli elementi fondanti del sistema matrimoniale nell'Atene Classica era costituito dalla προίξ, ossia da quell'insieme di doni materiali offerti dal padre della sposa al futuro genero: anch'esso diventa oggetto della polemica di Medea la quale, ancora una volta, rovescia amaramente la morale comune, rendendo la donna parte attiva di quella stessa istituzione nella quale, al contrario, essa è trattata alla stregua di una merce di scambio<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup>Eur., *Med.*, vv. 252 -258, *Ma lo stesso discorso non vale per me e per te. Tu possiedi una città, questa, e hai casa paterna e comodità di vita e la compagnia dei tuoi cari; io, invece, sola, senza patria, sono oltraggiata da un uomo, dopo essere stata rapita come una preda da una terra barbara, e non ho né madre, né fratello, né congiunto dove trovare approdo da questa sciagura.*

<sup>41</sup> Eur., *Med.*, vv.230 -234 *Fra tutti quanti sono animati ed hanno un intelletto noi donne siamo la specie più sventurata. Per prima cosa dobbiamo, con gran dispendio di beni, comprarci uno sposo, e prenderci un padrone del nostro corpo.*

πάντων δ' ὅσ' ἐστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει  
 γυναικῆς ἔσμεν ἀθλιώτατον φυτόν·  
 ἄς πρῶτα μὲν δεῖ χρημάτων ὑπερβολῇ  
 ποσὶν πρίασθαι δεσπότην τε σώματος  
 λαβεῖν·

Come mostra Jean Pierre Vernant, il fatto di barattare la mano di una fanciulla in cambio di doni era un'usanza diffusa fin dai tempi più antichi, le cui tracce si ritrovano nei miti e nelle leggende. Tuttavia, come illustrato da Claude Mossè, nei poemi omerici il termine *προίξ*, peraltro nel significato generico di "doni" senza nessun riferimento preciso all'istituzione matrimoniale, appare solamente due volte, precisamente nel XIII e nel XVII canto dell'*Odissea*.<sup>42</sup> La parola associata al matrimonio, invece, è *ἦδνα*, la quale, come spiegato dalla Mossè, indicava sia i doni che venivano consegnati al padre della fanciulla dal pretendente sia quelli assegnati dal padre al futuro genero. La doppia valenza del termine *ἦδνα*, dunque, secondo Vernant, indurrebbe a ritenere che, almeno nelle società guerriere descritte nell'*Iliade*, il matrimonio non fosse ancora una pratica istituzionalizzata. Tuttavia, benché in alcuni casi descritti nei poemi omerici- come per esempio quello di Agamennone il quale, per ricomporre il dissidio con Achille e convincerlo a tornare in battaglia, promette di offrirgli in moglie una delle sue figlie ed altri ricchi doni, quasi l'equivalente di una dote, senza peraltro esigere dal futuro genero i tradizionali doni che di norma il pretendente dovrebbe offrire al padre della ragazza, si insista sull'assenza degli *ἦδνα*, lo studioso Moses L. Finley ha duramente criticato la formula "matrimonio per acquisto" comunemente utilizzata per designare questo tipo

---

<sup>42</sup> Hom., *Od.*, XIII, v. 13, XVII, v. 413, citati da Mossè, 1983, p.155

di pratica, in quanto, citando le parole della Mossé “Gli scambi si fanno sulla base del dono e “contro -dono”, e non sono legati al valore dei prodotti scambiati, ma di coloro che praticano lo scambio”<sup>43</sup> e, pertanto, nella pratica dello scambio di donne la presenza o meno degli ἥδονα dipende esclusivamente dal valore delle famiglie coinvolte.<sup>44</sup>Come giustamente ricordato dalla Mossè, benché dal punto di vista storico non sia possibile definire con esattezza il momento preciso in cui avvenne il passaggio dal sistema degli ἥδονα a quello della προίξ, con il successivo, definitivo affermarsi della seconda sui primi, è possibile supporre che tale passaggio sia avvenuto durante il VI secolo e, più precisamente, a seguito della Riforma di Solone, eletto arconte nel 594 a.C. Secondo quanto tramandato da Plutarco, infatti, sarebbe stato proprio Solone a proibire la dote, stabilendo che “la sposa doveva portare con sé solamente tre vesti, qualche oggetto di scarso valore e nient’altro”, dal momento che “egli non voleva che del matrimonio si facesse un affare lucroso e un traffico”.<sup>45</sup>Tali provvedimenti riportati da Plutarco, dunque, rientrerebbero in quadro più ampio delle leggi suntuarie, volte cioè a stabilire, almeno in teoria, una maggiore uguaglianza tra i cittadini, senza peraltro intaccare in alcun modo la proprietà privata. Riguardo, infine, alla natura della dote, sembra che, almeno in Epoca Classica, in particolare nel IV secolo, essa non fosse costituita unicamente da oggetti quali vestiti o gioielli, ma comprendesse anche beni immobili: in ogni caso, comunque, è facilmente intuibile, come evidenziato anche dalla Mossè, che un ricco corredo accrescesse ovviamente il valore della dote, mettendo in tal modo in risalto il valore ed il prestigio della sposa e, di riflesso, della sua famiglia d’origine.<sup>46</sup>Da quanto detto fin qui, dunque, si può nuovamente osservare il ruolo totalmente subalterno delle donne nell’istituzione matrimoniale Ateniese: esse infatti, provviste di una dote sulla

---

<sup>43</sup> Mossè, 1983, p. 156

<sup>44</sup> Finley, 1955, pp. 167 -194, citato da Mossè, 1983, p. 156

<sup>45</sup> Plu., *Sol.*, 20, 6; citato da Mossè, 158

<sup>46</sup> Mossè, 1983, p. 158

quale, come detto, non avevano diritto di proprietà, venivano semplicemente utilizzate come merce di scambio per accrescere il prestigio della propria famiglia d'origine, senza alcun riguardo per i loro desideri e le loro volontà, a sottolineare ancora una volta la totale sottomissione della donna nella comunità. Per concludere, si può dunque osservare - come evidenziato dalla Cantarella - che, malgrado le posizioni espresse da Medea nel proprio discorso alle donne Corinzie, ed in genere lungo tutto il corso del dramma, a causa della propria presunta misoginia, Euripide si sarebbe semplicemente limitato a registrare le condizioni di vita delle donne Ateniesi della sua epoca, favorito anche dal fatto che il suo status di intellettuale emarginato gli permettesse di scrivere opere di straordinario impatto emotivo, quali per l'appunto la *Medea*.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Cantarella, 1981, pp. 98-99









Tesi Di Laurea Magistrale in Storia Greca

*I Mille Volti di Medea. Alterità, Malattia Ed Ambivalenza Del Femminile*

*Nell'Atene del V secolo a.C.*

### III. Autocoscienza e Alterità

#### III.3. L'Importanza della Maternità nell'Atene del V secolo a.C.:

##### *Medea Mater Terribilis*

Come accennato in precedenza, e come verrà meglio illustrato in seguito, nell'Antica Grecia, in particolare nell'Atene del V secolo a.C., vi era una visione del mondo fortemente androcentrica, la quale poneva il maschio adulto, libero e cittadino, al centro della scena sociale, politica e culturale, relegando la donna in una posizione di eterna e costante subalternità. Per costoro, dunque, escluse di norma dalla vita pubblica e relegate negli angusti spazi del *γυναικεῖον*, ossia quella zona delle abitazioni greche a loro riservata ed il cui accesso era interdetto agli uomini, era prevista un'unica possibile via di riscatto e di piena realizzazione personale e sociale, ossia la *maternità*.<sup>1</sup> Come giustamente ricordato da Giulia Pedrucci nell'articolo *Il corpo biologico ed il corpo sociale nella*

---

<sup>1</sup> Pedrucci, 2015, p. 72

*donna alle origini della cultura Occidentale. L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia Antica* del 2015, i testi medici, filosofici, letterari e teatrali pervenutici a partire dall'Età Arcaica sembrano convergere verso un duplice, fondamentale scopo: da un lato convincere la donna che il fine precipuo della sua esistenza consisteva nell'essere madre, sia per il bene della πόλις, sia per il proprio benessere personale e, dall'altro, educare le fanciulle ad esserlo nel modo più corretto. Da quanto appena detto, dunque, si può facilmente comprendere il motivo per cui gli antichi autori Greci hanno contribuito a delineare una nutrita galleria di figure, stereotipi e pregiudizi relativi alla maternità, destinati a durare nei secoli, influenzando l'immagine della donna nel mondo Occidentale fino ai nostri giorni.<sup>2</sup>

### 3.1. La Maternità Come Garanzia di Salute. Il *Corpus Hippocraticum*

Da quanto appena detto, dunque, si può facilmente intuire la fondamentale importanza sociale e culturale della maternità nell'Antica Grecia, in particolare nell'Atene del V secolo. Nella πόλις egemone della Grecia, secondo la studiosa Nicole Loraux, si sarebbe delineata chiaramente la cosiddetta *ideologia civica della maternità*: come detto, infatti, l'unico scopo della vita di una donna era appunto quello di mettere al mondo figli, possibilmente maschi e, benché di norma ad Atene le donne, insieme agli stranieri ed agli schiavi, non avessero diritto di cittadinanza, tuttavia lo status di madre aveva una rilevanza civica, permettendole di trovare un posto all'interno della πόλις.<sup>3</sup> Secondo la prospettiva della Loraux, infatti, attraverso la procreazione le donne non solo garantiscono al proprio sposo la continuazione del γένος e del nome -“senza il

---

<sup>2</sup> Pedrucci, 2015, p. 73

<sup>3</sup> Loraux, 1991, p.14

loro intervento non c'è patronimico"<sup>4</sup>- ma permettono anche la riproduzione della città. Oltre a ciò, si venne a creare uno degli stereotipi più potenti e duraturi, tuttora radicato a fondo nel pensiero Occidentale, ossia quello della corrispondenza tra maternità e salute femminile, vale a dire della "donna sana, in quanto madre".<sup>5</sup>Parlando più propriamente delle fonti letterarie, il primo fondamentale contributo allo sviluppo di tale stereotipo è sicuramente fornito dalle opere ginecologiche del *Corpus Hippocraticum*, la prima e più importante raccolta di testi medici dell'Antichità, attribuita ad Ippocrate di Cos (460 -377 a.C.) padre della medicina Occidentale. Tali opere, accuratamente analizzate da Valeria Andò, mettevano particolarmente in risalto il precario equilibrio del corpo femminile, dovuto a numerosi fattori, come la *consistenza debole e spugnosa della carne*, la quale assorbe più nutrimento di quanto sarebbe necessario, la trasformazione di tale eccesso alimentare in sangue, con il conseguente flusso mestruale mensile che, se da un lato ristabilisce momentaneamente questo fragile equilibrio, dall'altro è esso stesso indice della perenne precarietà della salute femminile.<sup>6</sup> La gravidanza, dunque, secondo il medico di Cos, sarebbe l'unico momento di perfetto equilibrio fisico e psichico per la donna: durante i nove mesi della gestazione, infatti, il cibo in eccesso non si accumula nel sangue ma, al contrario, diventa nutrimento per il bambino. Per questo motivo, la scomparsa del flusso mestruale, altrimenti sintomo di numerose patologie, diventa invece indicatore del perfetto stato di salute sia della madre che del bambino, poiché "quando una donna è incinta, benché il flusso mestruale non scorra, non soffre, per il fatto che il sangue non si agita, venendo fuori tutto in una volta ogni mese, ma scorre tranquillamente a poco a poco, senza sofferenza, ogni giorno nell'utero".<sup>7</sup> Come rimarcato dalla Andò,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> Pedrucci, 2015, p.74

<sup>6</sup> Andò, 1995, p.33

<sup>7</sup> Hipp., *De Morbis Mulierum*, I, 2 -3, in Andò, 1995, p.34

la ginecologia ippocratica si basa su una relazione fondamentale, ossia quella tra *utero* e *seni* i quali, uniti alla fisiologica porosità della carne femminile, permettono il corretto assorbimento del nutrimento da parte del bambino. Proprio il calore proveniente dall'utero, infatti, sarebbe alla base del processo di *sbiancamento e dolcificazione* a cui viene sottoposta la parte più grassa dei cibi: quest'ultima, a sua volta, grazie alla pressione sul ventre della madre defluisce verso i seni, riempiendoli di latte, primo e più sicuro nutrimento per il bambino. Di conseguenza, l'assorbimento di alimenti da parte del bambino è direttamente od inversamente proporzionale alla porosità della carne materna<sup>8</sup> e, oltre a ciò, si stabilisce un'altra relazione di fondamentale importanza nella ginecologia ippocratica, ossia quella tra *latte e sangue mestruale*. Essa è vitale per il mantenimento dell'equilibrio fisiologico della donna: l'allattamento al seno, infatti, permette l'ingrossamento delle vene le quali, a loro volta, fanno defluire dal ventre materno la parte grassa dei cibi, perpetuando quel continuo processo di formazione del latte che durerà per tutto il tempo dell'allattamento, contribuendo in tal modo a mantenere intatto l'equilibrio fisico della donna.<sup>9</sup> Da quanto detto fin qui, dunque, emerge chiaramente il fatto che, nei trattati ippocratici, il corpo femminile viene visto esclusivamente in funzione del concepimento e della successiva gravidanza, mettendo così in risalto il ruolo centrale della *maternità*. Tale centralità non si esplica solamente nella relazione *utero - seni*, ma anche e soprattutto per quanto riguarda la cosiddetta *terapia fallica*, ossia il rapporto sessuale. Se infatti, facilitando il flusso mestruale e, di conseguenza, l'eliminazione dei fluidi in eccesso, esso era considerato una sorta di panacea contro numerosi mali femminili, durante la gravidanza era invece sconsigliato, proprio allo scopo di facilitare il parto, credenza questa che ha attraversato i secoli ed è giunta fino a noi, influenzando in modo significativo

---

<sup>8</sup> *Natura Del Bambino*, 21, in Andò, 1995, p. 35

<sup>9</sup> Andò, 1995, p.35

la cultura Occidentale fino ai nostri giorni<sup>10</sup>. Inoltre, è interessante notare come, benché nel *Corpus Hippocraticum* venga riconosciuta l'esistenza del piacere femminile durante l'atto sessuale, esso potesse essere soddisfatto solo ed esclusivamente dal seme maschile, concetto chiaramente espresso nel trattato *De Generatione* attraverso un'efficace similitudine: proprio come l'acqua fredda, versata su quella bollente, ha il potere di raffreddarla, allo stesso modo il seme maschile, cadendo nell'utero, riesce a spegnerne il calore ed a raffreddare il piacere nella donna. Si può facilmente intuire, dunque, come, non solo nei trattati ippocratici ma nella cultura Greca in generale, la sessualità femminile venisse completamente negata e sottomessa ad un unico scopo, ossia quello riproduttivo. Tale negazione è evidenziata da un altro importante elemento, giustamente evidenziato dalla Andò, ossia l'esclusività della *funzione nutritiva* attribuita ai seni, privati quindi di qualsiasi richiamo erotico. Secondo le parole della studiosa, infatti, "non soltanto nei testi medici, ma nella cultura Greca nel suo complesso, il seno di una madre ha sostanzialmente il ruolo di nutrimento del tutto prevalente su quello della seduzione, ma soprattutto sembra non esserci traccia della sua funzione erogena per la donna".<sup>11</sup> All'interno dei trattati ippocratici, inoltre, erano contenute precise regole da seguire in vista della procreazione, le quali imponevano all'uomo di bere vino puro e molto forte, di fare un bagno in acqua fredda, di mangiare cibi al contempo leggeri e sostanziosi, e di essere in forze ed in buona salute: infine, secondo tali prescrizioni, la stagione più adatta al concepimento sarebbe la primavera. Per quanto riguarda il fatto di bere vino puro -bevanda altrimenti bandita dal mondo Greco - e di fare un bagno in acqua fredda, è evidente il richiamo alla metafora dell'acqua fredda versata su quella bollente che, come detto, indica chiaramente l'effetto del rapporto sessuale sul piacere femminile. Per quanto riguarda la donna, prima del rapporto sessuale essa dovrà essere a digiuno e,

---

<sup>10</sup> *Superfetazione*, 13; in Andò, 1995, p. 38.

<sup>11</sup> *Donne Sterili*, 218, segg., Andò, 1995, p.40

subito dopo, rimanere a riposo allo scopo di favorire il trattenimento dello sperma maschile all'interno dell'utero. Da tali premesse discende la necessità, per la donna, di mettere al mondo figli maschi, non solo allo scopo di garantire la trasmissione del patrimonio economico e sociale della famiglia d'origine, ma anche e soprattutto per donare futuri cittadini ed opliti alla comunità. Tale aspetto è sottolineato con veemenza da Aristotele: secondo il filosofo, infatti, chi non assomiglia ai propri genitori o, per meglio dire, al proprio padre, è un τέρας, un essere mostruoso, ed il primo segno di tale mostruosità è dato dal nascere femmina anziché maschio.<sup>12</sup> Tale affermazione trovava riscontro anche a livello sociale: infatti, poiché le bambine costituivano un peso economico per le famiglie d'origine a causa della necessità di fornire loro la προίξ, ossia la dote nuziale, la pratica dell'esposizione pubblica delle neonate era molto più frequente e diffusa rispetto a quanto accadeva per i neonati maschi.<sup>13</sup> Una chiara testimonianza mitologica di ciò è costituita dalla storia di Galatea, una donna cretese la quale, avendo partorito una bambina contro le aspettative del marito e della società, per evitare di doverla esporre la traveste da maschio e le impone il nome di Leucippo. Crescendo, tuttavia, la bellezza della fanciulla diviene tale da non poter essere più celata, motivo per cui Galatea, affranta, supplica la dea Latona, madre dei gemelli divini Apollo ed Artemide, di cambiare sesso alla figlia, trasformandola in maschio: Leucippo, dunque, paga un prezzo altissimo in quanto, in cambio della vita, è costretta a rinunciare per sempre alla propria identità femminile.<sup>14</sup> Prima di Aristotele, l'importanza di mettere al mondo figli maschi è evidenziata dai trattati ginecologici del *Corpus Hippocraticum*. I medici ippocratici, infatti, riconoscevano il contributo apportato dal seme femminile alla procreazione e, oltre a ciò, ritenevano che la nascita di un maschio fosse determinata dalla prevalenza del seme più forte in

---

<sup>12</sup> Aristot., *De Gen. Animalium*,

Bekker 676b, 13, citato da Pedrucci, 2015, p.87

<sup>13</sup> Andò, 1995, p. 41.

<sup>14</sup> Antonino Liberale, 17, in Andò, 1995, p. 41.

entrambi i genitori<sup>15</sup>: per tale motivo, dunque, essi codificarono una serie di regole atte appunto al concepimento di prole maschile, alle quali entrambi i genitori si sarebbero dovuti attenere. Ad esempio, dal momento che, secondo la concezione ippocratica, la costituzione maschile è calda e secca, mentre quella femminile è fredda ed umida, nel caso in cui la coppia volesse concepire un figlio maschio si dovrà seguire una dieta “*igneae*”, mentre se invece si vuole concepire una femmina bisognerà attenersi ad una dieta “*acquosa*”: inoltre, se si desidera un maschio, al momento del rapporto sessuale l’uomo dovrà legare il più forte possibile il proprio testicolo sinistro, quasi allo scopo di impedirne il funzionamento; al contrario, se si desidera una femmina, la suddetta operazione dovrà essere effettuata sul testicolo destro. Tali accorgimenti, secondo i medici ippocratici, avevano lo scopo di garantire la prevalenza della parte destra del corpo, tradizionalmente associata al bene e - di conseguenza - al maschile opposta a quella sinistra, a sua volta associata al Femminile. Come evidenziato dalla Andò, infatti, la corrispondenza tra parte destra del corpo e *principio maschile*, già presente nella medicina pre - ippocratica, trova la propria teorizzazione nei trattati del medico di Cos, in particolare negli *Aforismi*, in cui si afferma che “il feto maschio è a sinistra, il feto femmina a destra”<sup>16</sup>: tale affermazione, dunque, esplica la credenza propria del pensiero medico Greco riguardo alla diversa formazione del feto nell’utero materno, nella parte destra i maschi, in quella sinistra le femmine. Come rimarcato dalla Andò, la suddetta opposizione *destra/sinistra* è riferibile non solo all’*utero*, ma anche ai *seni*: tale affermazione trova nuovamente riscontro negli *Aforismi*, in cui si afferma che, durante una gravidanza gemellare, nel caso in cui la mammella destra si dissechi, la donna abortirà il feto maschio e, viceversa, qualora fosse la mammella sinistra a disseccarsi, l’aborto riguarderebbe esclusivamente il feto

---

<sup>15</sup> Hipp., *De Gen.*, 5, in Andò, 1995, p.41

<sup>16</sup> *Aforismi*, V, 48, in Andò, 1995, p. 42

femmina.<sup>17</sup> Oltre a quella appena citata tra *destra* e *sinistra*, nella medicina ippocratica era presente un'altra importante contrapposizione, ossia quella tra *alto* e *basso*: una donna incinta di un maschio, infatti, ha i capezzoli rivolti verso l'alto, mentre se è incinta di una femmina sono rivolti verso il basso. Secondo il pensiero medico ippocratico, inoltre, era possibile determinare il sesso del nascituro anche dal volto della donna: dall'aspetto e dal colorito floridi, se essa era incinta di un maschio, pieno di macchie e lentiggini se incinta di una femmina. Si può facilmente intuire come, nella cultura Greca, il fatto di essere incinta di un maschio garantisse la piena realizzazione di quello stato di equilibrio rappresentato dalla gravidanza per il corpo femminile. Nella società Greca, tuttavia, una condizione imprescindibile per poter vivere appieno la maternità era che essa si svolgesse all'interno del legame matrimoniale, o che ricevesse comunque una legittimazione per così dire politica da parte dell'uomo che, appropriandosene, se ne faceva garante. Una testimonianza di quanto appena affermato è fornita da un rituale diffuso nell'Atene del V secolo, nel quale il capofamiglia aveva il compito di riconoscere il proprio figlio sia in ambito familiare che politico: durante tale cerimonia, il padre prendeva in braccio il neonato, faceva un giro attorno al focolare e, dopo aver assegnato un nome al piccolo, lo deponeva nudo al suolo, tutti gesti volti a sancire il riconoscimento del bambino all'interno dell'*οἶκος*, come efficacemente spiegato dalla studiosa Giulia Sissa.<sup>18</sup> Successivamente, in occasione della festività delle Apaturie, il padre presentava pubblicamente il figlio alla *fratria* affinché venisse iscritto nell'albo, entrando dunque di diritto a far parte della comunità<sup>19</sup>. Nel rituale appena descritto il legame tra *madre* e *figlio* sembra essere totalmente negato: solo la legittimazione politica della maternità da parte di un uomo poteva garantire alla donna la possibilità di affrontare la

---

<sup>17</sup> *Aforismi*, V, in Andò, 1995, p.42

<sup>18</sup> Sissa, 1987, pp.165-196

<sup>19</sup> Beauchet, 1897, in Andò, 1995, p. 43

gravidanza in uno stato di completo equilibrio psicofisico. Al contrario, il mancato riconoscimento della maternità da parte dell'uomo può produrre conseguenze catastrofiche, come testimoniato, in ambito mitologico, dalla tragica fine di Arianna narrata da Plutarco nella *Vita di Teseo*. In seguito alla vittoria sul Minotauro, Teseo ed Arianna fuggirono da Creta ma, durante il viaggio di ritorno, a causa di un malore dovuto alla gravidanza la donna venne abbandonata sull'isola di Cipro. Proprio a causa dell'abbandono da parte di Teseo, e nonostante la solidarietà dimostrata dalle donne dell'isola, Arianna cadde vittima di un grave malessere e, nel giro di poco tempo, le sue condizioni si aggravarono a tal punto che ella morì senza neppure essere riuscita a mettere al mondo il proprio figlio.<sup>20</sup> Questo racconto mostra chiaramente come la solitudine di Arianna e la sua condizione di donna abbandonata dal proprio uomo, totalmente in contrasto con le regole sociali, abbiano prodotto uno stato patologico in grado di trasformare la gravidanza in una malattia mortale. Un altro caso emblematico di *maternità violata* è narrato da Nonno di Panopoli, poeta greco vissuto intorno alla prima metà del V secolo a.C. ed autore dei *Dionisiakà*, poema epico in diciotto libri nel quale si narra della spedizione militare di Dioniso in India. Tale vicenda vede protagonista Aura, ninfa del seguito di Artemide: costei, inseguita dal dio invaghitosi di lei, riesce in un primo tempo a sfuggirgli superandolo nella corsa e mettendosi temporaneamente in salvo tra le montagne. Successivamente, tuttavia, per aiutare Dioniso ad unirsi alla fanciulla, Afrodite fa in modo che la giovane sia assalita dalla *μαρία*, venendo in tal modo privata non solo della ragione, ma anche della volontà e della possibilità di difendersi. In seguito allo stupro subito, Aura mette al mondo due figli ma, in preda appunto alla *μαρία* li fa a pezzi, per poi gettarsi ella stessa nel fiume. Si può dunque concludere come nel pensiero mitico e "scientifico" greco, la *maternità*, ritenuta il momento di

---

<sup>20</sup> Plu., *Thes.*, 20, 3,

massimo equilibrio psicofisico per la donna, dovesse comunque sottostare a quelle regole sociali mirate a mantenere inalterata la rigida suddivisione dei ruoli di genere affermando continuamente la supremazia dell'uomo sulla donna.

### 3.2. La Verginità come *Follia*

Abbiamo visto l'importanza fondamentale attribuita al concepimento, alla gravidanza ed al parto all'interno del pensiero ippocratico, in quanto garanti non solo della salute fisica, ma anche della piena realizzazione personale e sociale della donna all'interno della *πόλις*. Al contrario, come rimarcato sia dalla Pedrucci sia da Anna Beltrametti, la condizione della fanciulla vergine era quella più socialmente emarginata e considerata a rischio di follia. Come già detto, infatti, nel pensiero medico Greco il corpo femminile era pensato secondo una costante scansione di *apertura* e *chiusura*, che trovava il suo apice appunto nel momento del concepimento. Al contrario, quando una fanciulla in età da marito ma ancora nubile sperimenta il menarca il sangue, non potendo fuoriuscire, si accumula nel corpo della ragazza, spostandosi verso il cuore ed il diaframma e provocando una sorta di intorpidimento. Il sangue, non riuscendo a defluire, provoca un soffocamento interno che conduce alla *μανία*, che si manifesta con istinti suicidi, spesso per annegamento o salto nel vuoto.<sup>21</sup> Tale legame tra verginità e follia è riscontrabile anche a livello mitologico. Si pensi al caso delle Pretidi, le figlie di Proitos, re di Argo, le quali, rese folli dalla dea Hera per essersi proclamate più belle di lei, iniziarono a vagare per le montagne muggendo come giovenche. Secondo un'altra versione del mito, però, esse sarebbero state rese folli da Dioniso, come ritorsione per essersi

---

<sup>21</sup> Loraux, 1988, pp. 71 -91, Pedrucci, 2015, pp. 75 -76

opposte al suo culto: in entrambe i casi, comunque, le fanciulle sarebbero poi state salvate dall'indovino Melampo e da suo fratello Biante i quali, dopo averle guarite dalla *μανία*, le avrebbero sposate, ottenendo in cambio parti del regno di Tirinto.<sup>22</sup> A tal proposito, è interessante notare come, secondo il mito, la guarigione e la riabilitazione sociale delle Pretidi sarebbero avvenute solo in seguito al matrimonio, allo stesso modo in cui, secondo i medici ippocratici (come affermato nei trattati *De Virginum Morbis* e *De Morbis Mulierum*) l'unico rimedio contro la *μανία* delle fanciulle sarebbero le nozze. Si può facilmente cogliere il forte legame esistente nella Grecia Antica, in particolare nell'Atene del V secolo a.C., tra *medicina, propaganda e racconto mitico*: a tal proposito, Pedrucci sottolinea come tutti e tre mirassero ad un unico scopo, ossia quello di mettere in guardia le donne sulla necessità dell'essere madri, minacciando le ribelli con la prospettiva di mali terribili e facendo loro credere che il seme maschile fosse la loro unica garanzia di salute, preservando dunque in tal modo sia lo status quo sia la gerarchia dei sessi all'interno della πόλις.<sup>23</sup> Un altro caso emblematico è quello delle Danaidi, la cui storia fu tramandata anche da Eschilo nell'omonima tragedia del 468 a.C., della quale ci sono giunti solo pochi frammenti: secondo il mito, le quarantanove figlie di Danao, re della Libia, costrette a sposare i loro cugini, avrebbero assassinato i mariti durante la prima notte di nozze e, una volta scese nell'Ade, sarebbero state condannate all'*idroforia*, cioè a trasportare acqua in eterno, una pena che, come sottolineato dalla Pedrucci, è stata variamente interpretata, a volte come una libagione alle divinità degli Inferi, a volte come un'offerta ai morti o, ancora, come il trasporto dell'acqua destinata al bagno nuziale, dunque una sorta di metafora del

---

<sup>22</sup> Cfr. *Pretidi*, a cura di L. Rocchetti, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it)> enciclopedia, Pretidi > [http://www.treccani.it/enciclopedia/pretidihttps://www.treccani.it/enciclopedia/pretidi\\_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pretidihttps://www.treccani.it/enciclopedia/pretidi_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/), ultima consultazione il giorno Lunedì 03 -01-2022, ore 16:06

<sup>23</sup> Pedrucci, 2015, p. 76

cerimoniale tipico dell'Atene del V secolo a.C. Come spiegato da Eva Cantarella, infatti, nell'Atene classica di norma la cerimonia nuziale aveva una durata di tre giorni nel corso dei quali, oltre alle offerte agli dèi da parte del padre della sposa e l'offerta, da parte di quest'ultima, dei propri giocattoli ad Artemide, aveva luogo il bagno nuziale.<sup>24</sup> Nel 1985, Giulia Sissa fornisce una chiave di lettura per così dire *ippocratica* del mito delle Danaidi. Come accennato in precedenza, infatti, nel *Corpus Hippocraticum* il corpo femminile viene immaginato in una costante scansione di apertura -chiusura, in particolar modo per quanto riguarda la sua funzione principale, ossia quella riproduttiva, dal momento che, subito dopo il concepimento, la bocca dell'utero si chiude, dando la possibilità ad una nuova vita di iniziare nel ventre materno. Il corpo delle Danaidi, al contrario, è un corpo *inutilmente dischiuso*, in quanto esse, avendo ucciso i mariti durante la prima notte di nozze, hanno disatteso lo scopo principale dell'unione sessuale, ossia la procreazione. Essendo venute meno al loro ruolo di madri e di generatrici di vita, le Danaidi sono dunque condannate, per una sorta di legge del contrappasso, a trasportare in eterno acqua da una brocca forata, simbolo del loro utero, inutilmente dischiuso, e della loro maternità mancata.<sup>25</sup> Anche in questo caso, come nuovamente evidenziato dalla Pedrucci, la salvaguardia dell'ordine sociale all'interno della πόλις consisteva nel sostenere e difendere la presunta dipendenza del genere femminile da quello maschile, facendo credere alle donne che il contatto col seme maschile fosse la loro unica possibilità di preservare la propria salute, mantenendo in tal modo la gerarchia sessuale all'interno del matrimonio e la subordinazione della moglie al marito.

### 3.3. Stereotipi sulla Maternità. *La Madre Eroica*

---

<sup>24</sup> Cantarella, 1981, p.68

<sup>25</sup> Pedrucci, 2015, p.77

Come appena accennato, contrariamente alla visione medica del parto come panacea per tutti i mali femminili, per i filosofi ed i tragici Ateniesi del V secolo la Maternità poteva manifestarsi anche come una forma di follia<sup>26</sup>. Parlando più propriamente delle rappresentazioni della *maternità* nell'epica greca e nel teatro Ateniese possiamo rilevare come fossero diffusi e ben delineati tre stereotipi fondamentali, ossia quello della *madre eroica*, della *mater luctuosa* (*madre in lutto*) o ἄπαις e, infine, quello della *mater terribilis*, categoria nella quale, come si vedrà meglio in seguito, oltre a Medea, rientrano altre figure di *madri figlicide*. Nel teatro Ateniese del V secolo, infatti, si stabilisce forse per la prima volta una similitudine tra la guerra ed i dolori del parto, come chiaramente esplicitato nei seguenti versi della *Medea* di Euripide, provenienti dal celeberrimo discorso pronunciato dalla protagonista alle donne di Corinto allo scopo di accattivarsi la loro simpatia e solidarietà in vista della vendetta contro i propri nemici, Giasone *in primis*. Medea lamenta l'infelice condizione delle donne Greche (in particolare Ateniesi), mettendo polemicamente a confronto i rischi corsi dall'uomo in guerra con i rischi del parto:

λέγουσι δ' ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον βίον  
 ζῶμεν κατ' οἴκους, οἱ δὲ μάρονται δορί·  
 κακῶς φρονοῦντες· ὡς τρις ἄν παρ' ἀσπίδα  
 στήναι θέλοιμ' ἄν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ.<sup>27</sup>

Il legame tra *parto* e *sofferenza* è stato dettagliatamente analizzato dalla studiosa francese Nicole Loraux in un celebre saggio del 1991, nel quale la studiosa

---

<sup>26</sup> Pedrucci, 2015, p.81

<sup>27</sup> Eur., *Med.*, vv. 248 -251, *E dicono di noi che viviamo in casa una vita senza pericolo, mentre loro Combattono in guerra, ma ragionano male. Giacché preferirei stare tre volte presso lo scudo che Partorire una volta sola.*

prende in esame il lessico greco indicante la *sofferenza*. La Loraux si sofferma su due termini specifici, ossia ὠδὶς e πόνος: il primo, come spiegato anche dalla Pedrucci, indicando un *dolore vivo, lancinante, che dilania*, si ricollega al campo semantico del parto e, come facilmente intuibile, è tipicamente femminile, dal momento che *rende la sofferenza della donna presente fin nel figlio*<sup>28</sup>, mettendo cioè in evidenza non solo la *fisicità* del legame tra madre e figlio, ma anche il *dolore* insito nella maternità: esso, tuttavia, indicava anche i dolori lancinanti degli eroi morenti nel teatro sofocleo. Per quanto riguarda πόνος, invece, esso era un termine tipicamente maschile, poiché indicava le fatiche che il maschio doveva saper sopportare per poter essere uomo: tale termine, infatti, in Omero si riferiva alle sofferenze dei guerrieri Achei, impegnati in una guerra decennale, nonché ai tormenti dell'uomo esiodeo, separato per sempre dagli dèi e condannato alla dura vita del contadino. Durante l'Età Classica, poi, tale termine passò ad indicare, per estensione, sia le fatiche dell'eroe mitologico, sia in particolare le prove sostenute da quella che la Loraux definisce la *città-eroe*, ossia Atene, durante la Guerra del Peloponneso, come emerge chiaramente dall'*Epitafio* per i caduti del primo anno di guerra, messo in bocca a Pericle da Tucidide.<sup>29</sup> Come detto in precedenza, benché i medici ippocratici concepissero la gravidanza ed il parto come i due momenti di massimo equilibrio psicofisico per la donna, essi ne riconoscevano anche i rischi, motivo per cui il termine πόνος ricorre anche all'interno del *Corpus*: oltre alle fatiche maschili, infatti, esso indica anche i dolori del parto e del travaglio.<sup>30</sup> Si intuisce dunque chiaramente come il parto, sofferenza femminile per eccellenza, mettesse la donna quasi sullo stesso piano degli eroi dell'epica, nonché degli opliti.

---

<sup>28</sup> Loraux, 1991b., p. 16,  
in Pedrucci, 2015, p.82

<sup>29</sup> Loraux, 1991b, p. 12,  
Thuc., II, 38, 1,  
in Pedrucci, 2015, p.82

<sup>30</sup> Loraux, 1991b, pp. 31 -47

L'immagine del parto come forma di guerra femminile viene efficacemente ripresa dallo studioso francese Jean - Pierre Vernant.<sup>31</sup> Secondo Vernant, il parto introduce un momento di *animalità* non solo nella vita della giovane sposa, ma addirittura all'interno dell'istituzione stessa del matrimonio. Attraverso la procreazione, infatti, i due coniugi danno vita ad un essere simile ad un *animaletto* la cui esistenza, almeno nei primi anni di vita, è totalmente estranea alle regole sociali: inoltre, diversamente da quello che lo unisce al padre, il legame tra madre e figlio non è *sociale*, ma *naturale*. Nel momento del parto, dunque, la donna si ritrova sola a fronteggiare un momento di crisi improvvisa e lancinante, che la distrugge dall'interno: una prova fatta di urla, delirio e dolore, il cui esito può essere tanto la morte causata dalle frecce di Artemide, quanto l'ingresso nel novero delle *madri di famiglia*<sup>32</sup>: a tal proposito, è interessante notare come, nel pensiero Greco, il momento di passaggio dallo stato di *παρθένος* a quello di donna non fosse rappresentato dal primo rapporto sessuale, ma proprio dal *parto*, momento in cui il bambino si apre una via d'uscita dall'utero della madre verso il mondo esterno.<sup>33</sup> Concludendo, si può dunque affermare che, nella cultura Greca, la *maternità* ed il *dolore* sia fisico sia morale fossero per così dire due facce della stessa medaglia e, secondo le parole della Pedrucci, "il dolore fisico della madre, in particolare il dolore del parto, fosse connotato come un qualcosa di doveroso, ma estremamente positivo. Ai limiti dell'eroico, appunto."<sup>34</sup>

#### 3.4. La Madre in Lutto od ἄπαις

---

<sup>31</sup> Vernant, *La Morte Negli Occhi*, 1987

<sup>32</sup> Vernant, 1987, pp. 28 e segg., in Pedrucci, 2015, p. 85.

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> Pedrucci, 2015, p. 83

Come evidenziato sia dalla Loraux che dalla Pedrucci, dunque, nella cultura Greca la *maternità* ed il *dolore* sono strettamente collegati, appunto due facce della stessa medaglia. Nel teatro Ateniese del V secolo, tuttavia, oltre al dolore fisico viene messo in evidenza anche il dolore morale legato alla *maternità*. Il dolore delle madri delle tragedie scaturisce dalla loro disgrazia più grande, ossia quella di essere ἄπαις, ossia senza figli. Tale termine, come spiegato dalla Pedrucci, indicava tre categorie di donne, ossia le donne sterili, le donne che hanno perso il figlio e, infine, quelle che a causa dell'età avanzata venivano etichettate come "vuote".<sup>35</sup> La Maternità, nella cultura Greca era vista come la più grande o, per meglio dire, l'unica garanzia di felicità per la donna. Un chiaro esempio di quanto appena affermato è rappresentato dal personaggio di Creusa, principessa Ateniese protagonista femminile dello *Ione*, tragedia di Euripide insolitamente a lieto fine, rappresentata ad Atene tra il 413 ed il 410 a.C.: in seguito ad uno stupro subito per opera di Apollo, Creusa è costretta ad abbandonare in una grotta il bambino frutto di quella violenza, il quale viene raccolto dalla Pizia, che gli impone il nome di Ione e lo porta presso il Santuario del dio a Delfi, dove il ragazzo, una volta cresciuto, entrerà al servizio del Lossia. Anni dopo, Creusa è sposata con Xuto, re di Atene: i due, non riuscendo ad avere figli, per conoscere le ragioni della loro sterilità si recano appunto al Santuario di Delfi, luogo nel quale avviene il primo, inconsapevole incontro tra la regina ed il giovane. Xuto, il quale in precedenza aveva ricevuto dalla Pizia il responso secondo cui la prima persona che avrebbe incontrato all'uscita dal santuario sarebbe stato suo figlio, imbattutosi proprio in Ione e credendolo frutto di una sua passata relazione extraconiugale, convince il ragazzo a seguirlo ad Atene. Tuttavia Creusa, desiderosa di vedere un proprio figlio sul trono e, soprattutto, temendo di essere abbandonata dal marito, decide di ricorrere all'arma femminile per eccellenza, i φάρμακα, ossia i veleni, allo

---

<sup>35</sup> Pedrucci, 2015, p.83

scopo di eliminare Xuto ed il giovane Ione: tale piano viene sventato *in extremis* dalla Pizia, permettendo così l'agnizione tra madre e figlio e, nel finale del dramma, la dea Atena *ex machina* ordina di lasciar credere a Xuto quello che vuole. Come detto, dopo lo stupro di Apollo, Creusa è costretta ad esporre il bambino frutto di questa violenza e, durante gli anni di matrimonio con Xuto, non riesce a rimanere incinta: proprio per questi motivi, dunque, ella rientra nel novero delle *madri in lutto*, ἄπαιδες, almeno per buona parte della tragedia. Come sottolineato dalla Pedrucci, è solamente nel finale del dramma, grazie all'agnizione ed al conseguente ricongiungimento con il figlio Ione, che Creusa verrà riabilitata, passando dalla condizione di ἄπαις ad εὖπαις, ossia letteralmente *felice nel figlio*, rimarcando ancora una volta quanto stretto fosse, nel pensiero Greco, il legame tra *maternità* e *felicità*. Diversamente da quello delle madri, infatti, il destino delle donne ἄπαιδες, di coloro che convivono con un figlio portato in casa dal marito, è segnato dall'infelicità, dall'inesorabile invecchiamento e dalla perdita delle amorevoli attenzioni dello sposo.<sup>36</sup> Per quanto concerne le *non - madri*, le ἄπαιδες, Giulia Pedrucci sottolinea come, nella cultura Greca, il massimo esempio in tal senso fosse rappresentato dalle *donne sterili*: ἄπαιδεία è infatti, per l'appunto, sterilità. Tuttavia, come detto, il termine ἄπαις, oltre a designare le donne affette da sterilità, indica anche un altro tipo di figura femminile, ossia la cosiddetta *mater luctuosa*, ossia una madre per così dire *orfana* del proprio figlio. Come giustamente affermato dalla studiosa francese Nicole Loraux, fin dall'*Iliade* il *paradigma della maternità in lutto*<sup>37</sup> è sicuramente Ecuba, l'anziana moglie di Priamo, nonché madre del glorioso Ettore. Per quanto riguarda la scena teatrale Ateniese del V secolo a.C., il personaggio è al centro di due grandi tragedie euripidee, le *Troiane* e l'*Ecuba*. La prima, rappresentata ad Atene nel 415 a.C., durante la Guerra del Peloponneso ed ispirata all'Ἰλίου πέρσις, poema epico risalente al VII secolo

---

<sup>36</sup> Pedrucci, 2015, p. 83

<sup>37</sup> Loraux, 1991, p.41

a.C. ed attribuito ad Arctino di Mileto, portava sulla scena lo strazio e la disperazione delle donne Troiane: prigioniere dei Greci dopo la distruzione della città, esse avevano perso i mariti in battaglia e, cosa ancora più atroce, avevano visto morire i loro figli, fatti a pezzi dai soldati o gettati dalle mura di Troia, proprio come nel caso di Astianatte, il figlioletto di Ettore ed Andromaca, scagliato dalle mura della città per mano di Neottolemo, figlio di Achille. Così come nella tragedia che porta il suo nome, anche nelle *Troiane* Ecuba rappresenta, secondo le parole della Pedrucci, *l'icona teatrale della regina - schiava, la vecchia lacera, sfinita regina luttuosa, distesa a terra come una madre in travaglio, o come una morta*. A tal proposito, è utile sottolineare come, benché in parte simile a quella delle altre protagoniste femminili di tale dramma, la sorte di Ecuba fosse ancora peggiore di quella delle altre troiane in quanto privata non solo della propria patria, ma soprattutto del proprio status di *Regina madre* e di *madre regale*, come giustamente osservato dalla Pedrucci e come traspare nei versi di seguito riportati:

EKABH

ἄνα, δύσδαιμον, πεδόθεν κεφαλή·

ἐπάειρε δέσσην· οὐκέτι Τροία

τάδε καὶ βασιλῆς ἔσμεν Τροίας.<sup>38</sup>

Ed ancora:

---

<sup>38</sup> Eur., *Troad.*, vv. 98 -100,

ECUBA:

*Sollevati dal suolo, o infelice mia testa,  
solleva il collo; tutto questo non è più Troia  
né noi siamo più sovrani di Troia.*

αἰαῖ αἰαῖ.

τί γὰρ οὐ πάρα μοι μελέα στενάχανειν,

ἦ πατρὶς ἔρρεα καὶ τέκνα καὶ πόσις;<sup>39</sup>

A causa della partenza di Andromaca per la Grecia, inoltre, sarà proprio l'anziana Ecuba ad emettere lo straziante lamento funebre sul cadavere del piccolo Astianatte, ucciso dai Greci, "lei, che è madre di suo padre, ma che per il bambino non aveva altro nome che quello di madre"<sup>40</sup>:

δύστηνε, κρατὸς ὡς σ' ἔκειρεν ἄθλιός

τείχη πατρῶα, Λοξίου πυργώματα,

ὄν πόλλ' ἐκήπευσ', ἠ τεκοῦσα βόστρουχου

φιλήμασιν τ' ἔδωκεν, ἔνθεν ἐγκελᾶ

ὄστεών ῥαγέντων φόνος ἴν' αἰσχροῖα μὴ λέγω.

ᾧ χεῖρες, ὡς εἰκοῦς μὲν ἠδείας πατρὸς

κέκτησθ', ἐν ἄρθροις δ' ἔκλυτοι πρόσκεισθέ μοι,

ᾧ πολλά κὸμπους ἐκβαλὸν φίλον στόμα,

ὄλωλας, ἐψεύσω μ', ὅτ' ἐσπίπτων πέπλους·

ὦ μῆτερ, ἠΐδ' ἡ πόλυν σοι βοστρώχων

---

<sup>39</sup> Vv. 105 -107

*Ahi, ahi.*

*Cosa c'è che non debba piangere, io sventurata,  
cui la patria è perita e i figli e lo sposo?*

<sup>40</sup> Pedrucci, 2015, p. 84

πλόκαμον κεροῦμαι, πρὸς τάφον θ' ὀμηλίκων  
 κόμους ἀπάξω, φίλα διδοὺς προσφθέγματα.  
 σὺ δ' οὐκ' ἔμ', ἀλλ' ἐγὼ σὲ νεώτερον,  
 γραῦς ἄπολις ἄτεκνος, ἄθλιον θάπτω νεκθόν.<sup>41</sup>

Anche il Coro delle *Troiane* si rivolge all'anziana sovrana utilizzando lo stesso appellativo, *madre*, esortandola a piangere e ad emettere il lamento funebre:

ΧΟ.

αἰαῖ αἰαῖ· πικρὸν ὄδρυμα...

γαῖά σ' ὦ τέκνον δέξεται.

στέναζε, μάτερ.

ΕΚ. αἰαῖ.

ΧΟ. νεκρῶν ἱακχον.

---

<sup>41</sup> Vv. 1173 -1186,

*Infelice, come miseramente le mura dei padri, la cinta turrata del Lossia, hanno reciso dal Tuo capo i riccioli, che tua madre tanto ha curato e baciato; quel capo da cui, spezzate le ossa, gorgoglia fuori il sangue: ma non voglio continuare a dire cose brutte.*

*O mani, che dolce somiglianza avete con quelle del padre, e dissolte nelle giunture giacete davanti a me.*

*O cara bocca, che spesso pronunciavi vanterie, sei finita, mi mentisti quando gettandoti nelle Mie vesti dicevi:*

*“Madre, certo per te una folta ciocca dei riccioli mi reciderò, e alla tua tomba condurrò Il corteo dei miei compagni, dandoti il caro saluto”.*

*Ma non tu seppellisci me, ma io, vecchia senza più patria, senza più figli, seppellisco te, più giovane, misero corpo”.*

EK. οἴμοι [μοι].

XO. οἴμοι δῆτα σῶν ἀλάστων κακῶν.<sup>42</sup>

L'anziana regina di Troia è al centro di un'altra grande tragedia euripidea, *l'Ecuba*, rappresentata intorno al 424 a.C. In essa, Euripide porta sulla scena la disperazione di Ecuba in seguito all'unanime decisione degli Achei di placare lo spirito di Achille offrendo in sacrificio sulla tomba dell'eroe la giovane principessa troiana Polissena che, pur gridando la propria disperazione per l'infelice futuro di sua madre, affronta eroicamente la morte, preferendola di gran lunga ad una vita di schiavitù:

Πο.

ὦ δεινὰ παθοῦς, ὦ παντλάμων,

ὦ δυστάνου, μᾶτερ, βιοτᾶς,

οἴαν οἴαν αὖ σοι λώβαν

ἐχθίσταν ἀρρήταν τ'

ὦρσέν τις δαίμων.

οὐκέτι σοι παῖς ἄδ' οὐκέτι δῆ

---

<sup>42</sup> Vv. 1226 -1231

CORO:

*Ahi, ahì, amaro pianto,  
te, o figlio, la terra accoglierà  
Gemi, o madre.*

ECUBA: *Ahi, ahì.*

CORO: *Il canto dei morti.*

ECUBA: *Ohimè*

CORO: *Ohimè, dunque, insopportabili tuoi mali.*

γήραι δειλαία δειλαίωι

συνδουλεύσω.

σκύμνον γάρ μ' ὥστ' οὐριθρέπταν

μόσχον δειλαία δειλαίαν

ἔσόψηι.

χειρὸς ἀναρπαστὰν

σᾶς ἄπο λαιμότομόν θ' Αἶδαι

γᾶς ὑποπεμπομέναν σκότον, ἔνθα νεκρῶν μέτα

τάλαινα κείσομαι.

[καί σοῦ μέν, μᾶτερ, δυστάνου

κλαίω πανδύροτις θρήνοις,

τὸν ἐμὸν δὲ βίον λώβαν λύμαν τ'

οὐ μετακλαίομαι, ἀλλὰ θανεῖν μοι

ξυντυχία κρείσσων ἐκύρησεν]<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Eur., *Hec.*, vv. 197 -215,

POLISSENA:

*Tremendi i tuoi dolori,*

*di tutto hai dovuto sopportare.*

*Madre, quanto è infelice la tua vita.*

*Quale sconcio, indicibile e odioso,*

*un qualche dio ti ha mandato.*

*Io, questa tua figlia infelice,*

*nella tua infelice vecchiaia,*

*non dividerò più con te il destino di schiava, non più.*

*Come un cucciolo nutrito sui monti,*

*un vitellino infelice, tu infelice*

*mi vedrai, strappata dalla tua mano,*

*mandata sottoterra con la gola tagliata, nel buio dell' Ade,*

*dove tra i morti giacerò sventurata.*

*[Per te infelice io piango,*

*con lamenti pieni di gemiti, madre,*

*non piango la mia vita,*

*la vergogna e la sozzura.*

*La sorte migliore per me è morire.]*

Oltre alla disperazione per la sorte di Polissena, la tragedia di Euripide narra la terribile vendetta dell'anziana Ecuba nei confronti di Polimestore, re di Tracia ed ex alleato dei Troiani, reo di aver assassinato a tradimento il giovane Polidoro, ultimogenito di Priamo ed Ecuba, affidatogli dagli anziani sovrani allo scopo di proteggerlo dalla guerra:

ἕως μὲν οὖν γῆς ὄρθ' ἔκειν ὀρίσματα  
 πύργοι τ' ἄθραυστοι Τρωϊκῆς ἦσαν χθονὸς  
 Ἐκτωρ τ' ἀδελφὸς οὐμὸς εὐτύχει δορί,  
 καλῶς παρ' ἀνδρὶ Θρηκὶ πατρῷϊ τάλαι·  
 ἐπεὶ δὲ Τροία θ' Ἐκτορὸς τ' ἀπόλλυται  
 ψυχὴ πατρῷα θ' ἐστία κατεσκάφη  
 αὐτὸς τε βωμῷ πρὸς θεοδμήτῳ πίτνει  
 σφαγεὶς Ἀχιλλεῶς παιδὸς ἐκ μαιφόνου,  
 κτείνει με χρυσοῦ τὸν ταλαίπωρον χάριν  
 ξένος πατρῷος καὶ κτανῶν ἐς οἶδμ' ἄλως  
 μεθῆχ', ἴν' αὐτὸς χρυσὸν ἐν δόμοις ἔχη.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Vv. 16 -27

*Finché i confini della nostra terra rimasero in piedi,  
 finché alle torri della terra di Troia fu risparmiato l'incendio,  
 ed Ettore mio fratello ebbe fortuna in battaglia, crescevo  
 florido presso l'alleato trace di mio padre, come un giovane  
 germoglio che lui nutriva - io sventurato.*

Fin dall'*Iliade*, emerge chiaramente un'altra figura paradigmatica delle madri ἄπαιδες, in quanto private dei figli, ossia Andromaca, vedova di Ettore e madre del piccolo Astianatte, condannato da Odisseo ad essere scagliato dalle mura di Troia. Il dolore e la disperazione di Andromaca emergono in tutta la loro potenza nelle strazianti parole d'addio con le quali, nelle *Troiane* di Euripide, ella si rivolge al figlioletto subito prima che le venga strappato dalle braccia per essere condotto a morire:

ὦ λέκτρα τὰμὰ δυσυχῆ τε καί γάμοι,  
οἷς ἦλθον ἐς μέλαθρον Ἴκτορός ποτε,  
οὐ σφάγιον υἷον Δαναΐδας τέξουσ' ἐμόν,  
ἀλλ' ὡς τύραννον Ἀσιάδος πολυσπόρου.  
ὦ παῖ, δακρῦεις· αἰσθάνη κακῶν σέθεν;  
τί μου δέδραξαι χερσὶ κἀντέχη πέπλων,  
νεοσσός ὡσεὶ πτέρυγας ἐσπίτνων ἐμάς;  
οὐκ εἶσιν Ἴκτωρ κλεινὸν ἀρπάσας δόρου  
γῆς ἐξανελθῶν σοὶ φέρων σωτηρίαν,  
οὐ συγγένεια πατρός, οὐχ ἰσχὺς Φρυγῶν·

---

*Ma quando Troia e l'anima di Ettore furono distrutte,  
quando fu abbattuto il sacro focolare paterno,  
e mio padre stesso cadde sull'altare costruito dagli dèi,  
ammazzato dal figlio di Achille, l'impuro assassino,  
allora lui, l'alleato di mio padre, mi uccise per l'oro,  
me sventurato; e dopo avermi ucciso, mi gettò nei flutti  
del mare, per tenere il mio oro per sé,  
nel suo palazzo.*

λυγρόν δὲ πήδημ' ἔς τράχηλον ὑψόθεν  
 πεσῶν ἀνοίκτως, πνεῦμ' ἀπορρήξεις σέθεν.  
 ὦ νέον ὑπαγκάλισμα μητρὶ φίλτατον,  
 ὦ χρωτὸς ἠδὺ πνεῦμα· διὰ κενῆς ἄρα  
 ἐν σπαργάνοις σε μαστὸς ἐξέθεψ' ὄδε,  
 μάτην δ' ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθη πόνους.  
 νῦν - οὔποτ' αὔθις- μητέρ' ἀσπάζου σέθεν,  
 πθόσπιτνε τὴν τεκοῦσαν, ἀμφὶ δ' ὠλένας,  
 ἔλισσ' ἐμοῖς νώτοισι καὶ στόμ' ἄρμοσον.<sup>45</sup>

Da quanto detto fin qui e dai passi sopra riportati emerge chiaramente un aspetto fondamentale, ampiamente discusso ed approfondito sia dalla Loraux sia dalla Pedrucci ossia il fatto che, in Grecia, il lutto rientrasse a pieno diritto nella categoria “cose di donne” o, più precisamente, “cose di madri”<sup>46</sup>. A livello sociale, infatti, fin dai poemi omerici, l’esternazione del lutto da parte della madre ἄπαις in quanto privata del figlio, è ciò che costituisce il segnale del lutto sociale.<sup>47</sup> Secondo le due studiose, dunque, la madre è colei che chiude le

<sup>45</sup> Eur., *Troad.*, vv. 745 -763,

*O mio letto sfortunato e sfortunate nozze, per le quali venni un tempo nella casa di Ettore,  
 per generarvi mio figlio non come vittima per i Danaï, ma come sovrano dell'Asia molto  
 feconda. O figlio, tu piangi. Ti accorgi dei tuoi mali?  
 Perché mi hai afferrato con le mani e ti tieni stretto alle mie vesti, come un uccellino rannicchiandoti  
 sotto le mie ali?  
 Non verrà Ettore afferrando la sua gloriosa lancia, né uscirà dalla terra a portarti salvezza,  
 né verrà la parentela del padre, né la forza dei Frigi.  
 Con un balzo funesto precipitando a capofitto dall'alto spietatamente, spezzerai il tuo soffio di vita.  
 O fresco abbraccio assai caro alla madre, o dolce respiro della pelle.  
 Inutilmente dunque in fasce ti nutrì questo seno, invano mi affaticavo e mi consumai nella fatica.  
 Ora - un'altra volta, mai più- saluta tua madre, stringiti a ci ti ha generato,  
 avvolgi le braccia intorno alle mie spalle e accosta la tua bocca.*

<sup>46</sup> Pedrucci, 2015, p. 84

<sup>47</sup> Loraux, 1991, p. 37

palpebre al figlio morto e soprattutto, colei che, prima della cerimonia funebre, nel corso della quale il dolore verrà controllato ritualmente, per prima ha emesso lo straziante lamento alla vista del cadavere del figlio, momento che, come facilmente intuibile, rappresenta il momento di massimo πάθος.<sup>48</sup> Oltre a ciò, un'ulteriore fonte di dolore per la *mater luctuosa* è sicuramente rappresentata dal ricordo dell'*intimità dei corpi* con il proprio bambino, aspetto che rende la maternità una questione prettamente fisica e corporale. Tale ricordo è presente anche nel passo tratto dalla *Medea* di Euripide, nel quale la protagonista, dopo aver provocato l'atroce morte di Creonte, sovrano di Corinto, e di sua figlia Glauce ed ormai prossima all'infanticidio, vede per l'ultima volta lo sguardo ed il sorriso fiducioso dei propri figli e, momentaneamente vinta dall'istinto materno abbandona, seppur solo per un brevissimo tempo, i propri propositi di vendetta:

φεῦ φεῦ· τί προσδέρκεσθέ μ' ὄμμασιν, τέκνα;

τί προσγελάτε τόν πανύστατον γέλων;

αἰαῖ· τί δράσω; καρδία γὰρ οἴχεται,

γυναῖκες, ὄμμα φαιδρὸν ὡς εἶδον τέκνων·

οὐκ ἄν δυναίμην· χαιρέτω βουλευματα

τά πρόσθεν· ἄξω παῖδας ἐκ γαίας ἐμούς.

τί δεῖ με πατέρα τῶνδε τοῖς τούτων κακοῖς

λυποῦσαν αὐτήν δις τόσα κτᾶσθαι κακά·

οὐ δῆτ' ἔγωγε· χαιρέτω βουλευματα.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Pedrucci, 2015, p. 84

<sup>49</sup> Eur., *Med.*, vv. 1040 -1048

*Ahi, ahi! Perché mi guardate con quegli occhi, o figli?*

In seguito, temendo di suscitare il γέλως, ossia lo scherno dei propri nemici, Medea decide di mettere in atto il crimine più innaturale e mostruoso che una madre possa compiere, ossia uccidere i propri figli per annientare completamente la speranza del proprio ex marito, Giasone. Subito prima dell'infanticidio, tuttavia, la donna sente su di sé la dolcezza dell'abbraccio dei bambini, la morbidezza della loro pelle e la soavità del loro respiro e, sopraffatta dal dolore, li fa allontanare disperata:

ὦ φιλότατη χεῖρ, φίλτατον δέ μοι στόμα  
καὶ σχῆμα καὶ πρόσωπον εὐγενές τέκνων.  
εὐδαίμονοιτον, ἀλλ' ἐκεῖ· τὰ δ' ἐνθάδε  
πατὴρ ἀφείλετ'· ὦ γλυκεῖα προσβολή,  
ὦ μαλθακὸς χρῶς πνεῦμά θ' ἡδιστον τέκνων.  
χωρεῖτε χωρεῖτ'· οὐκετ' εἰμὶ προσβλέπειν  
οἷά τε πρὸς ὑμᾶς, ἀλλᾶ νικῶμαι κακοῖς.<sup>50</sup>

---

*Perché sorridete l'estremo sorriso?  
Ahi, che devo fare?  
Il cuore mi è venuto meno, o donne, quando ho visto lo sguardo lucente delle mie creature.  
Non potrei; addio propositi di prima.  
Condurrò fuori da questa terra i miei bambini.  
Perché mai, per affliggere il padre coi mali di questi, devo procurare a me stessa  
Sofferenze due volte più grandi? Non io certo! Addio propositi.*

<sup>50</sup> Vv. 1071 -1077. *O mano carissima, o bocca a me carissima e figura e volto nobile dei miei figli, possiate essere felici, ma lì.  
Le cose di qui ve le ha tolte vostro padre.  
O dolce contatto, o tenera pelle e dolcissimo respiro dei figli!  
Andate, andate!  
Non sono più capace di volgere lo sguardo verso di voi, ma vengo sopraffatta dai mali.*

Come facilmente intuibile, dunque, tale legame tra *maternità* e *fisicità* contribuisce a connotare positivamente le donne, in quanto fa di quella femminile *una razza che ama i propri figli*<sup>51</sup>. A tal proposito, la Loraux mette in evidenza i termini utilizzati dalle eroine tragiche Ateniesi del V secolo a. C. per indicare la prole: esse indicavano i figli maschi con il termine *λοχεῦμα*, ossia *frutto del parto*, mentre per le femmine veniva adoperata la parola *δίς*, *travaglio*. Quest'ultimo termine, in particolare, viene adoperato dalla μήτηρ ἀμῆτορ per eccellenza della tragedia, ossia Clitennestra, sposa infedele di Agamennone la quale, nell'omonima tragedia di Eschilo, rinfacciando al marito l'uccisione della figlia Ifigenia, da costui sacrificata allo scopo di placare l'ira di Artemide e permettere la partenza della flotta Achea alla volta di Troia, si riferisce alla fanciulla adoperando il termine *ώδίνα*, *dolore del parto*. Come efficacemente evidenziato dalla studiosa francese, con tale termine Clitennestra sottolinea in maniera indelebile il proprio dolore per la perdita dell'amata figlia, da lei percepita "come una vita appena staccata dal suo corpo e di cui la madre sente ancor più il laceramento ultimo della perdita in un istante di funesta ripetizione. Come se, fin quando sua figlia viveva, Clitennestra non avesse mai smesso di procrearla in un interminabile parto".<sup>52</sup> Un altro chiaro esempio tragico dell'indissolubile legame tra *madre* e *figlia* è, ancora una volta, chiaramente ravvisabile nella figura di Ecuba, "paradigma della madre in lutto"<sup>53</sup> la quale, nell'omonima tragedia di Euripide, supplica inutilmente Odisseo di risparmiare la vita a sua figlia Polissena, affermando che *ella è la sua città*:

ταύτηι γέγηθα κάπιλήθομαι κακῶν·

<sup>51</sup> Loraux, 1991, p.40, Pedrucci, 2015, p. 85

<sup>52</sup> Loraux, 1991, pp. 40 -41, Pedrucci, 2015, pp. 86 -87

<sup>53</sup> Loraux, 1991, p.41

πόλις, τιθήνη, βάκτρων, ἡγεμῶν ὁδοῦ.<sup>54</sup>

In tale affermazione, come giustamente evidenziato dalla Pedrucci, viene messo in risalto il paradosso insito in quella che la Loraux definisce *l'ideologia civica della maternità*, delineatasi nell'Atene del V secolo più che in ogni altra πόλις della Grecia.

Nell'offrire i loro figli alla comunità, le madri sono positivamente connotate come εὐπαιδες, felici e gloriose: allo stesso tempo, però, il fatto di essere private della prole le relega nella categoria delle ἄπαιδες, infelici *non - madri*. In seguito all'eroica morte di Polissena, dunque, Ecuba è al contempo sia la più εὐπαις che la più ἄπαις delle madri, come ella stessa viene definita nell'omonima tragedia:

τοιᾶδ' ἀμφὶ σῆς λέγων

παιδὸς θανούσης εὐκτενωτάτην τέ σε

πασῶν γυναικῶν δυστυχεστάτην θ' ὀρῶ.<sup>55</sup>

Una chiara inversione dei ruoli tra madre e figlia è presente con particolare veemenza nelle ultime parole di Polissena la quale, subito prima di essere

---

<sup>54</sup> Eur., *Hec.*, vv. 279 -281,  
*Lei è la mia gioia, il mio oblio dei dolori,  
 la mia consolazione in cambio di così tanto;  
 lei è per me città, bastone, nutrice,  
 guida della strada.*

<sup>55</sup> Vv. 580 -582.  
*Questo è ciò che posso dirti di tua figlia e di come morì.  
 Vedo che ti è toccata, più che ad ogni altra donna,  
 la prole più nobile e la sorte più crudele.*

condotta alla morte, si rivolge all'anziana madre ricordandole i suoi doveri regali:

Πο· μῆτερ, πιθοῦ μοι· [καὶ σύ, παῖ Λαερτίου,  
 χάλα τοκεῦσιν εἰκότως θυμουμένοις,  
 οὐ τ', ᾧ τάλαινα] τοῖς κρατοῦσι μὴ μάχου.  
 βούληι πεσεῖν πρὸς οὐδας ἐλκῶσαι τε σὸν  
 γέροντα χρῶτα πρὸς βίαν ὠθουμένη  
 ἀσχημονῆσαί τ' ἐκ νέου βραχίονος  
 σπασθεῖσ', ἃ πείση; μὴ σύ γ'· οὐ γὰρ ἄξιον.<sup>56</sup>

Emerge chiaramente dunque, come *maternità* e *dolore* siano fortemente interconnessi, per così dire due facce della stessa medaglia: nel teatro Ateniese del V secolo “parto, dolore e maternità funzionano come un trinomio inseparabile”<sup>57</sup>.

### 3.5. La *Mater Terribilis*

---

<sup>56</sup> Vv. 402-408.

POLISSENA:

*Madre, obbediscimi: [e tu, figlio di Laerte,  
 non essere duro con una madre che ha buone ragioni  
 per essere piena di furore. E tu, misera] non lottare  
 con chi ha il potere.*

*Vuoi cadere per terra, vuoi rigare di ferite il tuo  
 Corpo di vecchia mentre ti trascinano a forza?  
 Vuoi perdere la tua dignità trascinato da un braccio giovanilmente vigoroso?  
 E' questo quello che ti faranno soffrire.  
 No, non tu, è indegno.*

<sup>57</sup> Pedrucci, 2015, p.87

Di tutte le rappresentazioni della maternità presenti nella cultura Greca, quella sicuramente più inquietante e destabilizzante è la cosiddetta *Mater Terribilis* o *madre cagna*. Con tale termine, la Pedrucci indica quelle eroine tragiche che, non ottenendo alcun risarcimento per la perdita del figlio se non l'atroce visione del suo cadavere, trasformano il dolore in rabbia, assassinando a loro volta il colpevole della morte dei figli o, come nel caso di Medea e di altre figure del mito quali ad esempio Procne, arrivando addirittura a compiere l'azione più atroce, disumana e contronatura che un genitore, nella fattispecie una madre, possa commettere, ossia assassinare i propri stessi figli per annientare completamente il loro padre. Tale sottocategoria si inserisce a pieno titolo in quella, più ampia, delle madri ἄπαιδες, per due ragioni: da un lato, infatti, le *mater terribiles* sono donne di mezza età, dunque non più fertili. In secondo luogo, aspetto questo ancora più importante, vi è un'opposizione insanabile tra la figura della madre come *generatrice di vita* e quella, decisamente contronatura, della madre assassina, dunque *generatrice di morte*. Per quel che concerne le cosiddette παιδοκτόνος, ossia le *madri figlicide*, è opportuno sottolineare come queste figure di madri snaturate uccidano esclusivamente i figli maschi. Come detto in precedenza, infatti, la società Greca era improntata ad un forte androcentrismo, che si rifletteva anche in ambito familiare, nel quale la trasmissione sia del patrimonio economico sia del prestigio sociale della famiglia era patrilineare, con l'ovvia esclusione pressoché totale della donna. Uccidendo i figli maschi, dunque, le eroine tragiche tolgono per sempre al proprio sposo quella tracotante tranquillità derivata dal perpetuarsi del nome e della stirpe paterna attraverso i figli maschi<sup>58</sup>, concetto chiaramente sintetizzato nel seguente passo della *Medea* di Euripide:

---

<sup>58</sup> Loraux, 1991, p.50

οὐτ' ἐξ ἐμοῦ γὰρ παῖδας ὄφεταιί ποτε  
 ζῶντας τὸ λοιπὸν οὔτε τῆς νοζύγου  
 νύμφης τεκνώσει παῖδ', ἐπεὶ κακὴν κακῶς  
 θανεῖν σφ' ἀνάγκη τοῖς ἐμοῖσι φαρμάκοις.<sup>59</sup>

Ed ancora:

ΧΟ. ἀλλὰ κτανεῖν σὸν σπέρμα τολμήσεις, γύναι;  
 ΜΗ. οὔτω γὰρ ἂν μάλιστα δηχθείη πόσις.<sup>60</sup>

Come verrà meglio spiegato in seguito, la mitologia Greca era ricca di figure di *madri assassine*, nonostante l'affermazione, messa in bocca a Giasone nella *Medea* di Euripide, secondo la quale nessuna donna Greca si sarebbe mai spinta a tale livello di atrocità:

τὸν σὸν δ' ἀλάστορ' εἰς ἔμ' ἔσκηψαν θεοί·  
 κτανούσα γὰρ δὴ σὸν κάσιν παρέστιον  
 τὸ καλλίπυρον εἰσέβης Ἀργούς σκάφος.

---

<sup>59</sup> Eur., *Med.*, vv. 803 -806,

*Per l'avvenire non vedrà mai più vivi i figli, che ebbe da me,  
 né dalla novella sposa genererà altra prole, perché ella sciagurata  
 sciaguratamente dovrà morire grazie ai miei veleni.*

<sup>60</sup> Vv. 816-817:

CORO: *Oserai dunque uccidere il tuo seme, o donna?* MEDEA: *E' soprattutto in questo modo che marito sarà morso.*

ἤρξω μὲν ἐκ τοιῶνδε· νυμφευθεῖσα δὲ  
παρ' ἀνδρὶ τῶδε καὶ τεκοῦσά μοι τέκνα,  
εὐνῆς ἕκατι καὶ λέχους σφ' ἀπώλεσας.  
οὐκ ἔστιν ἥτις τοῦτ' ἄν Ἑλληνίς γυνή  
ἔτλη ποθ', ὧν γε πρόσθεν ἠξίουν ἐγώ  
γῆμαι σέ, κῆδος ἐχθρὸν ὀλέθριόν τ' ἐμοί,  
λεάιναν, οὐ γυναιῖκα, τῆς Τυρσηνίδος  
Σκύλλης ἔχουσαν ἀγριωτέραν φύσιν.<sup>61</sup>

Una delle figure più emblematiche e complesse in tal senso è quella di Clitennestra, sposa infedele di Agamennone e madre di Oreste, Elettra ed Ifigenia. Come giustamente affermato dalla Loraux, infatti, benché Clitennestra sia stata sempre classificata come la sposa infedele che assassina il marito con la complicità del giovane amante, ossia Egisto, cugino dell' Atride, essa in realtà incarna la personificazione di quella che i Greci definivano *μηνις*, ossia la collera incontrollabile che spinge alla vendetta contro i propri nemici: "Clitennestra, infatti, ucciderà con le proprie mani il colpevole: lo sposo che non ha saputo essere un padre".<sup>62</sup> Nel novero delle *matres terribiles*. capaci di

---

<sup>61</sup> Vv. 1333 -1343,

*Il tuo dèmon vendicatore gli dei hanno scagliato contro di me.  
Uccidesti tuo fratello presso il focolare e poi ti imbarcasti sulla  
nave Argo dalla bella prora.  
Da tali azioni hai cominciato.  
Poi, sposata con quest' uomo ed avendomi generato dei figli,  
tu a causa del letto e del talamo li hai sterminati.  
Non c'è donna Greca che avrebbe mai tanto osato,  
e a preferenza di esse pensai bene di sposare te,  
connubio per me odioso e funesto, te leonessa,  
non donna, che hai un' indole più selvaggia della tirrenia Scilla.*

<sup>62</sup> Loraux, 1991, p.50

trasformare il dolore per la perdita di un figlio in furia omicida, rientra a buon diritto anche Ecuba. L'anziana donna, ormai ἀπόλις ed ἄπαις, senza più patria né figli, ha già sperimentato un lancinante dolore a causa del sacrificio di Polissena, sgozzata dai Greci allo scopo di placare il fantasma di Achille, tuttavia sarà la vista del cadavere mutilato del suo giovane figlio Polidoro, ucciso e gettato in mare da Polimestore, a farla insorgere ed a condurla sulla strada della vendetta. Ecuba, dopo essersi inutilmente rivolta ad Agamennone per ottenere giustizia, insieme alle altre donne Troiane, ormai schiave degli Achei, convoca nella propria tenda l'ex alleato, col pretesto di rivelargli l'esatta ubicazione del tesoro dei figli di Priamo, per poi accecarlo ed ucciderne i figli, come narrato dallo stesso Polimestore:

καίτ' ἐκ γαληνῶν πῶς δοκεῖς προσφθεγμάτων  
 εὐθύς λαβοῦσαι φάσγαν' ἐκ πέπλων ποθὲν  
 κεντοῦσι παιῖδας, αἱ δὲ πολυπόδων δίκην  
 ξυναρπάσασαι τὰς ἐμὰς εἶχον χέρας  
 καὶ κῶλα· παισὶ δ' ἀρκέσαι χρηίζων ἐμοῖς  
 εἰ μὲν πρόσωπον ἐξανισταίην ἐμόν,  
 κόμης κατεῖχον, εἰ δὲ κινοίην χέρας  
 πλήθει γυναικῶν οὐδὲν ἦντυον τάλας.  
 τὸ λοίσθιον δέ, πῆμα πῆματος πλέον,  
 ἐξειργάσαντο δεῖν'· ἐμῶν γὰρ ὀμμάτων  
 πόρπας λαβοῦσαι τὰς ταλαιπῶρους κόρας  
 κεντοῦσιν αἰμάσσουσιν· εἴτ' ἀνὰ στέγας

φυγάδες ἔβησαν.<sup>63</sup>

La furia dimostrata dall'anziana Ecuba e dalle altre donne Troiane è talmente selvaggia, animalesca e fuori controllo che Polimestore, ormai privo della vista, arriva addirittura ad augurarsi di poterle fare a pezzi e divorare crude le loro carni:

σίγα· κρυπτὰν βάσιν αἰσθάνομαι  
 τάνδε γυναικῶν. πᾶι πόδ' ἐπάϊξας  
 σαρκῶν ὀστέων τ' ἐμπλησθῶ,  
 θοΐναν ἀγρίων θῆρων τιθέμενος,  
 ἀρνύμενος λώβας λύμας τ' ἀντίποιν'  
 ἐμᾶς, ὦ τάλας;<sup>64</sup>

A tal proposito, è interessante notare come, nella tragedia Ateniese del V secolo, fosse frequente l'uso di similitudini animali per indicare le *madri assassine* che

<sup>63</sup> Eur., Hec., vv. 1160 -1172,

*E poi, non lo crederesti, dopo la bonaccia dei saluti da non so dove all'improvviso, da in mezzo ai loro pepli loro prendono le spade, colpiscono i bambini; e delle altre, come polipi, afferrano le mie braccia, le mie gambe, le bloccano: volevo soccorrere i miei figli, ma se alzavo il capo mi trattenevano per i capelli, se invece muovevo le braccia - niente, così tante erano le donne, non ottenevo niente, disgraziato. E alla fine (sofferenza che supera la sofferenza), compiono l'orrore: prendono le fibbie, colpiscono, insanguinano le povere pupille dei miei occhi. Poi fuggono via, per la tenda.*

<sup>64</sup> *Idem*, vv. 1069 -1074

*Ah - silenzio! Le sento, le donne, camminare furtive, qui. Dove devo gettare il mio passo, per riempirmi della loro carne, delle loro ossa, per cibarmi di animali selvaggi, per ottenere una punizione che compensi la mia umiliazione, la mia sofferenza.*

portano a compimento la loro vendetta. Un chiaro esempio di quanto appena affermato è chiaramente riscontrabile, ancora una volta, nell'*Ecuba* euripidea, più precisamente nel dialogo finale tra Ecuba e Polimestore, il quale profetizza la trasformazione dell'anziana donna in *cagna* e la sua morte per annegamento in seguito alla caduta dalla nave che la trasporta in Grecia:

Πο. ἀλλ' οὐ τάχ', ἤνικ' ἄν σε ποντία νοτίς...

Εκ. μῶν ναυστολήσῃ γῆς ὄρους Ἑλληνίδος;

Πο. κρύψῃ μὲν οὖν πεσοῦσα ἐκ καρχησίων.

Εκ. πρὸς τοῦ βιαίων τυγχάνουσιν ἀλμάτων;

Πο. αὐτὴ πρὸς ἴσθον ναὸς ἀμηβήσῃ ποδί.

Εκ. ὑποπτέροις νῶτοισιν ἢ ποίωι τρόπῳ;

Πο. κύων γενήσῃ πύρσ' ἔχουσα δέργματα.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Vv. 1269 -1274

POLIMESTORE:

*Ma non gioirai più tra poco, quando l'acqua del mare...*

ECUBA:

*.....mi porterà ai confini della Grecia, certo.*

POLIMESTORE:

*....no, t'inghiottirà, caduta dal pennone della nave.*

ECUBA:

*E chi mi obbligherà a saltare?*

POLIMESTORE:

*Da te salirai coi tuoi piedi sull'albero della nave.*

ECUBA:

*Mi spunteranno delle ali sulla schiena, o come?*

POLIMESTORE:

*Diventerai una cagna dagli occhi di fuoco.*

E ancora:

Εκ. θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ' ἐνθάδ' ἐκπλήσω φάτιν;

Πο. θανοῦσα· τύμβωι δ' ὄνομα σῶι κεκλήσεται...

Εκ. μορφῆς ἐπαιδὸν μή τι τῆς ἐμῆς ἐρεῖς;

Πο. κυνὸς ταλαίνης σῆμα, ναυτίλοις τέκμαρ.<sup>66</sup>

Come già accennato, oltre a quella delle madri che uccidono gli assassini dei figli, vi è un'altra sottocategoria di Mater Terribiles ancora più inquietante e disturbante, ovvero quella delle παιδοκτόνος ossia le *Madri Figlicide*: oltre a Medea, uno degli esempi mitici più famosi è sicuramente rappresentato dalla figura di Procne, la cui vicenda, nella sua versione *Attica* fu oggetto del *Tereo*, tragedia quasi interamente perduta di Sofocle. Secondo tale versione, la principessa Ateniese, figlia del re Pandione, fu da quest'ultimo concessa in sposa a Tereo, Re di Tracia, come ricompensa per il suo contributo alla vittoria di Atene nella guerra contro Labdaco per il controllo dei confini territoriali. Procne, struggendosi per la lontananza della giovane sorella Filomela, supplica

---

<sup>66</sup> Vv.1270 -1274

ECUBA: *Compirò qui la profezia con la mia morte, oppure*

*Da viva?*

POLIMESTORE: *Da morta; la tua tomba sarà chiamata col nome...*

ECUBA: *Non dirai qualche parola che richiama il mio aspetto?*

POLIMESTORE: .... *"la sepoltura della cagna sventurata", punto di riferimento per i marinai.*

il marito di condurla presso la loro dimora in Tracia tuttavia, sulla via del ritorno, Tereo violenta la fanciulla e, per impedirle di raccontare l'accaduto, le taglia la lingua. Nonostante questo, tuttavia, la giovane trovò il modo di informare ugualmente la sorella di quanto accadutole, tessendo tutta la vicenda su un arazzo: a quel punto le due sorelle, ricongiuntesi, architettano e mettono in atto la loro terribile vendetta nei confronti di Tereo. Dopo aver ucciso il piccolo Iti, figlio di Tereo e Procne, ne smembrano il cadavere, lo mettono a bollire in una pentola e, successivamente, lo servono in pasto all'ignaro sovrano. Resosi conto dell'accaduto, Tereo furibondo prese ad inseguire le due sorelle con l'intento di ucciderle, finché le due donne, disperate, giunte nella città di Daulia in Focide supplicano gli dèi di trasformarle in uccelli: avviene dunque in tal modo un processo di *ornitomorfismo* che coinvolge tutti i protagonisti della vicenda, i quali vengono trasformati rispettivamente in *usignolo* (Procne), in *rondine* (Filomela) in *regolo* (Iti) e, a seconda delle versioni, in *urupa* o *sparviero* (Tereo). La vicenda di Procne era già presente nel repertorio mitico fin dai tempi di Omero, essendo attestata per la prima volta nell'Odissea, durante il dialogo tra Penelope ed Odisseo vestito da mendicante:

ὡς δ' ὅτε Πανδαρέου κόρη, χλωρηῖς ἀηδών,  
καλὸν ἀείδησιν ἔαρος νέον ἰσταμένοιο  
δενδρέων ἐν πετάλοισι καθεζομένη πυκνοῖσιν,  
ἧ τε θαμὰ τρῶπωσα χέει πολυδευκέα φωνήν  
παῖδ' ὀλοφυρομένη Ἴτυλον φίλον, ὃν ποτε χαλκῶ  
κτεῖνε δι' ἀφραδίας, κοῦρον Ζήθιοιο ἀνακτος

ὥς καὶ ἐμοὶ δίχρα θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα.<sup>67</sup>

La versione più antica di tale mito, così come riportata nel passo dell'*Odissea*, vede protagonista una donna, qui denominata *Aedon*. Costei aveva avuto un unico figlio, Itilo e, per tale motivo, nutriva un forte risentimento nei confronti della prolificità della cognata, Chelidon. Per tale motivo, dunque, Aedon, spinta dalla gelosia, progetta di uccidere il figlio maggiore della cognata ma, al momento di compiere il delitto, viene accecata dalla *μανία*, ossia dalla follia dionisiaca, e colpisce senza volerlo il proprio figlio, appunto Itilo. Successivamente, resasi conto del proprio tragico errore e disperata per l'accaduto, Aedon prega gli dèi di essere trasformata in usignolo. Come facilmente osservabile, vi è una sostanziale differenza tra il mito tramandato da Omero e la sua evoluzione più tarda, nel *Tereo* di Sofocle: nella versione più arcaica di tale mito, infatti, benché Aedon fosse senz'ombra di dubbio una *παιδοκτόνος*, sarebbe stata accecata dalla follia e, pertanto, il figlicidio non sarebbe stato un atto deliberato. A partire dal V secolo, invece, la figura di Aedon/Procne assume connotati sinistri ed inquietanti, fino a diventare, al pari di Medea, quella di una figlicida volontaria. Rispetto ad altre vicende mitiche analoghe, vi è tuttavia una differenza sostanziale: nel *Tereo* di Sofocle, infatti, la figura maschile, lungi dall'essere quella di un personaggio debole e per così dire *femminilizzato* - al pari del Giasone di Euripide- si configura invece come una figura decisamente più cupa e sinistra, a sua volta responsabile di orrendi crimini quali lo stupro di una fanciulla innocente, la glossotomia, il tradimento dei legami di *ξενία* e *φιλία*. Come sottolineato da Francois Frontisi Ducroux,

<sup>67</sup> Hom., Od., XIX, vv. 518 -524,

Come la figlia di Pandareo, il verde usignolo soave gorgheggia, al principio di primavera, degli alberi stando tra il denso fogliame; e ogni poco girandosi, versa voce armoniosa, piangendo il figlio, Itilo amato, che un giorno col bronzo uccise, pazza!  
Itilo stirpe del sire Zeto: così pure il mio cuore con moti opposti s'agita di qua e di là.

l'orrendo crimine perpetrato da Procne e Filomela rappresenterebbe, nella propria mostruosità, una naturale rappresaglia femminile nei confronti delle orrende colpe del sovrano Trace, a sua volta macchiatosi di crimini contro la civiltà.<sup>68</sup> Parlando più propriamente del tema del *figlio spezzettato*, è opportuno ricordare che, nei miti Greci, tale terribile sorte sembra una prerogativa esclusiva dei figli maschi: questo non solo perché, come già detto, la trasmissione del patrimonio economico e sociale della famiglia avveniva per via patrilineare, ma anche e soprattutto per via del marcato androcentrismo della cultura Greca, secondo cui l'ideale di perfezione era costituito dal *corpo maschile* forgiato dagli allenamenti atletici. Secondo Ducroux, l'incubo del corpo maschile fatto a pezzi rappresenta il ritorno alla barbarie ed al caos primordiale.<sup>69</sup> Parlando più propriamente dello stereotipo della *Mater Terribilis*, è interessante notare come, nel teatro Ateniese, tali pericolose figure fossero spesso messe in relazione con animali selvaggi, come chiaramente riscontrabile nel passo sotto riportato, tratto dalla *Medea* di Euripide, nel quale la Nutrice paragona la protagonista ad una leonessa:

καίτοι τοκάδος δέσγμα λεαίνης

ἀποταυροῦται ὄμοσίν, ὅταν τις

μῦθον προφέρων πέλας ὄρμηθῆ.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Frontisi - Ducroux, 2004, p.11

<sup>69</sup> *Idem*, p.18

<sup>70</sup> Eur., *Med.*, vv. 187 – 189

*Eppure sguardo di leonessa che ha appena partorito  
Lancia furente contro i servi, quando qualcuno,  
per porgerle una parola, a lei si avvicina.*

Tuttavia, come affermato dalla Pedrucci, l'immagine più significativa utilizzata per indicare le *Mater Terribiles* è quella della *cagna*, come chiaramente visibile nel finale dell'*Ecuba* euripidea. Nella mitologia e nella letteratura Greca, infatti, il legame tra il *cane* e la *donna* era già ravvisabile nel personaggio di Pandora, capostipite della stirpe femminile, alla quale Hermes, messaggero degli dèi, aveva fatto dono di un'indole canina, dunque indubbiamente infida. La studiosa Cristiana Franco afferma che tale connotazione negativa del cane nel pensiero Greco è dovuto al rapporto di vicinanza e collaborazione con l'uomo: egli infatti, pur rappresentando il proprio padrone, è anche incline a molte debolezze, motivo per cui la Franco individua molteplici τόποι negativi collegati alla figura del cane quale, appunto, quello della madre infuriata.<sup>71</sup> Come chiarito dalla Pedrucci, l'equivalenza tra la cagna e la madre infuriata è dovuta al fatto che, immediatamente dopo il parto, le femmine di cane siano colte da un eccessivo istinto di protezione nei confronti dei propri figli, diventando estremamente aggressive non solo con i propri simili, ma anche nei confronti dell'uomo, perdendo così quell'equilibrio e quella capacità di discernimento tipica della razza canina, e diventando più inclini alla λύσσα, ossia alla furia cieca e bestiale.<sup>72</sup> Come si può facilmente intuire, dunque, tale parallelismo tra l'aggressività mostrata dalla cagna nel proteggere la prole e l'atteggiamento della *Mater Terribilis* non aveva certo una valenza positiva ma, al contrario, evocava immagini di rabbia ed aggressività incontrollata, come chiaramente riscontrabile nell'associazione tra la cagna e le Erinni, terribili divinità primordiali preposte alla Vendetta. Dunque, da quanto detto fin qui si può chiaramente intuire la natura contraddittoria della Maternità nella cultura Greca, in particolare in quella Ateniese del V secolo a.C.: se infatti da un lato, essa era considerata il momento di massima stabilità psicofisica per la donna e

---

<sup>71</sup> Franco, 2003, in Pedrucci, 2015, p. 89,  
nota 34

<sup>72</sup> Pedrucci, 2015, p.90

l'unico mezzo per raggiungere la felicità ed ottenere un proprio riconoscimento all'interno della πόλις, allo stesso tempo, soprattutto nei tre grandi tragici Ateniesi, essa aveva uno stretto legame con il *dolore*. Nel teatro si rivelava inoltre la natura infida e potenzialmente pericolosa delle madri le quali, a causa del legame che le univa ai figli, potevano rappresentare un pericolo per la società androcentrica dell'Antica Grecia.







Tesi Di Laurea Magistrale in Storia Greca

*I Mille Volti di Medea. Alterità, Malattia Ed Ambivalenza Del Femminile Nell'Atene del V secolo a.C.*

### III. Autocoscienza e Alterità

#### III.2. Il Rovesciamento dei Ruoli di Genere come esempio di *Follia*

##### III.2.1. La Problematica del *dentro/fuori*

Abbiamo finora visto come, nell'Atene Classica ed in generale nella Grecia Antica, contesti caratterizzati entrambi da un forte androcentrismo che si rifletteva in ogni ambito della vita politica, sociale e culturale, le donne fossero generalmente relegate in un'eterna e costante posizione di marginalità non solo nell'ambito pubblico, ma anche e soprattutto nella sfera privata. Sottoposte all'autorità del cosiddetto κύριος, ossia un parente maschio -generalmente il padre od il fratello - il quale aveva il compito di amministrare il patrimonio familiare al posto loro e di vigilare sulla loro condotta, nell'Età Classica le donne Ateniesi erano di norma relegate nel γυναικεῖον, senza quasi nessuna possibilità di contatto con il mondo esterno e con persone estranee al nucleo familiare, eccezion fatta per quelle appartenenti alle classi sociali più povere le quali, come già detto, proprio a causa delle difficili condizioni economiche delle loro famiglie, godevano di una maggiore libertà di movimento, essendo autorizzate a recarsi al mercato per vendere il pane ed i prodotti della terra, a svolgere il lavoro nei campi nei demi dell'Attica,

nonché a condurre gli animali da allevamento al mercato del bestiame.<sup>1</sup> Tuttavia, come appena detto, questa seppur minima libertà di movimento era riservata alle donne provenienti dai ceti sociali più svantaggiati, mentre nel caso delle famiglie abbienti la situazione era radicalmente diversa.

Come ricordato da Eva Cantarella, infatti, poiché nell'Atene Classica le donne, quando le condizioni economiche della famiglia lo permettevano, non educavano i figli neppure durante la più tenera infanzia, le fanciulle appartenenti alle famiglie più agiate venivano allevate in casa dalle schiave e, negli anni che precedevano il matrimonio, esse vivevano un'esistenza vuota e priva di stimoli, trascorrendo il proprio tempo nell'apprendimento dei tipici mestieri femminili, *in primis* lavorare al telaio, ed in passatempi quali il gioco della palla, le bambole e l'altalena che, come acutamente osservato dalla studiosa, non contribuivano certamente allo sviluppo delle loro facoltà intellettive.<sup>2</sup>

Tale stato di cose è al centro dell'amara riflessione di Medea sull'infelicità femminile contenuta nel discorso alle donne di Corinto. In un celebre e significativo passaggio, l'eroina euripidea affronta, da una prospettiva completamente nuova, la problematica del *dentro/fuori* e della suddivisione del lavoro, rovesciando polemicamente la morale corrente dell'epoca, come chiaramente testimoniato nel passaggio sotto riportato (Eur., *Med.*, vv. 244-251):

ἀνὴρ δ', ὅταν τοῖς ἔνδον ἄχθῃται ξυνών,

---

<sup>1</sup> Dover, 1986, pp.186 e ss.  
in Cantarella, 1981, p.71

<sup>2</sup> *Anthol. Pal.*, VI, v. 59,  
in Cantarella, 1981, p. 68

ἔξω μολῶν ἔπαυσε καρδίαν ἄσης  
 [ἢ πρὸς φίλον τιν' ἢ πρὸς ἡλικας τραπεί]·  
 ἡμῖν δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν.  
 λέγουσι δ' ἡμᾶς ὡς ἀκινδυνον βίον  
 ζῶμεν κατ' οἴκους, οἱ δὲ μάρονται δορί.  
 κακῶς φρονονοῦτες· ὡς τρις ἄν παρ' ἀσπίδα  
 στήναι θέλομι', ἄν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ.<sup>3</sup>

Dal passo sopra riportato si evince come il focus della feroce critica di Medea fosse rappresentato non solo dallo stato di segregazione in cui erano costrette a vivere le donne Ateniesi, ma anche e soprattutto dal problema del *dentro/fuori*, che trova un immediato riflesso nella tematica della *divisione del lavoro* e, di conseguenza, in quella dei *ruoli di genere*, questione di enorme impatto sociale e culturale. Come facilmente intuibile, benché affrontate da un punto di vista prettamente maschilista ed androcentrico, tali problematiche sono sempre state radicate nella società e nel pensiero Greco a partire dai tempi più remoti, fino alla fine della Classicità. Parlando più propriamente delle fonti letterarie, una prima testimonianza relativa al tema in esame è ravvisabile già nel VI libro dell'*Iliade*. Nel passo in questione viene narrato l'ultimo, struggente incontro tra Ettore, il più forte dei Troiani, e sua moglie Andromaca: figlia di Eezione, sovrano di Tebe Ipoplacia, antica città della Misia, regione facente a sua volta parte dell'antico distretto della Cilicia, sulla costa sud orientale dell'Asia

---

<sup>3</sup> Eur., Med., vv. 244-251, *Un uomo, quando sente fastidio di stare in casa con i suoi familiari, esce fuori e solleva il cuore dalla noia. Per noi, invece, è destino volgere lo sguardo verso una persona sola. E dicono di noi che viviamo in casa una vita senza pericolo, mentre loro combattono in guerra, ma ragionano male. Giacché preferirei stare tre volte presso lo scudo piuttosto che partorire una volta sola!*

Minore - l'attuale Turchia- era l'unica sopravvissuta allo sterminio della propria famiglia ed alla distruzione della città da parte di Achille<sup>4</sup> : spinta dal dolore e dal terrore di essere privata anche del marito, Andromaca supplica Ettore di non affrontare direttamente Achille in battaglia, ma di limitarsi invece a difendere le mura della città. Tuttavia, malgrado l'amore che unisce i due coniugi, e pur mosso a compassione dalla disperazione della propria sposa e dalla vista del figlioletto Astianatte, Ettore si mostra irremovibile: al termine del commovente confronto tra i due, infatti, l'eroe Troiano si congeda definitivamente dalla moglie dapprima ordinandole di tornare a casa e di dirigere il lavoro delle ancelle e, subito dopo, affermando che occuparsi della guerra e della difesa della città era compito degli uomini, evidenziando in tal modo per la prima volta quale avrebbe dovuto essere l'unico ruolo della donna:

ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε  
 ἔργον ἐποίχεσθαι· πόλεμος δ' ἄνδρεσσι μελήσει  
 πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί, τοῖ Ἰλίῳ ἐγγεγάασιν<sup>5</sup>

Dal passo sopra riportato, emerge chiaramente la rigida divisione dei ruoli di genere, profondamente radicata nella società Greca fin dai tempi di Omero: se da un lato, infatti, gli uomini venivano educati fin dall'infanzia a divenire dei valorosi opliti e, in tempo di pace, parte attiva nella vita della πόλις, l'unico spazio riservato alle donne era invece il γυναικεῖον, l'area più interna

<sup>4</sup> Andromaca, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it)> enciclopedia, Andromaca> <http://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/andromaca/>, ultima consultazione il giorno Lunedì 24 Gennaio 2022, ore 09:55.

<sup>5</sup> Hom, *Il.*, VI, vv.491 -493

dell'abitazione Greca, l'accesso alla quale era interdetto agli uomini, in cui trascorrevano tutta la loro vita, uscendone solo in occasione di feste e cerimonie pubbliche. Come facilmente intuibile, tale segregazione aveva un enorme impatto sul comportamento delle donne: quasi totalmente isolate dal mondo, senza quasi nessuna occasione per stare a contatto con persone diverse dai propri famigliari, esse provavano un forte imbarazzo nel trovarsi al cospetto di estranei, come nel caso di un cliente di Lisia, retore Attico vissuto tra il 445 ed il 380 a.C.: costui, secondo quanto riportato dallo stesso oratore, si vantava dell'indole schiva e sottomessa delle sue sorelle e nipoti, talmente ben educate da provare imbarazzo ogni qualvolta si trovassero in presenza di uomini estranei alla famiglia.<sup>6</sup> Parlando più propriamente del problema del *dentro/fuori* e della rigida divisione dei ruoli di genere nella società Greca, a livello letterario altre evidenti tracce della rilevanza di tale problematica sono riscontrabili nelle opere di Esiodo, probabilmente il primo autore a dare voce, attraverso i propri componimenti, ai sentimenti di sospetto e misoginia dei quali la cultura e la mentalità Greca Antica erano permeate. Vissuto tra l'VIII ed il VII secolo a.C., agli albori della civiltà Ellenica, egli compose due opere fondamentali per l'identità culturale della Grecità, vale a dire *La Teogonia*, nel quale viene narrata la genesi del mondo, dal Caos primordiale fino all'ascesa di Zeus a Re degli Dèi, e *Le Opere E I Giorni*, in cui il poeta illustrava la necessità del lavoro nei campi e forniva indicazioni circa i periodi più adatti per svolgere varie attività. Secondo Esiodo, dunque, all'interno dell'οἶκος il ruolo attivo sarebbe toccato all'uomo, mentre la donna sarebbe stata un mero consumatore<sup>7</sup>, considerata dal poeta un semplice "ventre da riempire e fecondare con fatica"<sup>8</sup>. Per quanto riguarda invece l'Età Classica, tale tematica emerge in tutta la

<sup>6</sup> Lys., C. Sim.,6. Citato da Cantarella, 1981, p.71

<sup>7</sup> *Condizione Femminile in Enciclopedia dell'Antico*,  
<http://mondadorieducation.it/greco/lemmi>

[https://www.mondadorieducation.it/risorse/media/secondaria\\_secondo/greco/enciclopedia\\_antico/lemmi/condizione\\_femminile.html](https://www.mondadorieducation.it/risorse/media/secondaria_secondo/greco/enciclopedia_antico/lemmi/condizione_femminile.html), ultima consultazione il giorno Lunedì 24 Gennaio 2022, ore 10:10

<sup>8</sup> Castiglioni, 2019, p. 29

propria crudeltà nelle *Coefore*: rappresentato per la prima volta presso il Teatro di Dioniso ad Atene, in occasione della festività delle Grandi Dionisie del 458 a.C. e facente parte della trilogia dell'*Orestea* -il cui nucleo narrativo, come detto, era costituito dalle vicende del γένος degli Atridi in seguito alla distruzione di Troia da parte degli Achei- l'opera in esame narra il ritorno ad Argo di Oreste, figlio di Agamennone e Clitennestra, il ricongiungimento del giovane con la sorella Elettra e, infine, il matricidio compiuto da Oreste per vendicare la morte del padre Agamennone, precedentemente assassinato da Clitennestra e da Egisto. In tale opera, la problematica della divisione del lavoro trova ampio spazio nel terzo episodio: qui, infatti, viene portato sulla scena l'ultimo, duro confronto tra Clitennestra, moglie infedele e spietata uxoricida, ed Oreste, giovane principe di Argo, assunto al ruolo di vendicatore del padre. Poco prima di essere uccisa, Clitennestra ammonisce il figlio circa la necessità di tenere a mente le colpe e le mancanze del padre reo, nell'ottica della donna, non solo di aver assassinato la sua adorata figlia Ifigenia, sgozzandola come un animale, ma anche di essere ritornato in patria insieme ad una donna più giovane e desiderabile, ossia Cassandra, ex sacerdotessa di Apollo ed ora semplice concubina, παλλακή dell'Atride la quale, per di più, nel corso della terribile notte che vide la distruzione di Troia ed il massacro dei suoi abitanti per mano degli Achei, era stata stuprata da Aiace Oileo dopo essere stata trascinata via a forza dall'altare di Atena presso il quale si era rifugiata. Dopo averne ascoltato le obiezioni, Oreste ribatte alla madre in maniera sprezzante, affermando duramente che, dal momento che ella trascorre il proprio tempo in casa, Clitennestra non ha il diritto di giudicare chi, come il marito Agamennone, è al contrario impegnato nelle proprie attività fuori casa:

**Og.** μή ἔλεγε τὸν πονοῦντ' ἔσω **καθημένη**.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Aesch., *Coeph.*, v.919, *Tu che te ne stai dentro la casa non accusare chi è impegnato in una sua attività*

Come giustamente evidenziato da Vincenzo Di Benedetto, malgrado il riferimento del protagonista Oreste a vicende riguardanti il proprio ambito familiare, il testo in esame fornisce chiari ed interessanti indizi sulla condizione della donna nell'Atene del V secolo a.C. Nei versi sopra riportati, infatti, affiora chiaramente la contrapposizione tra la presunta inerzia della donna, la quale se ne sta comodamente al riparo nella propria casa (significativo, al riguardo, è l'uso da parte di Oreste del verbo κάθημαι, il cui significato è per l'appunto quello di "sedere", "stare seduto") e l'uomo che al contrario, recandosi quotidianamente fuori casa, non solo adempie ai propri doveri civici ma contribuisce al sostentamento dell'οἶκος, ossia del nucleo familiare. Tale concetto viene duramente rimarcato nei versi successivi nei quali Oreste, contestando le parole di sua madre - secondo cui l'essere costretta a stare lontana dal proprio uomo sarebbe causa di profondo dolore ed infelicità per la donna- rinfaccia crudamente a Clitennestra un dato di fatto alla base della struttura sociale, ossia che fosse proprio il lavoro dell'uomo a fornire cibo alla donna a cui, al contrario, spettava una condizione di eterna e costante subalternità.<sup>10</sup> Come detto, sarà proprio questo elemento ad essere al centro della feroce critica di Medea la quale, come abbiamo visto in precedenza, nel proprio discorso alle donne di Corinto rivolge un polemico attacco alla cultura ed alla mentalità androcentriche dell'epoca. Secondo la maga della Colchide, infatti, lungi dal dover provvedere al mantenimento della famiglia, l'uomo poteva recarsi fuori casa anche e soprattutto per divertirsi e circondarsi della compagnia di amici e coetanei, mentre le donne erano obbligate non solo a rimanere confinate nel γυναικεῖον, ma anche e soprattutto a "volgere lo

---

<sup>10</sup> Aeschyl., *Coeph.*, v. 921  
Di Benedetto, 2016, pp. 58 -59

sguardo verso una sola persona”<sup>11</sup>, sottolineando in tal modo l’isolamento e la solitudine cui la società Greca le condannava. Tale aspetto della società Greca è stato accuratamente analizzato nel 1983 dalla studiosa Susan Walker la quale, basandosi sulle testimonianze archeologiche relative alle abitazioni dell’Atene Classica ed avvalendosi del supporto di importanti fonti letterarie di V e IV secolo a.C., quali l’orazione *Per L’Uccisione Di Eratostene* - pronunciata dal celebre retore Lisia ad Atene sul finire del V secolo in difesa del contadino Eufiletto, nonché le *Olintiche* di Demostene, in cui il famoso retore biasimando il lusso imperante alla sua epoca, lodava la modestia delle abitazioni private nell’Atene del V secolo, giunse alla conclusione che la segregazione delle donne fosse diventata per così dire uno *status symbol* non solo, come ovvio, per i ceti più ricchi, ma anche per quelli in cerca di affermazione sociale. Secondo la Walker, infatti, sarebbero stati proprio la necessità di preservare il diritto di cittadinanza nonché il patrimonio familiare e di garantirne la trasmissione di padre in figlio, a spingere gli Ateniesi a tenere in così grande considerazione il fatto di avere dei figli legittimi, praticando dunque la segregazione delle donne appartenenti alle famiglie più in vista nella πόλις di Età Classica.<sup>12</sup>

### III. 2.2. La divisione del lavoro in Senofonte

Parlando più propriamente del problema della divisione del lavoro nell’Atene Classica, un’esaustiva testimonianza letteraria al riguardo proviene dall’*Economico*, celebre dialogo di Senofonte risalente al IV secolo a.C. e, come intuibile dal titolo, riguardante il tema della corretta gestione dell’οἶκος, ossia della casa e, in senso lato, del patrimonio familiare. Nell’opera in esame,

---

<sup>11</sup> Eur., *Med.*, v. 247

<sup>12</sup> Walker, 1993, p.82

analizzata dalla studiosa francese Claude Mossè, Senofonte riporta un dialogo tra il proprio maestro, ossia il celeberrimo filosofo Ateniese Socrate, ed un giovane allievo di quest'ultimo, Critobulo, riguardante il modo migliore di amministrare la propria casa ed il proprio patrimonio familiare. Il filosofo, a sua volta, riferisce al giovane allievo una conversazione da egli precedentemente intrattenuta, sul medesimo argomento, con Iscomaco, proprietario terriero nonché suo amico. Oltre al tema - cardine della corretta amministrazione della casa, all'interno del dialogo senofonteo emerge un'altra tematica, strettamente connessa alla prima e di fondamentale importanza, ossia il ruolo della donna nel corretto funzionamento dell'οἶκος. Rispondendo infatti alla domanda di Socrate, il quale in precedenza gli aveva domandato se per caso rimanesse in casa tutto il giorno ad occuparsi dei propri affari, Iscomaco risponde negativamente, affermando che non vi è necessità che ciò avvenga dal momento che la sua sposa, da sola, è assolutamente in grado di dirigere la casa:

καὶ γὰρ δὴ, ἔφη, τὰ γε ἐν τῇ οἰκίᾳ μου πάνυ καὶ αὐτὴ ἡ  
 γυνὴ ἐστὶν ἱκανὴ διοικεῖν.<sup>13</sup>

Successivamente, Iscomaco narra a Socrate la brillante trasformazione di sua moglie: i due, infatti, si erano uniti in matrimonio quando ella aveva appena quindici anni e, al pari della maggior parte delle donne Ateniesi, costei fino al momento delle nozze aveva vissuto per così dire sotto una campana di vetro, sottoposta ad una stretta sorveglianza da parte dei familiari, senza possibilità di fare esperienza della vita al di fuori del γυναικεῖον né di conoscere le cose del mondo dalle quali, al contrario, era sempre stata tenuta lontana. Tuttavia,

---

<sup>13</sup> Xenoph., *Oec.*, VII, 3, *No, non resto affatto in casa, perché mia moglie, da sola, è capacissima di dirigere gli affari domestici.* Trads.it di R. Pelà, in Mossè, 1988, p.32

in seguito al matrimonio, e grazie alla guida di Iscomaco, a poco a poco la giovane aveva acquisito sempre maggiore abilità ed esperienza nella gestione dell'οἶκος, fino ad essere in grado non solo di realizzare un mantello utilizzando della lana precedentemente consegnatale ma, cosa ancora più rilevante, di dirigere il lavoro delle ancelle, distribuendo a ciascuna il proprio compito nel processo di filatura al telaio, come affermato con orgoglio dallo stesso Iscomaco<sup>14</sup>. Come già detto, e come rimarcato dalla Mossè, dal momento che nell'Atene Classica, il matrimonio, lungi dall'essere una scelta dettata dall'amore, era un istituto alla cui base vi erano esclusivamente motivazioni economiche e sociali, celebrato per instaurare alleanze tra famiglie ed ancora di più, secondo le parole dello stesso Iscomaco, per "sforzarsi di conservare quanto si può con mezzi onorevoli e legittimi"<sup>15</sup>, lo scopo precipuo dell'unione dei due coniugi era prima di tutto, come facilmente intuibile, la procreazione, allo scopo di avere sia degli eredi ai quali poter trasmettere il κλήρος -cioè il patrimonio economico della famiglia- sia, per così dire un bastone della vecchiaia, qualcuno in grado di offrire supporto concreto ed affettivo ai coniugi negli ultimi anni della loro vita e di compiere i riti funebri in loro onore. In ogni caso, comunque, nell'ottica di Iscomaco, oltre alla procreazione, un altro fondamentale elemento necessario al corretto funzionamento dell'οἶκος è, per l'appunto, costituito dalla divisione del lavoro tra i coniugi. L'interlocutore di Socrate, infatti, sostiene la fondamentale importanza del suddividere i compiti in base alla φύσις, traducibile con il termine moderno *costituzione*, vale a dire la "natura che gli dèi hanno dato all'uomo ed alla donna"<sup>16</sup>. All'uomo, dunque, per natura dotato di maggior forza e resistenza fisica, spettano i lavori all'aperto, quali l'aratura dei campi, la semina, il piantare frutta e verdura ed il

---

<sup>14</sup> Xenoph., *Oec.*, VII, 5 -6, in Mossè, 1988, p. 32

<sup>15</sup> Xenoph., *Oec.*, VII, 15, trad.it di R. Pelà,  
in Mossè, 1988, p. 33

<sup>16</sup> Mossè, 1988, p.33

pascolo del bestiame, mentre alla donna, di costituzione più debole, sono riservati i lavori all'interno della casa, non solo la crescita dei figli, ma anche la preparazione della farina derivata dai cereali, nonché il confezionamento delle vesti, come chiaramente illustrato da Iscomaco stesso.<sup>17</sup> Dunque, da quanto fin qui detto possiamo facilmente intuire, come giustamente rimarcato dalla Mossè, quale fosse l'unico luogo al quale - al pari delle regine dell'epica quali ad esempio Penelope - la donna Greca, in particolare quella dell'Atene Classica, era destinata, ossia per l'appunto la propria abitazione o, per meglio dire, il *γυναικεῖον*. Dalle parole del ricco proprietario terriero Iscomaco, tuttavia, possiamo dedurre che, sia pure all'interno di uno spazio così ristretto, la donna detenesse comunque un certo potere in quanto, come detto, a costei erano affidate non solo la cura dei figli, ma anche l'organizzazione e la supervisione del lavoro delle ancelle e dei domestici. Proprio per tale motivo, infatti, il ruolo della donna all'interno della casa viene paragonato, nell'*Economico*, a quello dell'ape regina nell'alveare: infatti, la padrona di casa deve rimanere all'interno dell'abitazione, dare il segnale d'inizio dei lavori a tutti quei servi che svolgono mansioni all'aperto, ricevere i doni portati da amici e parenti, distribuire ciò che deve essere speso e, cosa ancora più importante, amministrare in maniera adeguata il patrimonio familiare, badando di non eccedere nelle spese.<sup>18</sup> Come facilmente intuibile, per amministrare la casa nel modo più adeguato la donna deve dunque *saper comandare* e, aspetto assai rilevante, deve essere in grado di scegliere adeguatamente le persone di cui circondarsi ed alle quali poter di volta in volta assegnare lo svolgimento delle varie mansioni domestiche, come giustamente evidenziato dalla studiosa francese: "L'esercizio di tale potere consiste quindi, prima di tutto, nel saper comandare, e, in secondo luogo, nel saper amministrare la casa. Il buon capo è, per prima cosa, colui che sa ottenere

---

<sup>17</sup> Xenoph., *Oec.*, VII, 20 -21

<sup>18</sup> Xenoph., *Oec.*, VII, 35 -36

il massimo dalle persone ai suoi comandi”<sup>19</sup>. Particolarmente importante, inoltre, è la scelta della tesoriera, ossia la schiava preposta all’amministrazione del patrimonio economico del nucleo familiare. Costei, secondo quanto dichiarato dallo stesso Iscomaco, dovrà essere dotata di una grande temperanza sia nella sfera sessuale, sia per quanto riguarda il cibo ed il vino, oltre a possedere una grande memoria ed essere desiderosa di contribuire al buon funzionamento del sistema - οἶκος:

βάνουσαν κατατιθέναι πάλιν ὅθενπερ ἄν ἕκαστα λαμβάνη.  
 Τὴν δὲ ταμίαν ἐποησάμεθα ἐπισκεψάμενοι ἥτις ἡμῖν  
 ἐδόκει εἶναι ἐγκρατεστάτη καὶ γαστρος καὶ οἴνου καὶ ὕπνου<sup>20</sup>

Sempre per quel che concerne la divisione dei ruoli all’interno della casa, è interessante notare come, nell’ottica di Iscomaco, per garantire il corretto funzionamento dell’ οἶκος non fossero necessarie esclusivamente le capacità della padrona di casa e, in sua assenza, della ταμία, ossia della tesoriera, ma vi fosse un altro elemento di vitale importanza, ossia il fatto che, nell’abitazione, dovesse regnare un ordine paragonabile a quello presente su una nave od un campo di battaglia e che, pertanto, fosse fondamentale che ogni utensile o soprammobile avesse una propria collocazione, che i domestici e le ancelle dovevano necessariamente memorizzare e sforzarsi di mantenere in ogni occasione e che, aspetto assai rilevante, essi imparassero a svolgere tale

---

<sup>19</sup> Mossè, 1988, p.34

<sup>20</sup> Xenoph., *Oec.*, 11, *Per nominare la tesoriera, abbiamo esaminato con cura l’ancella che ci Sembrava meno portata alla gola e al bere, la meno incline al dormire e al ricercare gli uomini; quella, inoltre, che ci sembrava dotata della memoria migliore, la più capace di badar a non farsi punire da noi per qualche negligenza, ma al contrario di cercare di essere ricompensata da noi per i suoi buoni servizi.* Trad.it di R. Pelà, in Mossè, 1988, p.34

mansione senza essere sottoposti al continuo controllo da parte dei padroni.<sup>21</sup> Come già accennato, testimonianze di tale divisione dei ruoli si potevano riscontrare anche all'interno delle abitazioni Ateniesi del V secolo a.C., aspetto messo in risalto dalla studiosa Susan Walker e che trova nuovamente conferma proprio nel dialogo senofonteo. In un passaggio dell'*Economico*, infatti, Iscomaco narra a Socrate di come, appena la sua sposa era giunta presso la dimora del marito, egli l'avesse accompagnata in una sorta di visita guidata della casa, proprio allo scopo di far prendere dimestichezza alla giovane con un ambiente per lei totalmente nuovo e, soprattutto, affinché ella comprendesse l'uso a cui ogni singola stanza dell'abitazione era adibita. Iscomaco, dunque, aveva illustrato alla propria giovane moglie l'importanza del θάλαμος, termine che, oltre al letto nuziale, indicava per estensione anche l'appartamento della padrona di casa e che, pertanto, era la stanza in cui venivano conservati i gioielli e gli oggetti più preziosi. Oltre al θάλαμος, nell'abitazione Ateniese vi erano altri spazi di vitale importanza, quali ad esempio magazzini per conservare le granaglie, cantine per depositare il vino, nonché stanze adibite alla conservazione del vasellame, sia quello comune sia quello, assai più prezioso, riservato ai giorni di festa. Da quanto appena detto, dunque, si può dedurre che, nell'Atene del V secolo, le abitazioni private fossero considerate, come evidenziato dalla Walker, "dei centri di produzione in miniatura", all'interno dei quali le famiglie più abbienti, grazie al lavoro dei domestici e delle schiave, erano in grado di produrre autonomamente cibo ed indumenti partendo dalle materie prime, ossia la lana ed il raccolto nei campi, del cui reperimento erano invece incaricati gli uomini, come detto in precedenza.<sup>22</sup> Dunque, come accennato, il compito della buona padrona di casa era quello di vegliare attentamente su ogni singolo ambiente dell'abitazione e dirigere il lavoro dei servi e delle ancelle, aspetto questo che all'interno

---

<sup>21</sup> Xenoph., *Oec.*, VIII, 10, in Mossè, 1988, p. 35

<sup>22</sup> Walker, 1983, pp. 81 -82

dell'οἶκος la eleverà per così dire al rango di regina, tenendo tuttavia sempre presente, come acutamente evidenziato dalla Mossè, che l'autorità esercitata dalla donna nei confronti di schiavi, domestici ed ancelle non era minimamente paragonabile a quella esercitata dall'uomo nei confronti dei suoi pari, o "da un capo o da un re su soldati e su uomini liberi"<sup>23</sup>. Come accennato in apertura del presente capitolo, la questione dei *ruoli di genere* era una delle più radicate nella cultura e nel pensiero Ellenico fin dai tempi più antichi, le cui tracce erano riscontrabili già nei poemi Omerici: oltre a quella di Andromaca, protagonista femminile del VI dell'*Iliade*, una figura particolarmente emblematica in tal senso è per l'appunto quella di Penelope, moglie di Odisseo e madre di Telemaco, assunta nel tempo a paradigma della sposa fedele e devota. E' interessante notare come, all'interno della reggia di Itaca, il ruolo di Penelope fosse simile a quello della moglie di Iscomaco: anch'ella, infatti, oltre a trascorrere le giornate lavorando al telaio, aveva il compito di presiedere al corretto funzionamento dell'οἶκος, supervisionando il lavoro dei servi e delle ancelle, nonché provvedendo all'amministrazione del patrimonio familiare. Da quanto detto fin qui, dunque, si può chiaramente osservare la centralità della divisione dei ruoli all'interno della società Greca, problematica radicata a fondo nel mondo Ellenico fin dai tempi più arcaici e che, ancora una volta, ribadiva la necessità per così dire di imbrigliare e sottomettere la natura femminile alla necessaria autorità maschile.

### III. 2.3. Il Rovesciamento dei Ruoli di Genere nella Medea di Euripide

---

<sup>23</sup> Mossè, 1988, p. 35

Una delle opere del teatro Ateniese del V secolo nelle quali la tematica del rovesciamento dei ruoli di genere è più presente e radicata è sicuramente la *Medea* di Euripide. Qui, infatti, la protagonista, come visto, esula decisamente dagli ideali dell'epoca in quanto, accanto a caratteristiche tipicamente femminili - tra cui, come ovvio, spicca l'amore materno- ne presenta altre che, nell'ottica dei contemporanei di Euripide, avrebbero dovuto essere prerogativa maschile, quali ad esempio la preoccupazione quasi ossessiva per la propria τιμή, il proprio onore, vera causa scatenante della terribile vendetta della protagonista, come spiegato dall'anziana Nutrice nel prologo (Eur., *Med.*, vv. 20 -23):

Μήδεια δ' ἡ δύστηνος **ἠτιμασαμένη**

βοᾶ μὲν ὄρκους, ἀνακαλεῖ δὲ δεξιᾶς,

πίστιν μεγίστην, καὶ θεοῦς μαρτύρεται

οἷας ἀμοιβῆς ἐξ Ἰάσονος κυρεῖ.<sup>24</sup>

Oltre alla preoccupazione per la propria τιμή, un'altra causa scatenante dell'agire di Medea è la consapevolezza di aver subito ἀδικία da parte dell'ex marito il quale, scegliendo di contrarre nuove e più vantaggiose nozze con la giovane Glauce, figlia di Creonte, re di Corinto, era venuto meno non solo ai giuramenti di fedeltà pronunciati in precedenza, ma cosa ancor più grave aveva violato i valori di χάρις e φιλία, ossia l'obbligo morale di prestare aiuto ai propri congiunti al momento del bisogno. Tale consapevolezza provoca l'iniziale disperazione di Medea la quale, al pari dell'eroe omerico Aiace,

---

<sup>24</sup> Eur., *Med.*, vv. 20 -23: *Medea, l'infelice, disonorata, richiama a gran voce i giuramenti, invoca i patti, fede suprema, e chiama gli dèi a testimoni, quale contraccambio riceve da Giasone.*

protagonista dell'omonima tragedia di Eschilo, giace disperata nella propria casa rifiutando il cibo e la compagnia dei propri cari e, cosa ancora più inquietante, lanciando sguardi carichi di odio contro i propri stessi figli, come nuovamente spiegato dalla Nutrice nel Prologo (Eur., Med., vv. 24 -29):

κεῖται δ' ἄσιτος, σῶμ' ὑφείσ' ἀλγηδόσιν,  
τὸν πάντα συντήκουσα δακρύοις χρόνον,  
ἐπεὶ πρὸς ἀνδρὸς ἤσθητ' ἠδικημένη,  
οὔτ' ὄμμ' ἐπαίρουσ' οὔτ' ἀπαλλάσσουσα γῆς  
πρόσωπον, ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος  
κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων<sup>25</sup>.

E ancora:

στυγεί δὲ παῖδας οὐδ' ὄρωσ' εὐφαίνεται.<sup>26</sup>

Come evidenziato in precedenza, inoltre, un'altra caratteristica prettamente maschile dell'eroina euripidea, è costituita dal terrore di suscitare il γέλος, ossia lo scherno dei nemici. Tale particolare risalta in maniera significativa in seguito al dialogo con Creonte, sovrano di Corinto il quale, inizialmente apparso sulla scena con l'obiettivo di decretare l'esilio di Medea e dei suoi figli,

---

<sup>25</sup> Vv. 24 -29: *Giace senza cibo, abbandona il corpo ai dolori, consuma tutto il tempo nelle lacrime, giacché si è accorta di aver subito ingiustizia dal marito; non solleva lo sguardo, né distoglie il volto da terra, ma come rupe o flutto marino ascolta gli ammonimenti delle persone a lei care.*

<sup>26</sup> V.36. *Odia i figli, né si rallegra a vederli.*

si lascia tuttavia muovere a compassione dall'atteggiamento apparentemente remissivo della protagonista, concedendole di rimanere un giorno di più in città. Passando successivamente in rassegna le varie possibili modalità attraverso cui attuare la propria vendetta, Medea esprime la preoccupazione di suscitare appunto il riso dei nemici qualora venisse scoperta nell'attuare il proprio piano, optando infine per la tipica arma femminile, ossia i φάρμακα, i veleni:

πόλλας δ' ἔχουσα θανασίμους αὐτοῖς ὁδοῦς,

οὐκ οἶδ' ὅποια πρῶτον ἐγχειρῶ, φίλαι·

πότερον ὑφάψω δῶμα νυμφίκον πυρί

[ἢ θηκτόν ὥσω φάσγανον δι' ἥπατος]

σιγῆ δόμους ἐσβᾶσ', ἔν' ἔστρωται λέχος...

ἀλλ' ἔν τί μοι πρόσαντες· εἰ ληφθήσομαι

δόμους ὑπερβαινούσα καὶ τεχνώμενη,

θανοῦσα θήσω τοῖς ἐμοῖς ἐχθροῖς γέλων.

κράτιστα τὴν εὐθείαν, ἧ̄ πεφύκαμεν

σοφαί μάλιστα, φαρμάκοις αὐτοὺς ἐλεῖν.<sup>27</sup>

Come efficacemente spiegato dallo studioso Vincenzo Di Benedetto, uno dei tratti salienti della figura di Medea è la sua straordinaria capacità di

---

<sup>27</sup> Vv. 376 -385, Molte sono le vie di morte che ho per loro, ma non so, o amiche, a quale di preferenza por mano, se dar fuoco alla casa nuziale, o trapassar loro il fegato con spada affilata, dopo essere entrata in silenzio nella stanza, dov'è disteso il loro letto. Ma una cosa sola mi è d'impedimento: se sarò sorpresa a varcare la soglia di casa nel mentre attuo il mio piano, morendo procurerò ai miei nemici motivo di riso. Meglio la via dritta, nel quale soprattutto sono esperta: ucciderli con i veleni.

generalizzazione, grazie alla quale, presentandosi per la prima volta al cospetto delle donne di Corinto, ella tratta la fondamentale tematica del *dentro/fuori*. Medea, infatti, non si limita ad illustrare la propria infelice condizione di ξένη, ossia di straniera, esule per amore in una città ed in un contesto culturale nei quali, malgrado i propri sforzi, non riuscirà mai ad inserirsi del tutto, ma affronta tale tema in una prospettiva più ampia, di carattere morale:

ΜΗ. Κορίνθιαι γυναῖκες, ἐξῆλον δόμων

μή μοί τι μέμψησθ'· οἶδα γὰρ πολλοὺς βροτοὺς

σεμνοὺς γεγῶτας, τοὺς μὲν ὀμμάτων ἄπο,

τοὺς δ' ἐν θυραίοις· οἱ δ' ἀφ' ἡσύχου ποδὸς

δύσκειαν ἐκτήσαντο καὶ ῥαθυμίαν.

δίκην γάρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν,

ὅστις πρὶν ἀνδρὸς σπλάγχχον ἐκμαθεῖν σαφῶς

στυγεῖ δεδορκῶς, οὐδὲν ἡδίκημένος.

χρὴ δέ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει·

οὐδ' ἀστὸν ἦνεσ' ὅστις ἀυθάδης γεγῶς

πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίας ὑπό.<sup>28</sup>

Tali parole assumono come detto una chiara connotazione morale in quanto in esse, secondo Di Benedetto “gioca la contrapposizione tra l’“essere” (coloro che

---

<sup>28</sup> Vv. 214 -224. Donne di Corinto, sono uscita dal palazzo perché voi non abbiate da biasimarmi in nulla; so bene, infatti, che molti uomini sono veramente superbi, sia che stiano lontano dagli sguardi, sia che si mostrino all'esterno; altri, invece, si procurano cattiva fama di noncuranza per il loro voler starsene tranquilli. Non vi è, infatti, giustizia negli occhi dei mortali se uno, in nulla offeso, odia un uomo, prima di averne conosciuto a fondo l'indole. Bisogna, però, che uno straniero ben si conformi alla città che lo ospita, né approvo chi per orgoglio si dimostra aspro, stoltamente, ai suoi concittadini.

effettivamente sono superbi, sia che non si facciano vedere, sia che invece entrino in contatto con la gente) e il “sembrare” (quelli che come Medea non sono troppo portati ad uscire di casa si procurano cattiva fama di pigrizia e di indifferenza)”<sup>29</sup>. Al di là della valenza morale del discorso in esame, sarà proprio attraverso il suo agire che Medea sovvertirà del tutto la morale dell’epoca riguardo a tale tematica. Ella infatti, resasi conto dell’*ἀδικία* di cui è stata vittima, lungi dall’acceptare passivamente il proprio triste destino e nonostante la propria difficile situazione, secondo le parole di Giuseppe Pucci “continua a essere il *kyrios* di se stessa: così come da sola, senza passare per un’autorità maschile, ha gestito la propria unione con Giasone, così ora ne predispone spregiudicatamente un’altra con un re, ad Atene, mentre Giasone sarà abbandonato a Corinto, senza figli, senza futuro.”<sup>30</sup> Infatti, dopo aver strappato a Creonte il permesso di rimanere in città ancora per un giorno, subito dopo Medea approfitta dell’arrivo dell’anziano Egeo, re di Atene, il quale si trovava di passaggio a Corinto dopo essersi recato al Santuario di Delfi al fine di ottenere un responso sulla propria sterilità, per assicurarsi un rifugio sicuro dopo aver portato a termine la propria vendetta. A fare per così dire da contraltare a Medea, donna dai tratti fortemente virili, come abbiamo avuto modo di vedere nei primi capitoli del presente elaborato, vi è un personaggio maschile che, a causa del proprio agire, subisce quasi un processo di femminilizzazione, ossia Giasone. Originario della città di Iolco, in Tessaglia, costui in gioventù fu come noto a capo della spedizione degli Argonauti, partiti alla volta della lontana Colchide per recuperare il leggendario Vello D’Oro. Ciononostante, più al coraggio di Giasone, il fortunato esito di quest’impresa fu dovuto all’intervento di Medea, come da ella stessa rinfacciato al marito nel corso del primo, duro confronto tra i due:

---

<sup>29</sup> Di Benedetto, 1971, p. 35, n. 35, in Di Benedetto, Cerbo, 2016, pp. 125 -126, n.53

<sup>30</sup> Pucci, 2017, pp.45 -46

ἐκ τῶν δὲ πρώτων πρώτων ἄρξομαι λέγειν. ἔσῳσά σ', ὡς ἴσασιν Ἑλλήνων ὅσοι ταύτῳ συνεισέβησαν Ἀργῶν σκάφος, πεμφθέντα ταύρων πυροπνῶων ἐπίστάτην ζεύγλαισι καὶ σπεροῦντα θανάσιμον γύνη· δράκοντά θ', ὅς πάγχρυσον ἀμπέχων δέρος σπείραις ἔσῳζε πολυπλόκοις ἄυπνος ὦν, κτείνας' ἀνέσχον σοι φαός σωτήριον.<sup>31</sup>

Nella versione del mito tramandataci da Euripide, il personaggio di Giasone si configura come vero e proprio *antieroe*: contrariamente alla sua ex moglie, infatti, egli mostra fin da principio un'indole gretta e meschina, unicamente interessata al κέρδος, inteso non solo come guadagno materiale, ma anche e soprattutto come prestigio sociale per sé stesso ed il proprio γένος, ossia la propria stirpe. A tal proposito, è interessante notare come uno dei motivi di scontro tra i due ex coniugi siano i figli: da un lato infatti Medea, malgrado il proprio agire ed i tratti spiccatamente maschili della propria personalità, nutre un profondo e sincero amore materno nei confronti della prole, sentimento che emerge chiaramente nel corso del secondo dialogo tra lei e Giasone. Nel passaggio in esame, infatti, la maga della Colchide, dopo essere riuscita a raggirare l'ex marito simulando astutamente il proprio pentimento, scoppia in lacrime presagendo l'enormità dell'azione che sta per compiere:

ΙΑ· τί δή τα λίαν τοῖσδ' ἐπιστένεις τέκνοις;

ΜΗ· ἔκτικτον αὐτούς· ζῆν δ' ὅτ' ἐξηυχζου τέκνα,

<sup>31</sup> Vv. 475 -482. *Comincerò a parlare fin dai primi avvenimenti. Io ti ho salvato, come sanno quei Greci che si imbarcarono con te sulla stessa nave Argo, quando fosti inviato ad aggiungere i tori spiranti fuoco e a seminare il campo mortifero. E il drago io uccisi, che con le sue molteplici spire avvolgeva il vello tutto d'oro e lo custodiva insonne, e a te io elevai luce di salvezza.*

ἔσῃλθέ μ' οἴκτος εἰ γενήσεται τάδε.<sup>32</sup>

Giasone, al contrario, considera i figli esclusivamente come uno strumento attraverso cui assicurarsi vantaggi personali e garantire la continuità della propria stirpe, esprimendo perfettamente, in tal modo, l'androcentrismo proprio della cultura Ellenica. Come detto nelle pagine relative all'importanza sociale della maternità, infatti, nella Grecia Antica, in particolare nell'Atene di Età Classica, la trasmissione del patrimonio economico e sociale del γένος era *patrilineare*, ossia avveniva dal padre al figlio maschio. Sarà proprio per tale motivo, dunque, che Medea si macchierà dei propri orrendi crimini, dapprima eliminando la nuova giovane sposa di Giasone e, successivamente, spingendosi fino all'infanticidio, l'atto più estremo e brutale che una madre possa compiere, al fine di annientare per sempre qualsiasi speranza di Giasone per il proprio futuro:

οὐτ' ἐξ ἐμοῦ γὰρ παῖδας ὄψεται πότε

ζῶντας τὸ λοιπὸν οὔτε τῆς νεοζύγου

νύμφης τεκνώσει παῖδ, ἐπεὶ κακὴν κακῶς

θανεῖν σφ' ἀνάγκη τοῖς ἐμοῖσι φάρμακοις.<sup>33</sup>

E ancora:

ΧΟ. ἀλλὰ κτανεῖν σὸν σπέρμα τολμήσεις, γύναι;

---

<sup>32</sup> Vv. 929 -931. GIASONE: *Perché dunque su questi figli gemi così tanto?*

MEDEA: *Sono io che li ho partoriti.; e quando tu auguravi ai figli di vivere, mi prese un sentimento di pena, se mai questo accadrà.*

<sup>33</sup> Vv. 803 -806. *Per l'avvenire non vedrà mai più vivi i figli che ebbe da me, né dalla novella sposa genererà altra prole, perché ella sciagurata sciaguratamente dovrà morire grazie ai miei veleni.*

ΜΗ. οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα δηχθείη πόσις.<sup>34</sup>

Come evidenziato da Pucci, inoltre, è lecito supporre che il terribile gesto compiuto da Medea, l'infanticidio, sia stato pianificato dalla donna in seguito all'incontro dapprima con Creonte, sovrano di Corinto il quale, come visto, la condanna all'esilio adducendo come pretesto la propria paura che ella, disperata per l'abbandono del marito, potesse fare del male alla sua giovane figlia e, in misura ancora maggiore, in seguito al colloquio con Egeo, l'anziano sovrano di Atene. Costui, infatti, si era recato al Santuario di Delfi proprio per ricevere un responso circa la propria sterilità, e sarà proprio attraverso la promessa di guarirlo da tale condizione che Medea riuscirà a garantirsi un rifugio sicuro ad Atene:

ἀλλ' ἄντομαί σε τῆσδε πρὸς γενειάδος  
γονάτων τε τῶν σων ἰκεσία τε γίγνομαι,  
οἴκτιρον οἴκτιρόν με τὴν δυσδαίμονα  
καὶ μή μ' ἔρημον ἐκπεσοῦσαν εἰσίδης.  
δέξαι δὲ χώρα καὶ δόμοις ἐφέστιον.  
οὕτως ἔρωσ σοὶ πρὸς θεῶν τελεσφόρος  
γένοιτο παίδων καὐτὸς ὄλβιος θάνοις.  
εὖρημα δ' οὐκ οἶσθ' οἶον ἠύρουκας τόδε·  
παύσω δέ σ' ὄντ' ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς

<sup>34</sup> Vv. 816 -817. CORO: *Oserai dunque uccidere il tuo seme, o donna?*  
MEDEA: *E 'soprattutto in questo modo che mio marito sarà morso.*

σπεῖραι σε θήσω· τοιάδ' οἶδα φάρμακα.<sup>35</sup>

Tornando ad occuparci più propriamente della figura di Giasone in Euripide, il tratto distintivo del personaggio, come detto, è la grettezza e la ricerca continua del κέρδος, ossia dell'utile, del vantaggio economico e sociale per sé stesso e la propria famiglia: giunto esule a Corinto in seguito alla terribile morte di suo zio Pelia, infatti, nutre come unica ambizione quella di arrivare ad essere re, anche a costo di calpestare i sentimenti di Medea la quale, al contrario, lungo tutto il corso del dramma fa costante appello al concetto di δίκη, di giustizia coniugale e, soprattutto ai *giuramenti* che i due si erano precedentemente scambiati al momento delle nozze. E' proprio per tale motivo, dunque, che più volte nel corso dell'azione Medea lo definisce κακός, ossia "codardo", mettendo in evidenza in tal modo un'altra caratteristica del personaggio, la viltà, ἀνανδρεία, "il contrario di ciò che è un vero uomo, ἀνήρ"<sup>36</sup>:

ΜΗ. ὦ παγκάκιστε, τοῦτο γάρ σ' εἶπεῖν ἔχω

γλώσση μέγιστον εἰς ἀνανδρίαν κακόν.<sup>37</sup>

Attraverso le parole ed i comportamenti di Giasone nei confronti di Medea, inoltre, trovano espressione i vari luoghi comuni diffusi nell'Atene del V secolo, in particolar modo la contrapposizione tra Grecità e barbarie. Tutto ciò è

---

<sup>35</sup> Vv. 710 -718: *Ma ti prego per questo mento e per le tue ginocchia, ti supplico abbi pietà, abbi pietà di me sventurata; non permettere che io, da sola, sia cacciata via, ma accogliami nella tua terra e in casa, presso il tuo focolare. Così per volere degli dèi possa giungere a compimento il tuo desiderio di figli e tu stesso morire felice. Tu non sai quale fortuna hai trovato qui porrò fine alla tua sterilità e ti farò generare discendenza di figli: tali filtri io conosco.*

<sup>36</sup> Pucci, 2017, p.61

<sup>37</sup> Vv.465 -466, MEDEA. *Oh scellerato- questo è il peggiore insulto che posso pronunciare con la lingua contro la tua viltà.*

evidente nelle sprezzanti parole con cui l'ex Argonauta si rivolge all'ex moglie, minimizzandone i meriti e, nel contempo, illustrandole i presunti vantaggi che, a suo dire, ella avrebbe ricavato dal vivere in Grecia:

ἐγὼ δ', ἐπειδὴ καὶ λίαν πυργοῖς χάριν,  
 Κύπριν νομίζω τῆς ἐμῆς ναυκληρίας  
 σῶτεριαν εἶναι, θεῶν τε κἀνθρώπων μόνην.  
 σοὶ δ' ἔστι μὲν νοῦς λεπτός· ἀλλ' ἐπίφθονος  
 λόγος διελθεῖν ὡς Ἔρως σ' ἠνάγκασεν  
 τόξοις ἀφύκτοις τοῦμόν ἐκσῶσαι δέμας.<sup>38</sup>

E ancora:

μείζω γε μέντοι τῆς ἐμῆς σωτηρίας  
 εἴληφας ἢ δέδωκας, ὡς ἐγὼ φράσω.  
 πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντί βαρβάρου χθονός  
 γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι,  
 νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν·

---

<sup>38</sup> Vv. 526 -531. *Dato che esalti troppo i tuoi meriti, io credo, invece, che Cipride sia stata la salvatrice della mia spedizione, lei sola fra gli dèi e gli uomini. Tu hai di sicuro una mente sottile, ma per te è un discorso odioso spiegare che Eros con le sue ineludibili frecce ti ha costretto a salvare la mia persona.*

πάντες δέ σ' ἤσθοντ' οὔσαν Ἕλληνες σοφὴν  
καὶ δόξαν ἔσχε· εἰ δὲ γῆς ἐπ' ἔσχατοις  
ὄροισιν ᾤκεις, οὐκ ἂν ἦν λόγος σέθεν.<sup>39</sup>

Oltre ai figli, un altro motivo di conflitto tra i due coniugi è rappresentato dal λέχος, termine indicante sia il letto nuziale, sia i rapporti sessuali tra i coniugi. Proprio il fatto di vedersi privata di tale diritto ed umiliata nel suo essere donna è il motivo del risentimento della maga della Colchide; Giasone tuttavia, come felicemente sottolineato da Pucci, “è incapace di comprendere la profondità e la complessità dell’animo di Medea”<sup>40</sup> e, per tale motivo, attraverso le sue desolanti parole, da nuovamente voce alla misoginia propria dell’Atheniese medio:

ἀλλ' ἐς τοσοῦτον ἤκεθ' ὥστ' ὀρθουμένης  
εὐνῆς γυναῖκες πάντ' ἔχειν νομίζετε,  
ἦν δ' αὖ γένηται ξυμφορά τις ἐς λέχος,  
τὰ λῶστα καὶ κάλλιστα πολεμιώτατα  
τίθεσθε.<sup>41</sup>

La misoginia e la grettezza di Giasone, poi, si spingono ad un punto tale che l'ex Argonauta afferma che sarebbe meglio se gli uomini potessero generare figli senza l'intervento femminile, da egli ritenuto - in linea con il sentimento

---

<sup>39</sup> Vv. 534 -541. *Però in cambio della mia salvezza hai ricevuto più di quanto tu mi abbia dato, come Ora ti dimostrerò. Per prima cosa abiti in Grecia anziché in un paese barbaro, conosci la giustizia e Sai servirti delle leggi senza indulgere alla forza. Poi, tutti i Greci si sono accorti che sei saggia e ne Hai ottenuto fama; se tu invece abitassi agli estremi confini della terra, non si parlerebbe di te.*

<sup>40</sup> Pucci, 2017, p. 61

<sup>41</sup> Vv. 569 -573. *Voi donne arrivate sino al punto che, quando il matrimonio va bene, ritenete che nulla vi manchi; se invece qualche disgrazia colpisce il vostro letto, considerate una cosa molto ostile quella che prima era la migliore e la più bella.*

non solo di Euripide, ma in generale dell'Atene dell'epoca - unicamente foriero di sciagure:

χρῆν γὰρ ἄλλοθεν ποθεν βροτοὺς

παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος·

χοῦτος ἂν οὐκ ἦν οὐδέν ἀνθρώποις κἄκον.<sup>42</sup>

Da quanto detto fin qui si evince che, all'interno del dramma euripideo, la figura di Giasone presenta tratti caratteriali diametralmente opposti agli ideali eroici dell'epica. Al contrario, nel corso della vicenda, il personaggio di Medea assume tratti via via più maschili, in quanto, al pari degli eroi maschi, esce dallo spazio a lei destinato, appunto il palazzo di Corinto e, dopo un elaborato processo deliberativo, mette in atto la propria atroce vendetta allo scopo di ripristinare la propria τιμή, l'onore di donna ferita nella propria dignità. Come giustamente segnalato da Pucci, un altro interessante indizio della femminilizzazione di Giasone all'interno del testo euripideo è costituito dalle parole di Medea riguardo alla sorte dell'ex Argonauta. Infatti, subito dopo l'uccisione dei bambini, nel corso dell'ultimo, disperato dialogo tra i due ex coniugi Medea - la quale come visto in precedenza assume nel finale del dramma le caratteristiche e gli atteggiamenti propri del *deus ex machina* delle tragedie euripidee - dopo aver preannunciato la propria imminente fuga ad Atene e la fondazione di un culto in onore dei figli, profetizza l'oscura, ingloriosa fine dell'ex sposo il quale, secondo le parole della maga della

---

<sup>42</sup> Vv. 573 -575. *Bisognerebbe che gli uomini generassero figli in qualche altro modo e che non esistesse la razza femminile, così per loro non ci sarebbe più alcun male.*

Colchide, verrà mortalmente colpito alla testa da un frammento della nave  
Argo:

αὐτὴ δὲ γαῖαν εἶμι τὴν Ἑρεχθέως,  
Αἰγεῖ συνοικήουσα τῷ Πανδίωνος.  
σὺ δ', ὥσπερ εἰκός, κατθανῆ κακὸς κακῶς,  
Ἄργουῶς κάρα σὸν λειψάνῳ πέπληγμενος,  
πικρὰς τελευτὰς τῶν ἐμῶν γάμων ἰδών.<sup>43</sup>

Come abbiamo avuto modo di vedere in apertura del presente elaborato, il personaggio di Medea costituisce un lampante esempio del *rovesciamento dei ruoli di genere* all'interno della scena teatrale Ateniese del V secolo a.C.: ella, infatti, pur essendo una donna presenta tratti tipicamente maschili, come si evince chiaramente dal fatto che, anziché accettare passivamente la propria condizione di donna abbandonata dal marito, prende in mano il proprio destino e, al pari degli eroi maschi, agisce per riparare l'onta subita. Inoltre, al pari degli eroi maschi Medea presenta un'indole selvaggia ed indomabile, tanto da essere paragonata, nelle parole della Nutrice, ad un animale feroce come un toro ed una leonessa:

καίτοι τόκαδος δέρμα λεαίνης  
ἀπόταυροῦνται ὁμωσίν, ὅταν τις

---

<sup>43</sup> Vv.1384 -1388: *Io, andrò nel paese di Eretteo, a vivere insieme con Egeo, figlio di Pandione. Tu invece, com'è giusto, miserabile morirai miserabilmente, colpito al capo da un frammento della nave Argo, vedendo l'amara fine delle mie nozze.*

μῦθον προφέρων πέλας ὀρμηθῆ.<sup>44</sup>

Sempre la Nutrice, inoltre, si riferisce a Medea utilizzando l'aggettivo *μεγαλόσπλαγχνος* che, come giustamente evidenziato da Pucci, nel lessico ipocratico designa "chi ha le viscere gonfie per eccesso di bile"<sup>45</sup>:

δῆλον δ' ἀρχῆς ἐξαιρόμενον

νέφος οἰμωγῆς ὡς τάχ' ἀνάφει

μείζονι θυμῷ· τί ποτ' ἐργάσεται

μεγαλόσπλαγχνος δυσκατάπαυστος

ψυχὴ δηχθεῖσα κακοῖσιν;<sup>46</sup>

In ogni caso, come facilmente intuibile, l'atto che più di ogni altro determina il completo rovesciamento dei ruoli di genere nel personaggio di Medea è senz'ombra di dubbio rappresentato dal *figlicidio*. Come visto in precedenza, tale terribile decisione matura progressivamente nell'animo di Medea benché, in effetti, alcuni segnali premonitori siano già stati colti dalla Nutrice in apertura della vicenda<sup>47</sup>. Uno dei motivi alla base di tale terribile risoluzione da parte della protagonista è sicuramente costituito dall'arroganza e dalla presunzione di Giasone il quale, riflettendo la mentalità androcentrica propria

---

<sup>44</sup> Vv. 187 - 189: *Eppure sguardo di leonessa che ha appena partorito  
Lancia furente contro i servi, quando qualcuno, per porgerle una parola,  
a lei si avvicina.*

<sup>45</sup> Hipp., *Acut.*, XIV, 6, in Pucci, 2017, p. 67

<sup>46</sup> Vv. 106 -109: *E' chiaro che la nube di gemiti, che comincia a levarsi, ben presto  
Divamperà con maggior impeto. Che cosa mai farà  
Un'anima così orgogliosa e difficile a placare,  
quando è morsa dai mali?*

<sup>47</sup> Vv.36 -39

dell'Atene dell'epoca, considera i figli - sia quelli avuti da Medea che quelli che genererà con Glauce, sua nuova sposa- una sua esclusiva proprietà, umiliando ancora di più i sentimenti dell'ex moglie. La donna, in seguito dapprima all'incontro con Creonte e successivamente con Egeo, comprende ancora più in profondità la fondamentale importanza, per un uomo Greco, di generare dei figli e, in egual misura, il dolore che deriva dal venirne privati. Medea, inoltre, come sottolineato da Pucci, assassinando i propri bambini non solo distrugge per sempre qualsiasi speranza di Giasone per il proprio futuro ma, oltre ad annientare la propria parte femminile, si ribella al ruolo meramente passivo che, nella società Greca, era riservato alle donne, unicamente destinate a diventare madri, più per il bene della πόλις che per il proprio benessere personale. Da quanto detto fin qui, si può dunque concludere osservando come nel dramma di Euripide prendesse forma la paura più profonda dell'androcentrica società Ateniese del V secolo, ossia quella di un *rovesciamento dei ruoli* e, per così dire di una riscossa del γένος γυναικῶν, ossia della razza femminile la quale al contrario, essendo per propria natura infida e pericolosa, doveva essere necessariamente sottomessa e per così dire addomesticata dall'uomo.



Tesi Di Laurea Magistrale

*I Mille Volti Di Medea. Alterità, Malattia Ed Ambivalenza Del Femminile*

*Nell'Atene Del V Secolo a.C.*

### III. Autocoscienza E Alterità

#### III.4. Il Discorso di Medea a Creonte e la σοφία femminile come *folia*

##### III.4.1. La σοφία nel personaggio di Medea

Come noto, uno dei momenti cruciali nella *Medea* di Euripide è costituito dall'incontro tra la protagonista e Creonte, sovrano di Corinto. L'anziano uomo appare in scena intenzionato a decretare l'esilio per la donna ed i suoi figli, adducendo come motivo di tale decisione la propria paura che Medea, disperata per il recente abbandono del marito, possa in qualche modo vendicarsi facendo del male alla sua giovane figlia, ossia Glauce. L'eroina, tuttavia, grazie alle proprie straordinarie capacità retoriche, riesce a muovere a compassione l'uomo, ottenendo infine il permesso di rimanere in città ancora per un giorno. Creonte infatti, come giustamente osservato da Pucci,<sup>1</sup> nonostante il potere assoluto derivatogli dall'essere tiranno di Corinto, non dimostra affatto le caratteristiche negative tradizionalmente attribuite a tale figura, quali ad esempio la crudeltà, l'inflessibilità e l'arroganza ma, al contrario, benché si mostri inizialmente imperioso ed apparentemente

---

<sup>1</sup> Pucci, 2017, pp. 50 -51

irremovibile, appare decisamente più umano dei propri omologhi presenti in altre tragedie (quali per esempio l'Euristeo degli *Eraclidi* od il Lico dell'*Eracle*)<sup>2</sup>, come dimostra il fatto che, malgrado le sue intenzioni, finisca per cedere alle richieste della propria interlocutrice (Eur., *Med.*, 348 -349)<sup>3</sup>:

ΚΡ. ἤκιστα τοῦμὸν λῆμ' ἔφϋ τυραννικόν,  
αἰδούμενος δὲ πολλὰ δὴ διέφθορα·

In ogni caso, comunque, il fulcro dell'episodio è costituito dal discorso di Medea a Creonte riguardo al proprio infelice destino di σόφῃ, ossia di donna sapiente, guardata pertanto con sospetto e diffidenza e condannata all'isolamento ed alla solitudine in un contesto sociale e culturale nel quale, malgrado i propri tentativi, non riuscirà mai ad essere accettata (vv.292 -305)<sup>4</sup>:

ΜΗ. φεῦ φεῦ.

οὐ νῦν με πρῶτον, ἀλλὰ πολλάκις, Κρεόν,  
ἔβλαψε δόξα μεγάλα τ' εἰργασται κακὰ.  
χρὴ δ' οὐπόθ' ὅστις ἀρτίφρον πένφυκ' ἀνήρ

---

<sup>2</sup> Pucci, 2017, p.50

<sup>3</sup> Eur., *Med.*, vv.348 -349. Per nulla il mio volere è dispotico e per rispettare gli altri spesso mi sono rovinato.

<sup>4</sup> Eur., *Med.*, vv.292 -305: MEDEA. Ahimè, ahimè! Non ora per la prima volta, ma spesso, o Creonte, la fama mi ha danneggiato e mi ha causato grandi mali. Chiunque sia per natura sensato non deve mai far istruire i figli in modo che diventino oltre misura sapienti. Oltre ad avere la reputazione di ignavia, si procura un'invidia malevola da parte dei cittadini. Infatti, se porgi agli stolti un nuovo sapere, sembrerai persona incapace, certo non sapiente. Se, invece, sarai ritenuto superiore a coloro che hanno fama di possedere una cultura brillante, in città apparirai persona molesta. E io stessa condivido questa sorte: io che sono sapiente, ad alcuni sono odiosa, per altri incapace di iniziativa, per altri ho il carattere opposto, per altri ancora ostile; cioè non sono veramente sapiente.

παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς·  
 χωρὶς γὰρ ἄλλης ἧς ἔχουσιν ἀργίας  
 φθόνον πρὸς ἀστῶν ἀλφάνουσι δυσμενῆ.  
 σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ  
 δόξεις ἀχρεῖος κού σοφὸς πεφυκέναι·  
 τῶν δ' αὖ δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον  
 κρείσσων νομισθεὶς ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ.  
 ἐγὼ δὲ καὐτῇ τῆσδε κοινωνῶ τύχης.  
 σοφῇ γὰρ οὔσα, τοῖς μὲν εἰμί ἐπίθονος  
 [τοῖς δ' ἡσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου]  
 τοῖς δ' αὖ προσάντες· εἰμί δ' οὐκ ἄγαν σοφῆ.

Come detto, il focus del discorso di Medea è costituito dal tema della σοφία, ossia la saggezza femminile ed il sospetto che essa suscitava sia tra il popolo di Corinto sia, per traslato, nell'Atene del V secolo a.C. E' interessante notare come, in Greco, questo termine avesse un'accezione molto vasta, come ben spiegato da Maria Paola Castiglioni: "Il termine *sophia* nella lingua Greca copre un campo semantico ampio, che include la saggezza, la sapienza, l'erudizione acquisita attraverso la formazione intellettuale, ma anche l'abilità nell'esercizio di un mestiere e delle arti"<sup>5</sup>. Nell'Atene del V secolo tale dote era considerata una prerogativa maschile e, al contrario, la donna ideale avrebbe dovuto essere ignorante e sottomessa. Ciò trova immediata testimonianza in un'altra celebre tragedia euripidea, *Ippolito*. Rappresentato per la prima volta ad Atene

---

<sup>5</sup> Castiglioni, 2019, p.200

durante la festività delle Grandi Dionisie nel 428 a.C., questo dramma narra le tragiche vicende di Ippolito, figlio dell'eroe Teseo, giovane dedito esclusivamente alla caccia ed al culto di Artemide alla quale è devoto, e di Fedra, seconda moglie dell'eroe e matrigna del ragazzo. Quest'ultima, in seguito all'intervento di Afrodite - desiderosa di punire Ippolito a causa dell'esclusiva dedizione da parte di costui alla caccia ed al culto di Artemide - viene colta da una passione incestuosa nei confronti del giovane, con conseguenze catastrofiche. In un celeberrimo passaggio Ippolito, venuto a conoscenza del terribile segreto di Fedra, pronuncia un violentissimo atto d'accusa nei confronti delle donne, da egli definite un *ambiguo malanno* affermando, inoltre, che "La cosa migliore è l'averne in casa una donna da nulla, ma almeno inutile nella sua stupidità"<sup>6</sup>, in modo da limitare il più possibile i danni che ella, in quanto donna, sarebbe comunque stata capace di provocare. La σοφία era considerata una caratteristica prettamente maschile e, qualora essa si manifestasse in una donna, era generalmente guardata con diffidenza e sospetto, come evidente nel personaggio di Medea. Come spiegato da Pucci, infatti, costei era una delle figure più radicate nella cultura e nella mitologia Greca fin dai tempi più antichi - è opportuno citare, a tal proposito, la genealogia della maga della Colchide fornitaci dal poeta Esiodo nella *Teogonia*<sup>7</sup> - alla quale nel corso del tempo vennero attribuite numerose parentele con altre figure divine, quali ad esempio la maga Circe, Eeta figlio del Sole, nonché lo stesso Helios, dio del Sole e nonno di Medea (vv.401 -407)<sup>8</sup>:

ἀλλ' εἶα φείδου μηδὲν ὧν ἐπίστασαι,

<sup>6</sup> Eur., *Hypp.*, vv. 616 -648, citato in Cantarella, 1981, p.98

<sup>7</sup> Hesiod., *Th.*, vv. 956 -962, citato da Pucci, 2017, p. 33

<sup>8</sup> Eur., *Med.*, vv. 400-407: Suvvia, Medea, non rinunciare a nulla delle cose che conosci, e compi i tuoi disegni e le tue trame. Procedi all'impresa tremenda: ora è prova di coraggio. Tu vedi ciò che soffri. A queste nozze di Giasone con la stirpe di Sisifo non devi essere motivo di riso, tu che sei nata da nobile padre e dal Sole.

Μήδεια, βούλεύουσα καὶ τεχνώμενη·  
 ἔρπ' ἐς τό δεινόν· νῦν ἀγών εὐψυχίας.  
 ὄρᾱς ἅ πάσχεις; οὐ γέλωτα δεῖ σ' ὀφλεῖν  
 τοῖς Σιουφείοις τοῖσδ' Ἰάσονος γάμοις,  
 γεγῶσαν ἐσθλοῦ πατρὸς Ἥλιου τ' ἄπο.  
 ἐπίστασαι δέ·

A causa di tali parentele divine, ella sarebbe stata dotata di poteri sovranaturali, aspetto quest'ultimo razionalizzato da Euripide: per il tragediografo, infatti, non si tratta di un essere demonico, ma semplicemente di una donna, sia pure dotata di qualità fuori dall'ordinario.<sup>9</sup> In ogni caso, comunque, nel dramma di Euripide la vera σοφία del personaggio consiste nella sua enorme abilità nel campo dei φάρμακα, ossia dei veleni, come più volte dichiarato sia dalla stessa protagonista nel corso della vicenda, sia da Creonte (vv.282 -286)<sup>10</sup>:

ΚΡ. δέδοικά σ', οὐδὲν δεῖ παραμπίσχειν λόγους,  
 μή μοί τι δράσης παῖδ' ἀνήκεστον κακόν.  
 συμβάλλεται δὲ πολλὰ τοῦδε δείματος·  
 σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις

<sup>9</sup> Pucci, 2017, p.61

<sup>10</sup> Vv. 282 -286: CREONTE: Temo che tu - per nulla bisogna mascherare le parole- possa arrecare a mia figlia qualche male irreparabile. Ad incutermi questo timore contribuiscono molti motivi: tu sei saggia ed esperta di molti malefici, ma soffri per essere stata privata del letto del tuo uomo.

λυπῆ δὲ λέκτρον ἀνδρὸς ἐστερημένη.

Parlando delle straordinarie competenze di Medea in materia di veleni, è significativo osservare come, nel mito e nel teatro, esse fossero ritenute prerogativa femminile, in particolare delle eroine pericolose, tra le quali, per lo stesso motivo, spicca l'Ateniese Creusa, protagonista femminile dello *Ione* la quale, volendo vendicarsi per la presunta avventura extraconiugale del marito Xuto (dalla quale, secondo la donna, sarebbe nato il giovane Ione), decide di uccidere i due uomini ricorrendo per l'appunto ai φάρμακα, i veleni. A tale presunta familiarità delle donne con i veleni sembrerebbe alludere Medea stessa nel testo seguente (vv. 407 -409)<sup>11</sup>:

πρὸς δὲ καὶ πεφύκαμεν

γυναῖκες, ἐς μὲν ἔσθλ' ἀμηχανώταται,

κακῶν δὲ πάντων τέκνοντες σοφώταται.

Oltre alle enormi competenze in tale ambito, un altro tratto distintivo della σοφία della maga della Colchide è costituito dalle sue straordinarie capacità intellettuali e, in misura ancora maggiore, da un'eccezionale abilità retorica, da ella dimostrata in diversi passaggi del dramma euripideo. Come risalta dall'analisi testuale effettuata da Pucci, infatti, nel corso del primo, duro confronto tra Medea e Giasone, costei dà prova delle proprie incredibili capacità retoriche. Dapprima, infatti, enuncia la propria soddisfazione nel

---

<sup>11</sup> Vv. 282 -286: E inoltre noi siamo donne, assai inette per le nobili azioni, ma di ogni male assai esperte.

trovarsi di fronte all'ex coniuge, dal momento che in tal modo potrà dare sfogo alla propria rabbia (vv. 472 -474)<sup>12</sup>:

εὖ δ' ἐποίησας μολῶν·

ἐγὼ τε γάρ λέξασα κουφισθήσομαι

ψυχὴν κακῶς σὲ καὶ σὺ λυπήσῃ κλύων.

Subito dopo, ella mette in risalto l'ingratitude di Giasone nei suoi confronti, rinfacciando al marito tutto ciò che in precedenza aveva fatto per lui, il tradimento, da parte dell'uomo, del sacro vincolo dei giuramenti matrimoniali, nonché il fatto che, a causa del ripudio, lei non ha più un luogo sicuro dove trovare rifugio (vv.502 -512)<sup>13</sup>:

νῦν ποῖ τράπωμαι; πότερα πρὸς πατρὸς

δόμους,

οὓς σοὶ προδοῦσα καὶ πάτραν ἀφικόμην;

ἢ πρὸς ταλαίνας Πελιάδας; καλῶς γ' ἂν οὔν

δεξαινό μ' οἴκοις ὧν πατέρα κατέκτανον.

ἔχει γὰρ οὕτω· τοῖς μὲν οἴκοθεν φίλοις

ἐχθρὰ καθέστηχ', οὓς δέ μ' οὐκ ἐχρῆν κακῶς

<sup>12</sup> Vv. 472 -474: Ma hai fatto bene a venire: io, infatti, insultandoti, mi alleggerirò l'anima, tu, invece, soffrirai, ascoltandomi.

<sup>13</sup> Vv. 502 -512: Dove potrei rivolgermi ora? Forse alla casa del padre, quella casa che per te ho tradito insieme con la mia terra per venire qui? O forse alle sventurate figlie di Pelia? Certo, mi accoglierebbero proprio bene loro, il cui padre io ho ucciso. La situazione è questa: ai miei cari risulta odiosa e coloro ai quali non avrei dovuto far male, li ho miei nemici per renderti un favore. Perciò agli occhi di molte donne greche tu mi hai resa felice in cambio di tutto ciò: ho in te un marito davvero straordinario e fedele io, povera infelice, se dovrò andare in esilio cacciata via da questa terra, priva di amici e sola con i figli soli.

δοῶν, σοὶ χάριν φέρουσα πολεμίους ἔχω.  
 τοιγάρ με πολλαῖς μακαρίαν Ἑλληνίδων  
 ἔθηκας ἀντί τῶνδε· θαυμαστὸν δέ σε  
 ἔχω πόσιν καὶ πιστόν ἢ τάλαιν' ἐγώ,  
 εἰ φεύξομαι γε γαῖαν ἐκβεβλημένη,  
 φίλων ἔρημος, σὺν τέκνοις μόνη μόνοις.

Giasone, dal canto suo, tenta di difendere la propria condotta ricorrendo ad argomentazioni puramente utilitaristiche ed alquanto avviliti nei confronti dell'ex moglie: come visto, egli dapprima minimizza l'aiuto ricevuto da Medea, affermando che l'agire della donna è stato determinato esclusivamente dall'intervento di Afrodite ed Eros e che, in cambio della salvezza dell'ex Argonauta, ella ha ricavato benefici di gran lunga superiori ai propri meriti e, infine, che la decisione di unirsi in nuove nozze con la giovane principessa di Corinto è stata determinata unicamente da considerazioni utilitaristiche- tuttavia, come osservato da Pucci "la retorica che esibisce è pari ai suoi ragionamenti: maldestra, arrogante e pretestuosa, non comparabile a quella acuminata di Medea, a cui Euripide lascia l'ultima parola."<sup>14</sup> Significativo, al riguardo, è il disprezzo espresso da Medea nei confronti di coloro che usano "belle parole" per mascherare la propria condotta ingiusta (vv. 579 -586)<sup>15</sup>:

---

<sup>14</sup> Pucci, 2017, p. 53

<sup>15</sup> Vv. 579 -586. MEDEA: Sì, in molte cose sono in disaccordo con la maggior parte degli uomini; per me, chi è abile nel parlare, ma è ingiusto, merita il massimo della pena. Lui ha la presunzione di nascondere bene le ingiustizie con la parola; ha, invece, la sfrontatezza del malfattore. E nella realtà non è veramente saggio. Tu fai ora la stessa cosa: davanti a me ti comporti come una persona garbata ed eloquente; eppure un solo argomento basterà per metterti a terra. Se non fossi stato un individuo malvagio, avresti dovuto fare questo matrimonio con il mio consenso e non all'insaputa dei tuoi famigliari.

ΜΗ. ἦ πολλά πολλοῖς εἶμι διάφορος βροτῶν.

ἐμοὶ γὰρ ὅστις ἄδικος ὦν σοφὸς λέγειν

πέφυκε, πλείστην ζημίαν ὀφλισκάνει·

γλώσση γὰρ αὐχῶν τᾶδικ' εὖ περιστελεῖν

τολμᾶ πανουργεῖν· ἐν γὰρ ἐκτενεῖ σ' ἔπος.

χρῆν σ', εἶπερ ἦσθα μὴ κακός, πείσαντά με

γαμεῖν γάμον τόνδ', ἀλλά μὴ σιγῇ φίλων.

Come ipotizzato da Pucci, è lecito supporre che nella decisione di Giasone di contrarre nuove nozze all'insaputa di Medea trovasse, ancora una volta, riflesso la mentalità prettamente androcentrica insita nel pensiero Ateniese: le donne infatti, cedute in matrimonio quando erano poco più che bambine, una volta arrivate nella casa maritale vivevano segregate nel *γυναικεῖον*, con pochissime occasioni di uscita e, come facilmente intuibile, “della loro istruzione il marito si occupava ancor meno del padre”<sup>16</sup>, aspetto di cui si ritrova immediata testimonianza in un passaggio dell'*Economico* di Senofonte, in cui il ricco proprietario terriero Iscomaco, interrogato da Socrate circa la natura del rapporto con la propria consorte, ammette di essere sempre lui a prendere le decisioni riguardanti la famiglia, senza interpellare la moglie, con la quale non parla quasi mai.<sup>17</sup> Tornando alla σοφία di Medea, si può dunque concludere osservando come tale aspetto contribuisse a delineare un personaggio decisamente inquietante e perturbante per l'Atene del V secolo non solo perché, in qualità di esperta di magia, evidenzia il temuto legame tra

<sup>16</sup> Pucci, 2017, p.54

<sup>17</sup> Xenoph., *Oec.*, III, 13

le donne ed il primordiale, ma anche perché, in virtù delle proprie straordinarie doti intellettuali, era quanto di più distante ci fosse rispetto all'ideale della donna ignorante e poco istruita e, pertanto, più facilmente controllabile e soggiogabile all'autorità maschile.

### III.4.2. La σοφία Femminile nell'Atene del V secolo a.C.:

#### il caso di Aspasia Di Mileto

Uno dei personaggi più rappresentativi della σοφία femminile nell'Atene del V secolo a.C. è sicuramente Aspasia di Mileto: la sua fama, infatti, al pari delle eroine mitologiche quali Medea, Clitennestra o Penelope, ha attraversato il tempo fino a giungere alle epoche più recenti, come dimostra chiaramente il fatto che, nel XIX secolo, il grande poeta italiano Giacomo Leopardi le abbia intitolato un insieme di componimenti, noti per l'appunto con il titolo di *Ciclo Di Aspasia*, pubblicati per la prima volta nel 1834. Figlia di un certo Axioco e nata presumibilmente nel 470 a.C., ella era originaria di Mileto (Plu., *Per.*, 24, 3)<sup>18</sup>:

ὅτι μὲν γὰρ ἦν Μιλησία γένος, Ἀξιόχου θυγάτηρ, ὁμολογεῖται.

Come già accennato, Aspasia legò in maniera indissolubile il proprio nome a quello di Pericle durante la Pentecotetia. Contrariamente alla stragrande maggioranza delle Ateniesi, e più che mai in contrasto con l'ideale della donna poco istruita e per questo docile e sottomessa all'autorità maschile, Aspasia non

---

<sup>18</sup> Plu., *Per.*, 24,3: E' notizia concorde che fosse nativa di Mileto e figlia di un certo Axioco

solo possedeva una straordinaria abilità retorica ma, cosa alquanto inusuale, era dotata di grande acume ed intelligenza politica. Sarebbe stato proprio grazie a queste doti, secondo quanto tramandatoci da Plutarco, che ella sarebbe riuscita a fare per così dire breccia nel cuore di Pericle (Plu., *Per.*, 24, 3)<sup>19</sup>:

τὴν δ' Ἀσπασίαν οἱ μὲν ὡς σοφὴν τινα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ  
τοῦ Περικλέους σπουδασθῆναι λέγουσι·

Come accennato, Aspasia legò indissolubilmente il proprio nome a quello di Pericle, divenendone dapprima l'amante e, a partire dal 445 a.C. - anno in cui egli divorziò dalla prima moglie - la compagna fino alla morte (Plu., *Per.*, 24,7-9)<sup>20</sup>:

φαίνεται μέντοι μᾶλλον ἐρωτικὴ τις ἢ τοῦ Περικλέους ἀγάπησις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν. ἦν μὲν γὰρ αὐτῷ γυνὴ προσήκουσα μὲν κατὰ γένος, συνωκηκυῖα δ' Ἰππόνικῳ πρότερον, ἐξ οὗ Καλλίαν ἔτεκε τὸν πλούσιον· ἔτεκε δὲ καὶ παρὰ τῷ Περικλεῖ Ξανθίππον καὶ Πάραλον. εἶτα τῆς συμβιώσεως οὐκ οὔσης αὐτοῖς ἀρεστῆς, ἐκείνην μὲν ἐτέρῳ βουλομένη συνεξέδωκεν, αὐτὸς δὲ τὴν Ἀσπασίαν λαβὼν ἔστρεξε διαφερόντως.

E' interessante notare la natura del suo rapporto con Pericle: al di là delle diverse origini dei due, ciò che colpisce particolarmente è l'autenticità del loro

<sup>19</sup> Plu., *Per.*, 24, 5: Quanto ad Aspasia, dicono che essa conquistò l'amore di Pericle per una certa sua saggezza ed acutezza politica.

<sup>20</sup> Plu., *Per.*, 24, 7-9: Quanto a Pericle, però, sembra che il suo attaccamento ad Aspasia fosse ispirato dall'amore. Egli aveva una moglie, da lui legata da vincoli di parentela e che precedentemente era stata sposata ad Ipponico, da cui aveva avuto un figlio, Callia, detto poi Il Ricco. A Pericle ella diede due figli, Santippo e Paralo; ma poi, essendo poco felice la loro vita coniugale, egli consentì che la donna si unisse ad un altro uomo a lei gradito e prese con sé Aspasia, che amò appassionatamente.

legame. Infatti, mentre - come visto in precedenza- nell'Atene Classica i rapporti tra uomo e donna erano puramente strumentali, finalizzati alla procreazione ed alla trasmissione patrilineare del patrimonio familiare e del prestigio sociale del γένος ed improntati ad una sottomissione pressoché totale della donna rispetto all'uomo, quello tra l'Alcmeonide e la Milesia era invece un rapporto basato sul rispetto reciproco e su sentimenti sinceri. Come tramandato da Plutarco, ogni giorno Pericle era solito salutare Aspasia con un bacio sia al mattino prima di uscire di casa per recarsi nell' ἀγορά, sia rientrando nella propria dimora alla fine della giornata (Plu. *Per.*,24,9)<sup>21</sup>:

καὶ γὰρ ἐξιῶν ὧς φασὶ καὶ εἰσιῶν ἀπ' ἀγορᾶς ἠσπάζετο καθ' ἡμέραν  
αὐτὴν μετὰ τοῦ καταφιλεῖν.

Da tale unione decisamente inusuale per l'epoca nacque un figlio, Pericle Il Giovane: costui, essendo frutto di un'unione mista, in base alla Legge Sulla Cittadinanza promulgata dallo stesso Pericle nel 451 -450 a.C. allo scopo, come visto, di preservare i valori fondanti della πόλις egemone della Grecia dalla presunta minaccia costituita dalle centinaia di unioni tra uomini Ateniesi e donne provenienti dai territori d'oltremare facenti parte della Lega Delio - Attica, era considerato νόθος, ossia figlio illegittimo, escluso pertanto dalla cittadinanza Ateniese (Plu., *Per.*, 37, 2 -3)<sup>22</sup>:

---

<sup>21</sup> Plu., *Per.*, 24, 9: Si dice che ogni giorno, quando usciva di casa per andare all'agorà, e quando ne rientrava, la salutasse sempre con un bacio.

<sup>22</sup> Plu., *Per.*, 37, 2-3: Riguardo a questa legge, la situazione era la seguente: molti anni prima, quando Pericle era al culmine della sua carriera politica ed aveva, come si è detto, dei figli legittimi, aveva fatto votare una legge in base alla quale dovevano essere considerati cittadini ateniesi solo i figli nati da padre e madre ateniesi.

εἶχε δ' οὕτω τὰ περὶ τὸν νόμον. ἀκμάζων ὁ Περικλῆς ἐν τῇ πολιτείᾳ πρὸ πάνυ πολλῶν χρόνων καὶ παιῶν ἔχων ὥσπερ εἴρηται γνησίους, νόμον ἔγραψε, μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ δυεῖν Ἀθηναίων γεγονότος.

Successivamente tuttavia, temendo per il futuro del proprio γένος in seguito alla scomparsa dei suoi due figli legittimi Santippo e Paralo, entrambi morti durante la terribile pestilenza che flagellò Atene nel 430 -429 a.C., Pericle chiese ed ottenne dal popolo che quella stessa lege da egli stesso approvata molti anni prima venisse abrogata, evento che permise al bambino nato dalla sua unione con Aspasia di essere riconosciuto cittadino Ateniese e di ricevere il nome del padre (Plu., *Per.*, 37, 2-3)<sup>23</sup>:

εἶχε δ' οὕτω τὰ περὶ τὸν νόμον. ἀπολογησαμένου δὲ τοῦ δήμου τὴν ἀγνωμοσύνην τὴν πρὸς αὐτόν, ὑποδεξάμενος αὐθις τὰ πράγματα καὶ στρατηγὸς αἰρεθείς, ἠτήσατο λυθῆναι τὸν περὶ τῶν νόθων νόμον, ὃν αὐτὸς εἰσηνήνοχει πρότερον, ὡς μὴ παντάπασιν ἐρημία διαδοχῆς [τόν οἶκον] ἐκλίποι τοῦνομα καὶ τὸ γένος.

E ancora (Plu., *Per.*, 37, 5 - 6)<sup>24</sup>:

---

<sup>23</sup> Plu., *Per.*, 37, 2-3: Dopo avergli espresso il proprio rammarico per l'ingratitude dimostrategli, il popolo gli affidò di nuovo la direzione dello stato e lo elesse stratega. Pericle allora chiese che venisse abrogata la legge sui figli illegittimi, che egli stesso in passato aveva proposto, affinché il suo nome e la sua stirpe non si spegnessero per mancanza di discendenza.

<sup>24</sup> Plu., *Per.*, 37, 5 -6: Pur essendo cosa difficile che una legge, così severamente applicata ai danni di tante persone, venisse abrogata proprio da colui che l'aveva proposta, tuttavia le sciagure che avevano allora colpito Pericle negli affetti famigliari furono giudicate punizione

ὄντος οὖν δεινοῦ τὸν κατὰ τοσοῦτων ἰσχύσαντα νόμον ὑπ' αὐτοῦ πάλιν λυθῆναι τοῦ γράψαντος, ἢ παροῦσα δυστυχία τῷ Περικλεῖ περὶ τὸν οἶκον, ὡς δίκην τινὰ δεδωκότι τῆς ὑπεροψίας καὶ τῆς μεγαλαυχίας ἐκείνης, ἐπέκλασε τοὺς Ἀθηαίους, καὶ δόξαντες αὐτὸν νεμεσητά τε παθεῖν ἀνθρωπίνων τε δεῖσθαι, συνεχώρησαν ἀπογράψασθαι τὸν νόθον εἰς τοῦ φράτορας, ὄνομα θέμενον τοῦ αὐτοῦ.

Una volta cresciuto, Pericle il Giovane seguì le orme del padre, ricoprendo egli stesso cariche di prestigio, tra le quali quella di comandante della flotta in occasione della battaglia navale delle Arginuse combattuta nel 406 a.C., nella quale gli Ateniesi sconfissero gli Spartani. Tuttavia, malgrado il successo ottenuto, dopo essere stato richiamato ad Atene egli venne processato e giustiziato insieme agli altri sette comandanti, con l'accusa di non aver prestato soccorso ai naufraghi (Plu., *Per.*, 37, 6)<sup>25</sup>:

καὶ τοῦτον μὲν ὕστερον ἐν Ἀργινούσαις καταναυμαχήσαντα Πελοποννησίους ἀπέκτεινεν ὁ δῆμος μετὰ τῶν συστρατῆγων.

Come accennato, Aspasia possedeva due doti quasi sconosciute alla stragrande maggioranza delle Ateniesi dell'epoca, ossia un grande acume ed una spiccata intelligenza politica. Furono proprio tali caratteristiche decisamente inusuali per l'epoca a rendere la Milesia, nel bene o nel male, una delle figure di spicco

---

sufficiente della sua antica superbia e sicurezza, e volsero a compassione l'animo degli Ateniesi, i quali ritennero che Pericle, già equamente punito dagli dèi, meritasse l'aiuto degli uomini. Gli concessero perciò di iscriverne nelle "fratrie" il figlio bastardo e di dargli il suo nome.

<sup>25</sup> Plu., *Per.*, 37, 6: Questi, più tardi, dopo la battaglia navale delle Arginuse contro i Peloponnesiaci fu condannato a morte dal popolo, insieme con gli altri strateghi.

dell'Età Classica: infatti se da un lato, come vedremo in seguito, ella si guadagnò la stima e l'ammirazione di personaggi del calibro di Socrate, il quale la considerava la propria maestra di retorica, dall'altro la sua personalità decisamente fuori dagli schemi e, soprattutto, la sua unione con Pericle, le attirarono l'ostilità ed il sospetto non solo da parte di comici ed intellettuali, ma anche dell'opinione pubblica dell'epoca. In particolare, ella fu accusata di essere stata la mandante della guerra combattuta da Atene contro Samo, nel 440 -439 a.C. provocata dall'intromissione di Atene nel conflitto tra Samo e Mileto, terra natale di Aspasia (Plu., *Per.* 24, 1)<sup>26</sup>:

Ἐκ τούτου γενομένων σπονδῶν Ἀθηναίοις καὶ Λακεδαιμονίοις εἰς ἔτη τριάκοντα, ψηφίζεται τὸν εἰς Σάμον πλοῦν, αἰτίαν ποιησάμενος κατ' αὐτῶν ὅτι τὸν πρὸς Μηλισίους κελευόμενοι διαλύσασθαι πόλεμον οὐχ ὑπήκουον.

Tale guerra, durante cui si ebbe il rovesciamento del governo oligarchico di Samo sostituito con un regime democratico instaurato da Atene, si concluse con una brillante vittoria della flotta Ateniese che, benché numericamente inferiore, riuscì ugualmente ad annientare quella del nemico (Plu., *Per.*, 25,1)<sup>27</sup>:

---

<sup>26</sup> Plu., *Per.*, 24, 1: Dopo questi fatti, tra Atene e Sparta venne stipulata una tregua trentennale. Pericle fece votare dal popolo una spedizione navale contro Samo; il pretesto addotto contro gli isolani fu che essi non avevano obbedito all'ordine loro impartito di interrompere la guerra contro Mileto.

<sup>27</sup> Plu., *Per.*, 25,1: Della guerra contro i Sami si incolpa soprattutto Pericle, che l'avrebbe decisa per compiacere i Milesii dietro preghiera di Aspasia. Le due città erano in guerra per il possesso di Priene e i Sami stavano per vincere quando gli Ateniesi ordinarono loro di cessare le ostilità e di deferire la contesa all'arbitrato di Atene; ma i Sami non obbedirono. Pericle allora mosse con una flotta e abbatté il regime oligarchico vigente nell'isola prendendo come ostaggi cinquanta cittadini fra i più eminenti e altrettanti fanciulli, che spedì a Lemno.

Τὸν δὲ πρὸς Σαμίους πόλεμον αἰτιῶνται μάλιστα τὸν Περικλέα ψηφίσασθαι διὰ Μιλησίους Ασπασίας δεηθείσης. αἱ γὰρ πόλεις ἐπολέμουν τὸν περὶ Πριήνης πόλεμον, καὶ κρατοῦντες οἱ Σάμιοι, παύσασθαι τῶν Ἀθηναίων κελευόντων καὶ δίκας λαβεῖν καὶ δοῦναι παρ' αὐτοῖς, οὐκ ἐπέιθοντο. πλεύσας οὖν ὁ Περικλῆς τὴν μὲν οὖσαν ὀλιγαρχίαν ἐν Σάμῳ κατέλυσεν, τῶν δὲ πρώτων λάβον ὁμήρους [ἄνδρας] πεντήκοντα καὶ παῖδας ἴσους εἰς Λῆμον ἀπέστειλε.

E ancora (Plu., Per., 25, 4-5)<sup>28</sup>

οἱ δ' εὐθὺς ἀπέστησαν, ἐκκλέψαντος αὐτοῖς τοὺς ὁμήρους Πισσοῦνθου, καὶ τᾶλλα παρεσκευάσαντο πρὸς τὸν πόλεμον. αὐθις οὖν ὁ Περικλῆς ἐξέπλευσεν ἐπ' αὐτοὺς οὐχ ἡσυχάζοντας οὐδὲ κατεπτήχοντας, ἀλλὰ καὶ πάνυ προθύμως ἐγνωκότας ἀντιλαμβάνεσθαι τῆς θαλάττης. γενομένης δὲ καρτερᾶς ναυμαχίας περὶ νῆσον ἦν Τραγίας καλοῦσι, λαμπρῶς ὁ Περικλῆς ἐνίκα, τέσσαρα καὶ τεσσαράκοντα ναυσὶν ἑβδομήκοντα καταναυμαχήσας, ὧν εἴκοσι στρατιώτιδες ἦσαν.

Oltre al suo presunto coinvolgimento nella Guerra di Samo - della quale, come appena visto, fu accusata di essere la mandante- un altro evento fondamentale per la vita della Milesia fu il processo che la vide, nel 432 a.C., sul banco degli imputati con l'accusa di *προξενία*, ossia di induzione alla prostituzione, in

<sup>28</sup> Plu., Per., 25, 4-5: I Sami però insorsero subito, poiché Pissutne era riuscito a rapire gli ostaggi, e si organizzarono per la guerra. Pericle allora mosse nuovamente contro di loro, che non rimasero però inerti e sbigottiti, ma si mostrarono anzi fermamente decisi a contrastarlo con tutte le loro forze sul mare. In una violenta battaglia navale, svoltasi nei pressi dell'isola che chiamano Tragia, Pericle riportò una splendida vittoria, sconfiggendo con quarantaquattro navi il nemico, che ne aveva settanta, venti delle quali con opliti a bordo.

quanto, sempre secondo Plutarco, nell'Atene dell'epoca circolava la voce secondo cui Aspasia allevasse in casa delle giovani cortigiane (Plu., *Per.*, 24, 5 - 6)<sup>29</sup>:

καὶ γὰρ Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα, καὶ τὰς γυναῖκας ἀκροασαμένας οἱ συνήθεις ἦγον ὡς αὐτήν, καίπερ οὐ κοσμίῳ προεστῶσαν ἐργασίας οὐδέ σεμνῆς, ἀλλὰ παιδισκας ἑταιρούσας τρεφοῦσα.

Oltre ad essere accusata di corrompere le donne Ateniesi e di *προξενία*, insieme ad altre personalità di spicco dell'epoca quali il celeberrimo scultore Fidia -artefice del Partenone- nonché il filosofo Anassagora, entrambi strettamente legati a Pericle, Aspasia fu incolpata anche di empietà, presumibilmente proprio a causa delle sue spiccate doti intellettuali e della sua straordinaria abilità retorica (Plu., *Per.*, 32, 1 -2):<sup>30</sup>

Περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον Ἀσπασία δίκην ἔφευγεν ἀσεβείας, Ἐρμίππου τοῦ κωμωδιοποιῦ διώκοντος καὶ προσκατηγοροῦντος, ὡς Περικλεῖ γυναῖκας ἐλευθέρως εἰς τὸ αὐτὸ φοιτῶσας ὑποδέχοιτο, καὶ ψήσιμα Διοπέιθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοῦς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας, ἀπερειδόμενος εἰς Περικλεῖα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.

<sup>29</sup> Plu., *Per.*, 24, 5 -6: Lo stesso Socrate la frequentava talvolta, insieme con i suoi discepoli, e gli intimi conducevano da lei, ad ascoltarla, perfino le loro mogli, sebbene non esercitasse una professione decorosa né rispettabile, poiché educava nella sua casa delle giovani cortigiane.

<sup>30</sup> Plu., *Per.*, 32, 1 -2: In questo stesso periodo di tempo anche Aspasia fu trascinata in giudizio, per rispondere del reato di empietà, dietro accusa del commediografo Ermippo, il quale l'accusò anche di ricevere presso di sé donne di libera condizione, per il piacere di Pericle. Diopite, inoltre, propose un decreto, in base al quale dovevano essere deferiti a giudizio con procedura d'urgenza coloro che non credevano negli dèi o insegnavano dottrine sui fenomeni celesti: lo scopo era di gettare sospetti su Pericle attraverso la persona di Anassagora.

Fu proprio Pericle, stando a quanto riferito da Plutarco, ad intercedere in favore di Aspasia, riuscendo a salvarla non solo grazie alle abilità retoriche da ella apprese, ma anche muovendo a compassione i giudici piangendo disperatamente (Plu., *Per.*, 32, 5 - 6)<sup>31</sup> :

Ἀσπασίαν μὲν οὖν ἐξητήσατο, πολλὰ πάνυ παρὰ τὴν δίκην, ὡς Αἰσχίνης φησίν, ἀφείς ὑπὲρ αὐτῆς δάκρυα καὶ δεηθεὶς τῶν δικαστῶν, Ἀναξαγόραν δὲ φοβηθεὶς [τὸ δικαστήριον] ἐξέκλεψε καὶ προύπεμψεν ἐκ τῆς πόλεως.

Sempre riguardo al clima di odio e sospetto intorno alla Milesia, è interessante riportare la diceria riferita da Plutarco, secondo cui Aspasia sarebbe stata paragonata a Targhelia, bellissima cortigiana anch'essa originaria della Ionia la quale avrebbe a sua volta intrattenuto relazioni anche amorose con gli uomini più in vista della propria epoca (Plu., *Per.*, 24, 3-4)<sup>32</sup>:

φασὶ δ' αὐτὴν Θαρρηλίαν τινὰ τῶν παλαιῶν Ἰάδων ζηλώσασαν ἐπιθέσθαι τοῖς δυνατωτάτοις ἀνδράσιν. καὶ γὰρ ἡ Θαρρηλία, τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη καὶ χάριν ἔχουσα μετὰ δεινότητος, πλείστοις μὲν Ἑλλήνων συνώκησεν ἀνδράσι, πάντας δὲ προσεποίησε βασιλεῖ τοὺς πλησιάσαντας

---

<sup>31</sup> Plu., *Per.*, 32, 5 -6: In favore di Aspasia Pericle riuscì ad intercedere in giudizio, versando lacrime senza ritegno, nel corso del processo, e rivolgendo calde suppliche ai giudici, come racconta Eschine; Anassagora, invece, temendo l'esito del giudizio, lo fece fuggire, scortandolo segretamente fuori dalla città.

<sup>32</sup> Plu., *Per.*, 24, 3-4: Si dice che ella avesse rapporti solo con gli uomini più potenti, e in ciò seguisse il modello di un'antica cortigiana Ionica, di nome Targhelia. Questa Targhelia, donna bellissima, ricca di grazia e di intelligenza, era stata in relazione con moltissime personalità del mondo greco, e aveva guadagnato alla causa del re di Persia tutti coloro con cui aveva avuto a che fare, diffondendo per loro tramite nelle varie città, in cui essi godevano massima influenza e prestigio, i germi di un partito filopersiano.

αὐτῇ, καὶ ταῖς πόλεσι μηδισμοῦ δι' ἐκείνων ὑπέσπειρεν ἀρχάς,  
δυνατωτάτων ὄντων καὶ μεγίστων.

Tale paragone potrebbe essere spiegato tenendo appunto in considerazione l'enorme ascendente esercitato da Aspasia non solo su Pericle, ma in generale sulla scena pubblica Ateniese dell'epoca. Secondo la testimonianza di Eschine Socratico, filosofo originario dal demo Ateniese di Sfetto, vissuto tra il 430 ed il 360 a.C. ed autore di un dialogo intitolato proprio *Aspasia*, benché il nome della Milesia fosse indissolubilmente legato a quello di Pericle, dopo la morte del grande statista avvenuta durante la pestilenza del 429 a.C., ella sarebbe diventata la *παλλακή*, ossia la concubina di un altro personaggio che nei due anni successivi ebbe un ruolo di primo piano nella vita della πόλις, ossia Lisicle, alla quale ella diede un figlio, Poriste. Secondo il racconto di Eschine tramandato da Plutarco, e come rimarcato da Maria Paola Castiglioni<sup>33</sup>, questo Lisicle, malgrado le proprie umili origini e la dubbia moralità, grazie appunto ai suoi rapporti di concubinaggio con la Milesia, nel biennio compreso tra il 429 ed il 427 a.C. riuscì ad imporsi sulla scena politica di Atene, impegnata in quegli anni nella Guerra del Peloponneso, fino ad essere inviato come stratego in Caria, antica regione dell'Anatolia occidentale, dove per l'appunto trovò la morte due anni dopo, nel 427 a.C. (Plu., *Per.*, 24, 6 -7)<sup>34</sup>:

Αἰσχίνης δέ φησι καὶ Λυσικλέα τὸν προβατοκάπηλον ἐξ ἀγεννοῦς  
καὶ ταπεινοῦ τὴν φύσιν Ἀθηναίων γενέσθαι πρῶτον Ἀσπασία

<sup>33</sup> Castiglioni, 2019, p. 203

<sup>34</sup> Plu., *Per.*, 24, 6 -7: Eschine afferma addirittura che il mercante di pecore Lisicle, uomo di umili origini e bassa indole, divenne il primo cittadino di Atene per il solo fatto di essersi unito ad Aspasia dopo la morte di Pericle.

συνόντα μετὰ τὴν Περικλέους τελευτήν.

In ogni caso, come detto, le doti intellettuali di Aspasia la resero senz'ombra di dubbio un personaggio fuori dal comune, rendendola per così dire il paradigma della donna *σόφη*, cioè saggia e sapiente.

### III.4.3. Aspasia e i filosofi. Il *Menesseno* di Platone ed il rapporto con

Socrate

Come abbiamo fin qui visto, dunque, quella di Aspasia fu sicuramente una figura straordinaria, capace di attirare intorno a sé i più importanti personaggi dell'Atene del V secolo a.C. Parlando delle frequentazioni illustri della Milesia, tra di esse va sicuramente annoverato Socrate il quale, secondo il racconto plutarco, aveva l'abitudine di frequentarla insieme ai propri discepoli.<sup>35</sup> Parlando più in dettaglio dei rapporti tra Socrate e la Milesia, una chiara testimonianza al riguardo è sicuramente costituita dal *Menesseno*, celebre dialogo platonico: nell'opera in esame si narra l'incontro tra il filosofo ed un suo giovane allievo, per l'appunto Menesseno, di ritorno dal Bouleuterion, uno dei luoghi nevralgici della vita pubblica Ateniese. Qui, infatti, era appena avvenuta un'accesa discussione tra vari oratori, per decidere a chi tra loro sarebbe spettato il compito di pronunciare un epitaffio in onore dei caduti della Guerra del Peloponneso. Dopo aver ironicamente tessuto le lodi dei funerali pubblici - i quali, secondo il filosofo, avrebbero permesso anche a gente da poco di venire ricordata in discorsi pomposi e commoventi - Socrate viene sfidato dal suo giovane discepolo a pronunciare un'orazione funebre altrettanto efficace.

---

<sup>35</sup> Plu., *Per.*, 24, 5

Egli, allora, riferisce al ragazzo un discorso funebre che, a suo dire, sarebbe stato composto da Aspasia in persona, traendo ispirazione dall'epitaffio da ella precedentemente composto in occasione della morte di Pericle. Come tramandato da Plutarco, nel *Menesseno* Socrate sembra esprimere la propria profonda ammirazione nei confronti delle straordinarie doti intellettuali di Aspasia, riportando anche l'abitudine della Milesia di intrattenersi a discutere di retorica con molti cittadini Ateniesi (Plu., Per., 24, 5-6)<sup>36</sup>:

ἐν δὲ τῷ Μενεξένῳ τῷ Πλάτωνος, εἰ καὶ μετὰ παιδιᾶς τὰ  
 πρῶτα γέγραπται, τοσοῦτόν γ' ἱστορίας ἔνεστιν, ὅτι δόξαν  
 εἶχε τό γύναιον ἐπί ῥητορικῇ πολλοῖς Ἀθηναίων ὀμιλεῖν.

Tuttavia, nonostante l'ammirazione che sembrerebbe trasparire dalle parole del filosofo, all'interno del *Menesseno* vi è un particolare significativo, giustamente evidenziato dalla Castiglioni. Parlando di Aspasia con il suo giovane discepolo, infatti, Socrate si riferisce alla Milesia con l'inusuale espressione ἡ διδάσκαλος, (lett: "la maestro"), accostando quindi l'articolo femminile ἡ al sostantivo maschile διδάσκαλος, indicante appunto il maestro e, nello specifico, il maestro di retorica, come evidente nel testo sotto riportato (Plat., Men., 236, 3):

\_MEN. Τί οὖν οὐ διήλθες;

\_ΣΩ. Ἀλλ' ὅπως μή μοι χαλεπανεῖ ἡ διδάσκαλος, ἄν

<sup>36</sup> Plu., Per., 24, 5 -6: Nel *Menesseno* di Platone - ammesso pure che la prima parte del dialogo sia Scritta con intenti satirici - si dice esplicitamente che quella donnetta aveva fama di intrattenersi A discutere di retorica con molti Ateniesi.

ἔξενέγκω αὐτῆς τὸν λόγον

Secondo la Castiglioni, tale accostamento sintattico, decisamente inusuale ed atipico, “sembra voler materializzare il carattere impensabile di un insegnamento femminile”<sup>37</sup> riflettendo dunque in tal modo la concezione, predominante nella società e nella cultura prettamente androcentriche dell’Atene del V secolo ed in generale nella Grecia Antica, secondo la quale la σοφία - termine che, come visto in precedenza, nella lingua Greca possedeva un campo semantico molto vasto, indicante di volta in volta la *saggezza* derivante dall’esperienza, la *sapienza* acquisita attraverso lo studio e l’erudizione, nonché in senso più propriamente “tecnico” , l’abilità nell’esercizio delle arti o di un determinato mestiere- avrebbe dovuto essere una prerogativa esclusivamente maschile dalla quale, al contrario, le donne avrebbero dovuto essere necessariamente escluse, proprio per poter essere più facilmente sottomesse e controllate dall’autorità maschile, garante dell’ordine sociale e naturale. Malgrado tale inusuale espressione e nonostante il tono velatamente ironico, Socrate non manca di sottolineare l’acume di Aspasia, dipingendola “come un professore esigente e competente, capace di produrre ed ispirare bei discorsi”<sup>38</sup>, come per l’appunto il discorso funebre pronunciato da Socrate davanti al giovane Menesseno, composto proprio dalla Milesia ispirandosi alla propria precedente orazione in onore di Pericle. Sempre all’interno del *Menesseno*, un’altra prova delle eccezionali doti di Aspasia sarebbe costituita dalla reazione del giovane discepolo di Socrate. Costui, infatti, dopo aver ascoltato il discorso pronunciato dal proprio maestro (discorso composto da Platone sulla base dell’epitaffio pronunciato da Pericle

---

<sup>37</sup> Castiglioni, 2019, p. 203.

<sup>38</sup> Castiglioni, 2019, p.204

per i caduti del primo anno della Guerra del Peloponneso)<sup>39</sup>, ammirato da tale abilità retorica, esterna il proprio stupore davanti allo spettacolo di una donna tanto erudita, rimarcando il contrasto tra la sapienza dimostrata dalla Milesia e la sua appartenenza al γένος γυναικῶν, ossia alla razza femminile (Plato., *Menex.*, 249, d, 4):<sup>40</sup>

MEN. Νῆ Δία, ὦ Σώκρατες, μακαρίαν γε λέγεις τὴν  
 Ἀσπασίαν, εἰ γυνὴ οὔσα τοιούτους λόγους οἷα τ' ἔστι  
 συντιθέναι.

Parlando più propriamente del discorso composto da Aspasia, è interessante notare, come efficacemente sottolineato da Anna Beltrametti, come esso costituisca, secondo la felice formulazione della studiosa “un controcanto dell’epitaffio di Pericle”<sup>41</sup> riportato da Tucidide. Infatti, mentre quello pronunciato dal grande statista Ateniese in onore dei caduti della Guerra del Peloponneso poneva l’accento su valori propri del mondo maschile, quali per esempio la democrazia<sup>42</sup> ed il valore militare,<sup>43</sup> Aspasia rende onore ai caduti focalizzandosi su aspetti più strettamente appartenenti alla sfera femminile quali la nascita, l’educazione, ed i riferimenti alla natura ed alla terra<sup>44</sup>. Nonostante l’apparente ammirazione che traspare in tale opera e l’indubbia efficacia di tale discorso, è tuttavia necessario tenere presente il probabile intento polemico insito nel *Menesseno*: infatti, come suggerito sia dalla

<sup>39</sup> *Ibidem*

<sup>40</sup> Plato., *Menex.*, 249, d, 4: Per Zeus, Socrate, beata davvero questa tua Aspasia se, donna com’è, può compiere simili discorsi, citato da Castiglioni, 2019, p.204

<sup>41</sup> Beltrametti, 1995, p.928

<sup>42</sup> Thuc., II, 37, 1

<sup>43</sup> Thuc., II, 39, 4

<sup>44</sup> Plat., *Menex.*, 238, a -d., a cura di P. Sanasi, in Ousia.it,

[www.ousia.it](http://www.ousia.it) > Testi > Platone Menesseno >

<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneMenesseno.pdf>,

ultima consultazione il giorno Martedì 01 Febbraio 2022, ore 13:30

Castiglioni che da Carmine Pisano, è lecito supporre che, attraverso tale discorso messo in bocca ad Aspasia, Platone intendesse in realtà denunciare “la strumentalizzazione politica della Parola, del discorso dotato di “persuasione”, dote associata tradizionalmente al potere seduttivo delle *etére*, categoria nella quale Aspasia fu inserita dai detrattori Di Pericle”<sup>45</sup>. Al di là dei probabili intenti polemici di Platone, è sicuramente interessante notare, come ricordato da Eva Cantarella, l’atteggiamento di Socrate nei confronti delle donne, diametralmente opposto a quello del resto dei suoi concittadini. Infatti, secondo quanto riferito da Senofonte nel *Simposio*, constatando l’abilità di una giocoliera, Socrate sarebbe stato il primo a mettere in discussione l’idea della presunta inferiorità della natura femminile rispetto a quella maschile. Secondo il filosofo, infatti, dal punto di vista biologico le donne sarebbero in tutto e per tutto uguali agli uomini, salvo per quanto riguarda la saggezza e la forza fisica<sup>46</sup>. Nell’ottica di Socrate, dunque, dal momento che più che alla natura l’inferiorità della donna sarebbe da attribuire alla sua mancanza di istruzione, gli uomini avrebbero avuto il compito di provvedere personalmente all’educazione delle proprie giovani spose, non solo per scongiurare il rischio di una mancanza di dialogo tra i coniugi, ma anche e soprattutto per mettere la donna in condizione di essere in grado di cooperare con il marito al buon andamento dell’*oikos*<sup>47</sup>. Da quanto appena detto si coglie chiaramente l’atteggiamento favorevole di Socrate nei confronti delle donne: egli infatti, secondo le parole della Cantarella “non si limitava a riconoscere astrattamente le loro capacità, ma ascoltava i loro consigli, giungendo ad ammettere senza difficoltà che alcune di esse avevano saggezza superiore alla sua”<sup>48</sup>: infatti, sarebbe stata proprio la Milesia, secondo l’opinione di Mario Montuori, ad

---

<sup>45</sup> Castiglioni, 2015, p.204, Pisano, 2015, pp. 189 -200

<sup>46</sup> Xenoph., *Symp.*, II, 8-9, citato da Cantarella, 1981, p. 81

<sup>47</sup> Xenoph., *Oec.*, III, 14-15; citato da Cantarella, 1981, p.81

<sup>48</sup> Cantarella, 1981, pp. 81 -82

insegnare al filosofo l'arte della retorica nonché il metodo "socratico", basato appunto sul dialogo e sulla *maieutica*, ossia quel procedimento attraverso cui l'interlocutore viene messo nelle condizioni di trarre autonomamente le conclusioni riguardo ad un dato argomento.<sup>49</sup> In ogni caso, al di là dei rapporti con Socrate, le abilità retoriche di Aspasia furono riconosciute anche da altri autori, allievi del grande filosofo, tra i quali va annoverato anche Eschine Socratico. Detto anche Eschine di Sfetto, dal nome del demo Ateniese che gli diede i natali, costui visse tra il 430 ed il 360 a.C. e fu autore di un dialogo, oggi perduto, intitolato per l'appunto *Aspasia*. Dalla ricostruzione del contenuto, sembra che il protagonista fosse nuovamente Socrate il quale avrebbe suggerito a Callia, figlio della prima moglie del grande Pericle, di mandare il proprio figlio, il giovane Iscomaco, a scuola di retorica presso Aspasia, al fine di garantirgli un brillante futuro in politica. Date le perplessità manifestate da Callia, Socrate avrebbe a quel punto insistito, sottolineando l'eccezionale abilità retorica della Milesia.<sup>50</sup> Di tutt'altro avviso sembrerebbe invece essere un altro discepolo di Socrate, ossia Antistene di Atene, fondatore della scuola cinica, vissuto tra il 444 ed il 365 a.C.: di costui ci sono giunte opere frammentarie, tra cui spicca per l'appunto un dialogo dedicato alla figura di Aspasia. Come felicemente sintetizzato dalla Castiglioni, contrariamente alla presunta ammirazione espressa dal proprio maestro Socrate, nella propria opera Antistene sembra tracciare un ritratto a tinte fosche di Aspasia, riprendendo il *τόπος* proprio della commedia del V secolo, che la dipingeva come una *dark lady*, responsabile della corruzione morale sia di Pericle e dei suoi figli, sia in generale dei costumi Ateniesi<sup>51</sup>. Da quanto fin qui detto si può dunque osservare come, grazie alla propria intelligenza ed abilità retorica, nonché alle sue posizioni decisamente controcorrente rispetto alla mentalità dell'epoca,

---

<sup>49</sup> Montuori, 1971, p. 265, n.44, Cantarella, 1981, p. 82

<sup>50</sup> Cantarella, 1981, pp. 82 -83

<sup>51</sup> Diog., Laert., *Vitae Philosophorum*, VI, 16, citato da Castiglioni, 2019, p.205

Aspasia sia diventata una figura quasi leggendaria, assurgendo a paradigma della donna *σόφη*, capace di suscitare tanto il rispetto e l'ammirazione dei filosofi, quanto l'odio e l'ostilità dell'opinione pubblica Ateniese, in particolare dei comici, come vedremo meglio in seguito.

### III.4.3. Aspasia nella Commedia Ateniese

Come abbiamo visto, a causa delle sue origini ioniche - dunque "orientali", della sua *σοφία* e, soprattutto, dei rapporti con Pericle, Aspasia divenne facile bersaglio di sospetto da parte dell'opinione pubblica Ateniese e, soprattutto, di violenti attacchi da parte dei poeti comici, come chiaramente testimoniato da Plutarco (Plu, *Per.*, 24, 9)<sup>52</sup>:

ἐν δὲ ταῖς κωμωδίαις Ὀμφάλη τε νέα καὶ Δηνάειρα καὶ πάλιν Ἥρα  
προσαγορεύεται. Κρατῖνος δ' ἄντικρος παλλακὴν αὐτὴν εἴρηκεν  
ἐν τοῦτοις·

Ἥραν τέ οἱ Ἀσπασίαν τίκτει [καὶ] Καταφυγοσύνη  
παλλακὴν κυνώπιδα.

---

<sup>52</sup> Plu., *Per.*, 24, 9: *Nelle commedie invece ella viene chiamata novella Onfale, e Deianira, e ancora Era. Cratino nei suoi versi la definisce senza perifrasi una concubina:*

*“L’Impudicizia gli genera Aspasia - Era,  
Concubina dagli occhi di cagna”*

Oltre ad Aspasia, i violenti attacchi dei comici colpiscono anche Pericle il Giovane, figlio illegittimo dello statista e della Milesia (Plu., Per., 24, 10)<sup>53</sup>:

δοκεῖ δὲ καὶ τὸν νόθον ἐκ ταῦτης τεκνῶσαι, περὶ οὗ πεποίηκεν Εὐπολις  
ἐν Δήμοις αὐτὸν μὲν οὕτως ἐρωτῶντα·

ὁ νόθος δέ μοι ζῆ;

τὸν δὲ Μυρωνίδην ἀποκρινόμενον·

καὶ πάλαι γ' ἄν ἦν ἀνήρ,

εἰ μὴ τὸ τῆς πόρνης ὑπωρῶδει κακόν.

Una celebre testimonianza al riguardo è sicuramente riscontrabile all'interno della produzione del grande commediografo Aristofane. Egli, in particolare, come ricordato da Eva Cantarella, fu diretto testimone della parabola discendente di Atene, dalla sua affermazione come πόλις guida della Grecia in seguito alla definitiva vittoria contro i Persiani nel 479 a.C., fino alla sua sconfitta politica e militare nella Guerra del Peloponneso. Come appena detto

---

<sup>53</sup> Plu., Per., 24, 10: *Pare anche che Pericle abbia avuto da lei un figlio illegittimo, a proposito del quale Eupoli, nella commedia I Demi, fa chiedere a Pericle:*

*“E il mio bastardo vive?”*

*Al che Mironide risponde:*

*“E già da tempo sarebbe uomo,  
se la vergogna non temesse  
d'esser figlia di una prostituta”*

e come ricordato dalla Cantarella, il tema centrale delle commedie aristofanee era costituito dalla satira nei confronti della politica del tempo, nonché dalla denuncia della corruzione morale serpeggiante nell'Atene di quegli anni. Un chiaro esempio di quanto appena detto è fornito dagli *Acarnesi*: rappresentata per la prima volta nel 425 a.C., durante la Guerra del Peloponneso, tale opera prende il proprio titolo dal coro, composto dagli abitanti di Acarne, uno dei demi in cui era suddivisa l'antica Atene.<sup>54</sup> Quest'opera narra la vicenda del contadino Ateniese Diceopoli il quale, stanco di vedere i propri terreni devastati dalla guerra, si reca davanti alla βουλή, l'assemblea dei cittadini, con l'intento di proporre una tregua tra le due città nemiche, appunto Atene e Sparta. A causa della propria umile posizione sociale e, soprattutto, della corruzione imperante nell'assemblea, almeno inizialmente Diceopoli non ottiene alcun risultato tuttavia, dopo una serie di comiche vicissitudini il protagonista riesce a raggiungere il proprio obiettivo, stipulando una tregua per così dire *ad personam* con Sparta, vale a dire una tregua nella quale erano inclusi solo lo stesso Diceopoli, la sua famiglia e la πόλις acerrima nemica di Atene. Di quest'opera colpisce la tematica fortemente pacifista, è opportuno notare il tono decisamente accusatorio nei confronti sia di Pericle, sia per l'appunto della stessa Aspasia. Per l'opinione pubblica dell'epoca, infatti, a causa della sua personalità e del suo autentico legame con Pericle, Aspasia divenne per così dire il *capro espiatorio* sul quale riversare la rabbia e la frustrazione per la situazione nella quale si trovava Atene in quegli anni, come ben spiegato dalla studiosa Marie – Françoise Baszlet: "I contemporanei vollero, dunque, riconoscere la sua influenza nelle manifestazioni più radicali dell'imperialismo democratico sotto il governo di Pericle innanzitutto, nello

---

<sup>54</sup> *Acarnesi*, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia, Acarnesi, [https://www.treccani.it/enciclopedia/acarnesi\\_res-5e582217-b22b-11e5-b181-00271042e8d9/](https://www.treccani.it/enciclopedia/acarnesi_res-5e582217-b22b-11e5-b181-00271042e8d9/), ultima consultazione il giorno Giovedì 03 Febbraio 2022, ore 10:31

scoppio delle ostilità contro Samo città, questa, che era la nemica atavica della sua patria d'origine; poi, nel conflitto con Megara, che sfociò nella tragica Guerra del Peloponneso<sup>55</sup>. Come facilmente intuibile, i comici Ateniesi seppero sfruttare abilmente il clima d'odio contro Pericle ed Aspasia, sminuendo volutamente le vere cause dell'ostilità tra Atene e Megara (le quali, come tramandato da Tucidide, risiedevano in realtà nel Decreto di Megara, emanato all'incirca nel 432 a.C., con cui i Megaresi venivano banditi da tutti le zone commerciali dell'Impero Ateniese<sup>56</sup>) ed attribuendola invece a semplici rapimenti di cortigiane avvenuti a causa dell'ebbrezza e della dissolutezza, come traspare chiaramente dai seguenti versi (Aristoph., *Acarn.*, vv. 523 -528):<sup>57</sup>

καὶ ταῦτα μὲν δὴ σμικρὰ κάπιχώρια,  
 πόρνην δὲ Σιμαίθαν ἰόντες Μεγαράδε  
 νεάνια ἔκλεπτοῦσι μεθυσκοῦτταβοι·  
 καθ' οἱ Μεγαρῆς ὀδύνας πεφυσιγγωμένοι  
 ἀντεξέκλεψαν Ἀσπασίας πόρνα δύο·  
 κἀντεῦθεν ἀρχὴ τοῦ πολέμου κατερράγη

Aspasia era presente in altre commedie Ateniesi del V secolo a.C., tra le quali vale la pena annoverarne due - entrambe giunteci frammentarie - composte da Cratino. Nato e vissuto ad Atene, presumibilmente tra il 520 ed il 423 a.C., costui è considerato, insieme ad Aristofane ed Eupoli, uno dei maggiori esponenti della commedia Antica, ritenuto "il creatore della commedia satirica

---

<sup>55</sup> Baslez, 2015, pp.56 -57

<sup>56</sup> Thuc., I, 139

<sup>57</sup> Ar., Ac., vv. 523 -528: *Dei giovanotti, ubriachi per aver giocato a cottabo, vanno a Megara e rapiscono Simeta, la prostituta. Allora i Megaresi, per il dolore, vanno su tutte le furie e rapiscono, per rappresaglia, due prostitute di Aspasia*, citato da Baslez, 2015, p. 57

in Atene". Benché frammentarie, di costui ci sono pervenute ventiquattro commedie, metà delle quali trattavano vicende relative al mito, tra le quali spicca il *Dionisalessandro*<sup>58</sup>: dall'analisi dei frammenti e di un'ipotesi contenuta tra i papiri di Ossirinco, sembra possibile ricostruire la trama dell'opera in esame, nel quale il mito relativo alla Guerra di Troia verrebbe completamente stravolto. Secondo la versione di Cratino, infatti, il Giudizio di Paride ed il conseguente rapimento di Elena- da cui, come noto, avrebbe avuto origine la sanguinosa Guerra di Troia- non sarebbero da attribuire al giovane principe Troiano, quanto piuttosto a Dioniso, dio del vino e dell'ebbrezza: costui, dopo aver assunto le sembianze del ragazzo, avrebbe preso parte alla famosa contesa tra le dee, per poi presumibilmente recarsi a Sparta e rapire Elena. Sembrerebbe inoltre possibile ricostruire alcune caratteristiche dei due personaggi principali, ossia Dioniso e Paride: il primo sembrerebbe avere un'indole più vicina a quella umana che a quella divina: codardo, in cerca di avventure e favori anche sessuali; al contrario, Paride sembra rappresentato come un giovane coraggioso, il quale avrebbe accettato di nascondere Elena presso di sé pur di salvarla dalla vendetta di Menelao. Le ultime righe dell'ipotesi sembrano suggerire che, nella commedia in esame, vi fossero riferimenti ed allusioni a Pericle, accusato di aver portato la guerra ad Atene<sup>59</sup>: in base a quanto appena detto, dunque, gli studiosi propenderebbero a collocare tale commedia nel periodo compreso tra la Guerra di Samo (440-439 a.C.) e l'inizio della Guerra del Peloponneso (430 a.C.). Benché, come detto, di tale commedia ci siano giunti solo dei frammenti, è possibile ipotizzare che essa contenesse un polemico riferimento ad Aspasia, qui assimilata ad Elena di Troia, sposa di

---

<sup>58</sup> Cratino, a cura di E. Romagnoli, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > Enciclopedia, Cratino > [https://www.treccani.it/enciclopedia/cratino\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cratino_%28Enciclopedia-Italiana%29/) Ultima consultazione il giorno Venerdì 04 -02 - 2022, ore 13:32

<sup>59</sup> *Dionisalessandro, Che cos'è*, <http://it.what-a-info.com/4331823/1/dionisalessandro.html>, ultima consultazione il giorno Venerdì 04 Febbraio 2022, ore 13:55

Pericle - Alessandro, secondo la deduzione della dottoressa Marcella Farioli.<sup>60</sup> L'ostilità di Cratino nei confronti di Pericle ed Aspasia avrebbe trovato riscontro in altre due commedie, anch'esse frammentarie, ossia la *Nemesi*, nella quale la Milesia viene nuovamente assimilata alla moglie infedele di Menelao, ed i *Chironi*. Quest'ultima, come sembra emergere dalla testimonianza di Plutarco, sembrerebbe essere per così dire una sorta di cosmogonia parodiata, nella quale lo statista e la Milesia sarebbero stati messi per così dire alla berlina ed assimilati rispettivamente ad Hera<sup>61</sup> e ad Zeus (Plu., Per., 3, 5)<sup>62</sup>:

τῶν δὲ κωμικῶν ὁ μὲν Κρατῖνος ἐν Χείρωσι

" Στάσις δὲ (φησί) καὶ πρεσβυγενῆς Κρόνος,

ἀλλήλοισι μιγέντε μέγιστον τίκτετον τύραννον,

ὄν δὴ Κεφαληγέρηταν θεοὶ καλέουσι".

Come testimoniato dal biografo di Cheronea, dunque, nelle commedie Aspasia non veniva assimilata esclusivamente ad Hera ed Elena di Troia, ma anche ad altre eroine pericolose del mito, tra le quali spiccano Deianira ed Onfale, entrambe strettamente legate al mito di Eracle. Figlia di Oineo, sovrano di Calidone -antica città Greca situata in prossimità dell'Istmo di Corinto<sup>63</sup> - e di

---

<sup>60</sup> Devo quest'informazione all'articolo: "*Le Liaison dangereuse. Postmodernismo e femminismo Mainstream in alcune tendenze attuali della storia antica*", paragrafo II.2.2. Figlicide, della Dottoressa Marcella Farioli, in *Incidenza dell'Antico. Dialoghi di Storia Greca*, anno 18, 2020, p. 236. Ringrazio la Dottoressa Farioli per avermi gentilmente concesso la consultazione del suo articolo

<sup>61</sup> Plu., Per., 24, 9 -10

<sup>62</sup> Plu., Per., 3, 5: Il comico Cratino, nei *Chironi*, parlando di Pericle, dice: "La Discordia e il vecchio Crono, unitisi, procrearono un grandissimo Tiranno, che gli dèi chiamano Cefalogereta".

<sup>63</sup> Calidone, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia italiana, Calidone, <http://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/tag/CALIDONE-MITOLOGIA/>,

Altea, figura rientrante nell'inquietante novero delle madri figlicide (rea di aver provocato intenzionalmente la morte del figlio Meleagro lasciando bruciare il tizzone dal quale, in base alla profezia che ella stessa avrebbe ricevuto dalle Moire, sarebbe dipesa la vita del giovane<sup>64</sup>), nonché sorella dello stesso Meleagro, ella fu la seconda moglie del grande Eracle, del quale provocò accidentalmente la morte, come narrato nelle *Trachinie* di Sofocle, dramma probabilmente andato in scena per la prima volta nel 440 a.C., nel quale per l'appunto Deianira, temendo di perdere l'amore dell'eroe, nel frattempo invaghitosi della giovane e bellissima Iole, invia in dono al marito un mantello intriso del sangue del Centauro Nesso con la speranza di legarlo a sé, infliggendogli invece, sia pure involontariamente, una morte lenta ed atroce, tra spasmi e dolori lancinanti. Oltre a Deianira, Aspasia veniva assimilata ad un altro personaggio strettamente legato al ciclo di Eracle, ossia Onfale. Costei, secondo il racconto dello Pseudo - Apollodoro, sarebbe stata figlia di Iardano, sposa del re Tmolo e regina della Lidia, antica regione del Vicino Oriente corrispondente all'attuale Anatolia Occidentale, ossia l'odierna Turchia (Pseudo Apoll., *Bibl., Hist.*, II, 131, 7):

δοθέντος Ἐρμῆς Ἡρακλέα πιπράσκει· καὶ αὐτὸν ὠνεῖται

**Ομφάλη** Ἰαρδάνου, βασιλεύουσα Λυδῶν, ἣ τὴν ἡγεμονίαν τελευτῶν ὁ γήμας Τμῶλος κατέλιπε. τὴν μὲν

Allo scopo di purificarsi dopo l'omicidio della prima moglie e dei loro figli, compiuto a causa della *μανία* inflittagli da Hera, Eracle si recò presso l'Oracolo

---

ultima consultazione il giorno Venerdì 04 Febbraio 2022, ore 15:05

<sup>64</sup> Apollod., *Ath., Bibl., Hist.*, I, 8, 2-3

di Delfi, che gli ordinò di mettersi al servizio della Regina dei Lidi, per l'appunto Onfale<sup>65</sup>: Eracle sarebbe dunque rimasto per un anno presso la corte di Lidia, vivendo come schiavo di Onfale e generando dei figli con lei, tra cui un certo Tirseno, menzionato da Pausania nell'opera *Periegesi della Grecia*<sup>66</sup>. L'elemento centrale di tale mito, a mio avviso, è costituito dal tema del rovesciamento dei ruoli di genere, ampiamente trattato nelle pagine precedenti: secondo quanto tramandato da Luciano di Samosata, autore vissuto tra il 120 ed il 190 d.C., infatti, durante la sua permanenza presso i Lidi Eracle non solo fu schiavo della regina ma, mentre quest'ultima indossava la pelle di leone e reggeva la clava, ossia i simboli dell'eroe civilizzatore, costui vestiva invece abiti femminili e trascorrevva il proprio tempo occupandosi di mansioni che, nell'ottica Greca, avrebbero dovuto essere di competenza esclusivamente femminile, su tutte la filatura della lana.<sup>67</sup> Da quanto detto fin qui, si può dunque notare come l'accostamento tra Aspasia e le varie figure di eroine pericolose del mito (Deianira, Elena di Troia, Hera ed Onfale), fossero usate dai comici dell'Atene periclea non solo per esprimere il loro dissenso nei confronti della politica dell'Alcmeonide, ma anche per sottolineare la Presunta pericolosità di Aspasia, non solo in quanto straniera, ma soprattutto in quanto donna colta e sapiente, in un universo prettamente maschile ed androcentrico. Concludendo, si può dunque osservare come, grazie anche al ritratto fornitoci dai filosofi che la frequentarono, Aspasia sia assunta nel tempo a simbolo della σοφία femminile, in grado di mettere in discussione i dogmi e le certezze comuni, e pertanto guardata con sospetto ed ostilità, situazione che per certi versi potrebbe richiamare alla mente le parole di Medea nel discorso a Creonte.

---

<sup>65</sup> Diod. Sic., *Bibl., Hist.*, IV, 31, 5

<sup>66</sup> Paus. *Per.*, II, 21,3

<sup>67</sup> Luc. Sam., *Hist.*, XXV, 10







## Conclusioni

Tra le figure divine ed eroiche del mito greco, quella di Medea è senz'ombra di dubbio una delle più significative ed emblematiche: la sua fama ha infatti attraversato i secoli giungendo fino ai giorni nostri ed ispirando centinaia di artisti, poeti ed intellettuali (tra i quali, in ambito italiano, spicca il regista e scrittore Pier Paolo Pasolini che nel 1969 portò sul grande schermo tale antichissimo racconto, con il soprano Maria Callas nei panni della protagonista).

Figlia del re Eeta, nipote di Helios, dio del Sole, e principessa della Colchide, antica regione oggi corrispondente alla Georgia caucasica, nella versione tramandataci da Euripide costei incarna in pieno il timore nei confronti del genere femminile, di cui le prime tracce si possono già ravvisare nel racconto esiodeo riguardante il personaggio di Pandora, capostipite della razza femminile, ritenuta foriera di infinite sventure per gli uomini.

Nell'opera euripidea, ormai diventata immortale, la scena è ambientata a Corinto, città in cui, dopo aver tradito la propria patria ed essersi macchiata di orrendi crimini, Medea vive esule insieme al marito Giasone, ex capo degli Argonauti, ed ai loro figli, almeno fino al momento in cui viene a sapere della decisione dell'uomo di contrarre nuove e legittime nozze con la giovane Glauce, figlia del sovrano Creonte: tale evento avrà un impatto devastante sulla protagonista, mettendo in moto una terribile spirale di vendetta e morte.

Quello di Medea, dunque, è un personaggio estremamente complesso e perturbante, il cui aspetto fondamentale è probabilmente costituito dalla dicotomia tra il θυμός, ossia la passionalità ed il furore eroico, e la μῆτις, termine che indica l'astuzia, l'intelligenza, la capacità di analizzare lucidamente una data situazione e trovare la soluzione migliore ad un dato problema: queste due caratteristiche, secondo i canoni dell'epoca, avrebbero dovuto essere totalmente estranee

alla natura femminile e, pertanto, contribuiscono ad avvicinare Medea ai grandi eroi del mito e dell'epica omerica, attribuendole tratti decisamente maschili.

A causa della propria abilità nell'ambito della preparazione di veleni e filtri magici, Medea può simboleggiare il legame che, nel pensiero Greco, unisce la donna alla natura ed alla sfera del primordiale, contrapponendosi in tal modo al mondo civilizzato, rappresentato dall'uomo.

Un chiaro indizio al riguardo può essere rappresentato dall'importanza del λέχος all'interno del dramma euripideo: tale termine non designa esclusivamente il letto nuziale e, per estensione, i rapporti sessuali tra i coniugi ma, nella sua accezione più ampia, indica per l'appunto il suddetto legame tra la donna e la sfera del primordiale, costituendo pertanto l'unica forza capace di provocare la reazione delle donne, spingendole a commettere azioni atroci e disumane, fino ad arrivare all'infanticidio, l'azione più contronatura che una madre possa compiere: per quanto mostruoso, comunque, esso non è una prerogativa esclusiva di Medea ma, al contrario costituisce una sorta di comune denominatore con altre figure femminili del mito, tra le quali si ricorda la principessa ateniese Procne, protagonista del *Tereo*, tragedia sofoclea oggi perduta.

Nel dramma euripideo prendono inoltre forma le due paure più radicate nella realtà ateniese dell'epoca, ossia quella di un ipotetico rovesciamento dei ruoli di genere e, in secondo luogo, della σοφία femminile, ossia della saggezza e dell'erudizione femminile, caratteristica riscontrabile, a livello storico, nel personaggio di Aspasia di Mileto, nobildonna originaria dell'Asia Minore, tra le figure più in vista dell'Atene Classica.

Durante le ricerche per la stesura del presente elaborato sono dunque emersi due aspetti degni di nota: in primis, si è potuto constatare un graduale cambiamento nella percezione della natura e del ruolo sociale della donna nel corso della secolare storia Greca, chiaramente ravvisabile nell'evoluzione del personaggio di Medea.

Infatti, se nella letteratura e nella tradizione più arcaica la maga della Colchide era dipinta come un'entità benefica, quasi divina, in linea dunque con l'antica immagine della donna fonte di vita e

fertilità, a partire dalla nascita della πόλις nell’VIII secolo a.C., ed ancora di più nel periodo compreso tra VI e V secolo, coincidente con la piena affermazione politica e militare di Atene nel panorama Greco, essa subì il medesimo processo di “demonizzazione” toccato ad altre figure femminili, quali ad esempio Fedra o Procne, assurte a simbolo del “male esiodeo”, ossia della natura intrinsecamente subdola ed infida del γένος γυναικῶν, la “razza femminile”.

Nell’ottica di chi scrive, infine, un altro espetto che emerge chiaramente dal presente elaborato, in particolare nel capitolo dedicato all’importanza sociale della maternità nell’Atene del V secolo a.C., è il modo in cui gli antichi autori Greci abbiano contribuito a delineare per la prima volta un’enorme quantità di stereotipi di genere relativi alla natura femminile: ottimi esempi al riguardo potrebbero essere costituiti dall’immagine della “donna angelo del focolare” tanto diffusa e radicata nell’ideologia fascista imperante in Italia nel periodo compreso tra il 1922 ed il 1945 (e purtroppo per certi versi ancora drammaticamente presente nell’Italia dei nostri tempi) e, in misura forse ancora maggiore, quella di un presunto, imprescindibile legame tra maternità e felicità, stereotipi questi purtroppo vivi ancora oggi e che influenzano pesantemente le scelte e la vita quotidiana di milioni di donne e ragazze.

Per concludere, è interessante rilevare che purtroppo, al giorno d’oggi, sia pure per ragioni diverse, lungi dall’essere prerogativa occidentale, tale stato di emarginazione femminile è purtroppo spesso presente, in misura forse ancora maggiore, in numerosissimi contesti culturali extraeuropei, tra i quali spicca per drammaticità l’Afghanistan dei Talebani, Paese martoriato da decenni di guerre e nel quale le donne, nonostante la conquista di alcuni diritti negli ultimi anni, sono per lo più relegate in casa, sottoposte all’autorità maschile e, nei casi più estremi, private addirittura del più sacro e fondamentale dei diritti, ossia quello alla vita.

## Indice delle Abbreviazioni

Abbreviazioni tratte da Oxford Classical Dictionary,  
<https://oxfordre.com/classics/page/ocdabbreviations>

*Aesch(ylus)*

*Agam(emnon),*

vv. 1226; 1438 -1447

*Choep(horae)*

vv. 919 -921

*Eum(enides)*

vv. 658 - 661

*Suppl(ices)*

vv. 20 -30

*Apollod(orus)*

*Bibl(iotheca) Hist(orica)*

I, 8, 2 -3

An(toninus) Lib(eralis)

*Met(amorphoses)*

17

Ar(istophanes)

*Ach(arnenses)*

vv. 523 -528;

*Eccl(esiazuse):*

vv. 818 -822

*Pax*

vv. 1316 -1322

Ar(istoteles)

*Gen(eratione) An(imalium)*

676b

Poe(tica)

1449b

Dem(osthenes)

*Cont(ra) Macar(ius)*

59

*Cont(ra) Neer(a)*

122

Diod(orus) Sic(ulus)

IV, 31,5

Diog(enes) Laer(tius)

VI, 16

Eur(ipides)

*Hec(uba)*

vv. 16 -27; 197 -215; 279 -281; 402-408; 580 -582; 1069 -1074; 1160 -1172; 1270 -1274

*Hipp(olitus)*

vv. 616 -648

*Iph(igenia) Aul(idensis)*

v. 722

*Med(ea):*

vv. 20 -23; 27 -29; 28 -29; 36 -45; 44 -45; 85-88; 96 -98; 106 -109; 111 -114; 160-164; 187 - 189; 214 -224; 225 -229; 230 -251; 238 -244; 244- 251; 252 -258; 260 -263; 263 -266; 271 -290; 281 -282; 292 -305; 321-323; 324; 340 -356; 348-351; 348 -349; 355-356; 366-369; 373- 375; 376 - 380; 384-385; 386 -389; 389 -392; 392 -394; 395 -398; 395 -400; 400-407; 404 -406; 411 - 414; 439 -441; 465 -466; 472 -474; 475 -482; 486 -487; 492 -495; 496 -498; 502 -512; 526 -531; 534 -541; 535 -541; 565 -567; 569 -573; 573 -575; 579 -586. 593 -597; 610 -615; 689 -690; 701 -706; 708 -724; 710 -718; 723 -724; 764 -766; 791 -792; 803 -806; 816-817; 814 - 819; 873-874; 879; 898 -899; 911-913; 929 -931; 959 -965; 1013 -1014; 1040 -1043; 1048; 1049 -1051; 1056 -1059; 1071 -1077; 1156 -1157; 1185 -1189; 1192 -1203; 1204-1221; 1236 -1239; 1240- 1241; 1327-1329; 1333- 1337; 1333 -1343; 1339- 1340; 1367 -1368; 1385 -1338

*Troad(es)*

vv. 98 -100; 105 -107; 745 -763; 1173 -1186; 1226 -1231;

*Hesiod(us):*

*Th(eogonia)*

vv. 956 -962

Hipp(ocrates):

*Acut. = De Diaeta In Morbis Acutis*

XIV, 6

*Mul = De Morbis Mulierum*

I, 2 -3;

*Nat. Puer. = περί φύσιος παιδίου*

21

Hom(erus):

*Il(iades)*

VI, vv. 491 - 493;

*Od(ysseas)*

XIII, v. 13,

XVII, v. 413,

Luc(ianus)

*Ver(ae) Hist(oriae) I,*

XXV, 10

Lys(ias)

*Con(tra) Sym(onem)*

6

Soph(ocles)

*Aj(ax):*

201 - 207; 333 - 343; 529 -533; 749 -756;

Paus(anias)

II, 21, 3

Pin(darus)

*Pyth(icae)*

IV, vv. 58 -60

Plato

*Menex(enus)*

236, 3

238, a -d

249, d 4

Plut(arcus)

*Alc(ibiades),*

8, 4

*Per(icles)*

3: 3 - 5

24: 1; 3-4; 4 -5; 5-6; 6 -7; 7 -9; 9; 10;

25: 1; 4 -5;

32: 1-2; 5 -6;

37: 2- 3, 5 -6; 6

*Thes(eus)*

20, 3

*Sol(on)*

20,6

Thuc(idides):

I, 139;

II, 38, 1;

II, 39, 4

Xenoph(on):

*Oec(onomicus)*

III 13; 14 -15;

VII, 3, 5 -6; 15; 20 -21; 35 -36;

VIII, 10

IX, 11

*Symp(osium)*

II, 8 -9

## Traduzioni Italiane Utilizzate

Apollodoro di Atene, *I Miti Greci: Biblioteca*, Introduzione e note di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, Roma, 1996

Apollonio Rodio, *Le Argonautiche*, Introduzione e commento di Guido Paduano e Massimo Fusillo, traduzione di Guido Paduano, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1986

Aristofane, *Gli Acaresni*, Introduzione, traduzione e commento di Diego Lanza, Edizioni Carocci, Roma, 2012

Aristofane, *Le donne all'assemblea*, traduzione di Dario del Corno, a cura di Massimo Vetta, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editori, Milano, Roma, 1989

Aristofane, *La Pace*, introduzione, traduzione e note di Guido Paduano, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2002

Aristotele, *Riproduzione degli Animali*, introduzione e traduzione di Diego Lanza, in *Parti degli Animali; Riproduzione degli Animali*, traduzioni di Mario Vegetti e Diego Lanza, Edizioni Laterza, Roma, 1984

Aristotele, *Poetica*, introduzione e traduzione di Diego Lanza, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018

Demostene, *Olintiche, Contro Neera, Contro Macario*, in *Orazioni: Filippiche, Olintiche, Sulla Pace, Sui Fatti Del Chersoneso*, introduzione di Pierre Carlier, traduzione e note di Ilaria Sarini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale, note e Bibliografia di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, collana *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano, 2005

Eschilo, *Oresteia: Agamennone*, in *Eschilo, Le Tragedie*, Edizioni Marsilio, Venezia, 2000, fa parte di *Eschilo, Sofocle, Euripide. Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, Collana *Il Pensiero Occidentale*, fondata da Giovanni Reale, diretta da Maria Bettetini, Milano, Firenze, 2018

Eschilo, *Oresteia: Coefore*, in *Eschilo, Le Tragedie*, Edizioni Marsilio, Venezia, 2000, fa parte di *Eschilo, Sofocle, Euripide. Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, Collana *Il Pensiero Occidentale*, fondata da Giovanni Reale, diretta da Maria Bettetini, Milano, Firenze, 2018

Eschilo, *Oresteia: Eumenidi*, in *Eschilo, Le Tragedie*, Edizioni Marsilio, Venezia, 2000, fa parte di *Eschilo, Sofocle, Euripide. Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, Collana *Il Pensiero Occidentale*, fondata da Giovanni Reale, diretta da Maria Bettetini, Milano, Firenze, 2018

Eschilo, *Le Supplici*, in *Eschilo, Sofocle, Euripide: Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, collana *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano, Firenze, 2018

Esiodo, *Teogonia*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2018

Euripide, *Andromaca*, in *Eschilo, Sofocle, Euripide: Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, collana *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano, Firenze, 2018

Euripide, *Le Baccanti*, a cura di Giulio Guidorizzi, appendice metrica di Liana Lomiento, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Roma, Milano, 2020

Euripide, *Ecuba*, introduzione, traduzione e commento di Luigi Battezzato, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2010

Euripide, *Ifigenia in Aulide*, in *Euripide, Le Tragedie*, Edizioni Marsilio, Venezia, 2007, contenuto in *Eschilo, Sofocle, Euripide. Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, collana *Il Pensiero Occidentale*, fondata da Giovanni Reale, diretta da Maria Bettetini, Bompiani, Milano, Firenze, 2018

Euripide, *Ippolito*, in *Euripide, Le Tragedie*, Edizioni Marsilio, Venezia, 2007, contenuto in *Eschilo, Sofocle, Euripide: Tutte Le Tragedie*, a cura di Angelo Tonelli, collana *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano, Firenze, 2018

Euripide, *Medea*, introduzione e premessa al testo di Vincenzo Di Benedetto, traduzione e appendice metrica di Ester Cerbo, note di Ester Cerbo e Vincenzo Di Benedetto, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016

Euripide, *Le Troiane*, introduzione e premessa al testo di Vincenzo Di Benedetto, traduzione e appendice metrica di Ester Cerbo, note di Ester Cerbo e Vincenzo Di Benedetto, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, prima edizione 1998

Ippocrate, *Natura della Donna*, introduzione, traduzione e note di Valeria Andò, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2000

Luciano di Samosata, *Storia Vera*, introduzione, traduzione e note di Quintino Cataudella, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1990

Omero, *Iliade Libro VI*, in Omero, *Iliade*, a cura di Franco Ferrari, Mondadori Editore, Milano, 2018

Omero, *Iliade, Libro XXIII*, in Omero, *Iliade*, a cura di Franco Ferrari, Mondadori Editore, Milano, 2018

Omero, *Odissea*, introduzione, commento e cura di Vincenzo Di Benedetto;  
traduzione di Vincenzo Di Benedetto e Pierangelo Fabrini, Biblioteca Universale  
Rizzoli, Milano, 2010

Pausania Il Periegeta, *Viaggio In Grecia, Libro II: Corinzia e Argolide*, Introduzione,  
Traduzione e note di Salvatore Rizzo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992

Pindaro, *Le Pitiche, Libro IV*, introduzione, testo critico e traduzione di Bruno  
Gentili, commento a cura di Paola Angeli Bernardini, Fondazione Lorenzo  
Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, Roma, 1995

Platone, *Menesseno*, in *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Memone, Ippia maggiore,*  
*Ippia minore, Ione, Menesseno*, traduzione di Francesco Adorno, Edizioni Laterza,  
Roma, Bari, 1996

Plutarco, *Le vite di Teseo e Romolo*, a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini,  
*Vita di Teseo*. Introduzione, traduzione e note di Carmine Ampolo, *Vita di Romolo*,  
introduzione, traduzione e note di Mario Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla,  
Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1988

Plutarco, *Vite Parallele: Coriolano: Alcibiade*, introduzione e note di Maria Cesa, traduzione di Lucia Maria Raffaelli, introduzione e note di Luisa Prandi: contiene il saggio *Plutarco come lo leggeva Shakespeare*, di John Denton; contributi di Barbara Scandigli e Mario Manfredini, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994

Plutarco, *Vite Parallele. Pericle E Fabio Massimo*. Introduzioni di Philip A. Stadter e Roberto Guerrini, traduzione e note di Anna Santoni. *Pericle*, introduzione di Philip A. Stadter, traduzione di Anna Santoni, *Fabio Massimo*, introduzione di Roberto Guerrini, traduzione e note di Anna Santoni, contiene il saggio *Plutarco biografo* di Ulrich von Wilamowitz- Moellendorf, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1991

Senofonte, *Economico*, introduzione, traduzione e note di Fabio Roscalla, con un saggio di Diego Lanza, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2000

Sofocle, *Aiace*, in *Aiace; Elettra*. Introduzione di Enrico Medda, traduzione di Maria Pia Pattoni, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2004

Sofocle, *Antigone*, introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti, Roma, Carocci, 2012

Tucidide, *Le Storie - Libro II.*, introduzione, traduzione, note e bibliografia a cura di Guido Donini, Torino, UTET, 1982

## Bibliografia

Andò, 1995 = V. Andò, *Modelli culturali e fisiologia della maternità nella medicina ippocratica*, in G. Fiume. *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Edizioni Marsilio, Venezia, 1995, 33 -42

Beauchet, 1897 = L. Beauchet, *Le Droit De Familles*, in *Histoire du droit privé de la republique Athenienne*, Amsterdam, 1969

Beltrametti, 1995 = A. Beltrametti, *Immagini della donna, maschere del "logos"*, in *Una Storia Greca. Formazione, collana Noi e i Greci. Storia, cultura, arte e società*, a cura di Salvatore Settis, Torino, Einaudi, 1996, pp.896 -935

Bettini, 1998 = M.Bettini, *Nascere: storie di donnole, donne, madri ed eroi*, Torino, 1998

Burnett, 1973 = A. Burnett, "Medea And The Tragedy Of Revenge", in *Classical Philology*, v.68, n.1, 1973, 1-24

Campese, 1983 = S.Campese, P.Manuli, G.Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 1983

Cantarella, 1981 = E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'Antichità greco -romana*, Roma, 1981

Caruso, 2005 = F.Caruso, *Medea senza Euripide. Un frammento Attico da Siracusa e la questione della Medea di Neofrone*, in R.Gigli (ed.) *Megalai Nesoi. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, Ed. del CNR, Catania, 2005, 341 -354

Castiglioni, 2019 = M.P. Castiglioni, *La donna Greca*, Edizioni il Mulino, Bologna, 2019

Cohen, 1991 = D. Cohen, *Law, Sexuality and Society. The enforcement of morals in Classical Athens*, Cambridge, 1991

Detienne, Vernant, 1978 = M.Detienne, J. P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia Antica*, Roma - Bari, 1978

Di Benedetto, 1971 = V.Di Benedetto, Euripide. Teatro e società, Einaudi, Torino, 1971

Di Benedetto, 1978 = V.Di Benedetto, L'Ideologia del potere e la tragedia Greca: ricerche su Eschilo, Einaudi, Torino, 1978

Di Benedetto, 2001 = V.Di Benedetto, Tragedia Greca e Antropologia, in F.Ferrari, M.Fantuzzi, M. C. Martinelli, M. S. Mirto, Dizionario della Civiltà Classica, Autori, opere letterarie, miti, istituzioni civili, religiose e politiche di Grecia e Roma Antica, volume I, A -E, BUR Dizionari Rizzoli, Milano,2001, 123 -142

Di Benedetto, 2016 = V.Di Benedetto, *Il Tragico tra sofferenza e consapevolezza*, in Euripide, *Medea*, introduzione di Vincenzo Di Benedetto, traduzione e appendice metrica di Ester Cerbo, Biblioteca Universale Rizzoli, collana Classici Greci e Latini, Milano, 2016

Dickie, 2001 = M. W. Dickie, Magic And Magicians In The Graeco - Roman World, London, 2001

Dillon, 2002 = M.Dillon, *Girls And Women In Classical Greek Religion*, Routledge,  
London - New York, 2002

Dover, 1983= Dover, K.J. *Greek popular morality on the time of Plato And Aristotle*,  
Oxford, 1974 (trad.it. Brescia, 1983)

Farioli, 2020 = M. Farioli, *Les liaisons dangereuses. Postmodernismo e femminismo mainstream in  
alcune tendenze attuali della storia antica*, *Incidenze dell'Antico*, 18, 2020, 209 -244

Franco, 2003 = C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia  
Antica*, Bologna, 2003

Frontisi - Ducroux, 2004 = F.Frontisi - Ducroux, *Il Figlio Spezzettato*, in G. Petrone, S.D'Onofrio,  
*Il corpo a pezzi. Orizzonti simbolici a confronto*, Palermo, 2004, pp. 9-17

Georgoudi, 1993 = S.Georgoudi, N.Loroux, C. Montepaone, C.Mossè, A.Paradiso, I. Savalli –  
Lestrade, *La Grecia al Femminile*, a cura di N.Loroux, Roma, 1993

Lattimore, 1962 = R. Lattimore, *Themes In Greek And Latin Epitahs*, University Of Illinois Press,

Urbana, 1962

Lentini, 2020 = G.Lentini, *Thymòs e mètis nella Medea di Euripide*, in *Lexis*, n.38, fascicolo 2, Dicembre 2020, 359 -408

Lloyd, 1987 = G.ER. Lloyd, *Scienza, Folclore, Ideologia. Le Scienze della Vita nella Grecia Antica*, (trad.it Torino, 1987)

Knox, 1971 = B.M.W.Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean tragedy*, University Of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1971

Knox, 2019 = B.M.W. Knox, *La Medea di Euripide*, in *Medea*, Euripide, introduzione Di B.M.W.Knox, traduzione di Laura Correale, collana I Classici, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 2019

Maddalena, 1961 = A. Maddalena, “La Medea di Euripide”, *Rivista di Filologia e istruzione classica*, n.91, 1963, 129 -152

Mossè, 1988 = C. Mossè, *La femme dans la Grece antique*, (trad.it Milano, 1988)

Pucci, 2017 = M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, 2017

Sissa, 1985 = G.Sissa, *La giara delle ingrato*, in *La dona en la antiguitat*, Barcelona, 9 - 13 Setembre 1985, (a cura di) del Olmo Lete, et al., 1985, pp.85 -95

Sissa, 1987 = G.Sissa, *La Famiglia nella città greca (secoli V -IV a. C.)*, in *Storia Universale della Famiglia*, 1, Milano, 1987, 165 -196

Vernant, 1974 = J.Pierre Vernant, *Myth et société en Grèce ancienne*, (trad.it Torino, 1981)

Vernant, 1987 = J.P. Vernant, *La mort dans les yeux*, 1987 (trad.it Bologna, 1987)

Walker, 1993 = S.Walker, *Women And Housing In Classical Greece. The Archaeological Evidences*, in C. Averil, A.Kurth (eds.), *Images Of Women In Ancient History*, Routledge, London, 1993



## Sitografia:

*Acarnesi*, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia, Acarnesi, [https://www.treccani.it/enciclopedia/acarnesi\\_res-5e582217-b22b-11e5-b181-00271042e8d9/](https://www.treccani.it/enciclopedia/acarnesi_res-5e582217-b22b-11e5-b181-00271042e8d9/), ultima consultazione il giorno Giovedì 03 Febbraio 2022, ore 10:31

Andromaca, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it)> enciclopedia, Andromaca> <http://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/andromaca/>, ultima consultazione il giorno Lunedì 24 Gennaio 2022, ore 09:55.

Calidone, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia italiana, Calidone, <http://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/tag/CALIDONE-MITOLOGIA/>, ultima consultazione il giorno Venerdì 04 Febbraio 2022, ore 15:05

*Colchide*, a cura di O.Lordkipanidze, in Enciclopedia Italiana Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia > Colchide, [https://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/colchide\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/https://www.treccani.it/enciclopedia/colchide_%28Enciclopedia-Italiana%29/), ultima consultazione il giorno Lunedì 29 -03- 2021, ore 11:04.

*Condizione Femminile* in *Enciclopedia dell'Antico*, <http://mondadorieducation.it>> greco>lemmi> [https://www.mondadorieducation.it/risorse/media/secondaria\\_secondo/greco/enciclopedia\\_antico/lemmi/condizione\\_femminile.html](https://www.mondadorieducation.it/risorse/media/secondaria_secondo/greco/enciclopedia_antico/lemmi/condizione_femminile.html), ultima consultazione il giorno Lunedì 24 Gennaio 2022, ore 10:10

Cratino, a cura di E. Romagnoli, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it) >Enciclopedia, Cratino > [https://www.treccani.it/enciclopedia/cratino\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cratino_%28Enciclopedia-Italiana%29/)

Ultima consultazione il giorno Venerdì 04 -02 - 2022, ore 13:32

*Dionisalessandro*, *Che* *cos'è*, <http://it.What-a-info.https://it.what-a.info/4331823/1/dionisalessandro.html>, ultima consultazione il giorno Venerdì 04 Febbraio 2022, ore 13:55

*Iolco*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it). > enciclopedia > Iolco>  
<https://www.treccani.it/enciclopedia/tag/iolco>, ultima consultazione il giorno Lunedì 29 -03-2021, ore 11:58

Plat., *Menex.*, 238, a -d., a cura di P. Sanasi, in Ousia.it, [www.ousia.it](http://www.ousia.it) > Testi > Platone Menesseno  
<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneMenesseno.pdf>, ultima consultazione il giorno Martedì 01 Febbraio 2022, ore 13:30

*Pretidi*, a cura di L. Rocchetti, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it)> enciclopedia, Pretidi >  
[http://www.treccani.it/enciclopedia/pretidihttps://www.treccani.it/enciclopedia/pretidi\\_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pretidihttps://www.treccani.it/enciclopedia/pretidi_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/), ultima consultazione il giorno Lunedì 03 -01-2022, ore 16:06