



a cura di  
LUIGI CASTAGNA e CHIARA RIBOLDI

# Amicitiae templa serena

Studi in onore  
di Giuseppe Aricò

VOLUME II

ESTRATTO

LETTERATURA GRECA E LATINA  
RICERCHE

V&P

ROSA MARIA LUCIFORA

## I sogni di Charite, una seconda volta

### *Questioni preliminari*

Mi permetto di ribadire, in apertura a questo studio, la persuasione, altrove da me illustrata, che il primo sogno – quello allegorico di *Met. IV, 27* – collochi l'apuleiana Charite in una *lignée*, inaugurata da Medea e proseguita, nella poesia latina, da Ilia e Didone: eroine, tutte, in metafora 'rapite', ossia protagoniste di amori devastanti, e tutte chiaroveggenti, ossia destinatarie di preavvisi onirici delle sofferenze su di loro incumbenti.

\*\*\*

Una costante allusività persuade del valore attribuito ai grandi modelli 'nazionali', almeno nella fase dell'elaborazione del testo; quanto al quesito se questa figura risenta in modo sensibile, come taluno ha creduto di poter sostenere, di quella di Ilia, mi sembra facile che l'influenza enniana si eserciti non direttamente, sì per la mediazione augustea. Comunque, riconoscere nei sogni di Charite, o in altri del romanzo apuleiano, eventualmente, segni della 'fortuna' di noti luoghi epici, aiuta a riconoscere il ruolo analettico, di cui sono investiti nel racconto: Apuleio disloca nello spazio della rappresentazione onirica attese e timori della 'vita' dei suoi sognatori, come a dire, che il potenziale chiaroveggente – tante volte messo in dubbio – è parte di una strategia narrativa, non ignota, a sua volta, all'epos augusteo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ho trattato in un altro studio del primo sogno di Charite, difendendone la significatività, escludendone l'interpretazione rovesciata, illustrandone la stretta appartene-

Qualsiasi discorso a riguardo del percorso letterario del *Charite-Komplex*, come, in verità, di altre novelle apuleiane, è parziale, per il semplice fatto che non conosciamo quasi nulla della restante Milesia, inoltre, non possiamo né provare né escludere a priori che Apuleio modifichi, seguendo impulsi della letteratura 'nazionale', la struttura offertagli dalla sua fonte greca; e persino la seconda novella, che pure sembrerebbe esservi del tutto estranea, almeno entro certi limiti, pone – come dirò meglio – il problema della pre-esistenza, che, comunque, nella prima novella, e conseguentemente nel primo sogno, è molto più pressante: ad esempio, nel sogno, è possibile che il vano inseguimento dei briganti da parte di Tlepolemo risponda, in qualche modo rovesciandola, all'immagine di Enea 'brigante' che insegue Didone, benché un passo di Eliodoro – di cui tratto sotto – basato sul rapimento dell'eroina e sulla sua prefigurazione onirica, ed, in generale, la frequenza del tema del 'ratto' nel codice del romanzo antico, possano indurre a non sopravvalutare un tale sospetto.

Certo, però, nella forma minima, di ratto e inseguimento, il sogno poteva trovarsi già nel racconto-base, di cui la prima novella è parte integrante: si tratterebbe, in tal caso, di un sogno telepatico, da cui la fanciulla apprenderebbe, come qui apprende, che il fidanzato, per amor suo, si è messo a caccia dei rapitori.

Questo schema onirico ne riprenderebbe, dopo tutto, uno odisseico, quello del sogno di Penelope nel XIX libro: l'aquila (Odisseo) che fa strage di oche (i Proci) reca, secondo l'interprete del sogno – Odisseo stesso in falso sembiante –, a Penelope un messaggio del suo sposo. Un sogno inviato, dunque, ma da un uomo, non da un Dio<sup>2</sup>.

nenza alla 'genealogia' di Medea, ed inoltre prospettando alcune delle ragioni che suggeriscono di considerare Penelope quale prima in assoluto di una *lignée* di sognatrici (cfr. *et infra*), di cui Medea stessa è parte: cfr. R.M. LUCIFORA, *Da Medea a Charite: sogni di eroine 'rapite'*, in G. Cipriani – F. Demartino (a cura di), *Medea: teatro e comunicazione*, Atti del convegno di Foggia 2002, «Kleos», 11 (2006), pp. 331-350. Citerò il testo apuleiano secondo: L. *Apulei Madavaensis Opera*, I, *Metamorphoseon libri XI*, ed. G.F. HILDEBRAND, Hildesheim 1968 (= Leipzig 1842), userò sempre l'abbreviazione *Met.* per le *Metamorphoses* di Apuleio, premettendo invece *OV.* se si tratta di quelle ovidiane.

<sup>2</sup> Il sogno di Penelope in *Od.* XIX, 535-569; per il valore archetipale di questo ed altri paradigmi omerici nella storia dell'onirocritica, cfr. E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*,

Nel testo dello Pseudo-Luciano non c'è traccia delle complicazioni tematiche legate al personaggio del seduttore-assassino; invece, sopraggiunge un'ondata anomala a 'rapire e far scomparire' gli sposi: τὴν θάλασσαν ἀρπάξαι αὐτοὺς καὶ ἀφανεῖς ποιῆσαι. Evento surreale, 'meraviglioso', che sconvolge la normalità del quotidiano, invertendo ὄναρ e ὕπαρ: la 'tempesta di mali' è metafora diffusa nella cultura letteraria antica, e puntualmente in Artemidoro preavviso di imprevisti, rovesciamenti di sorte, ecc.; il racconto apuleiano vi ricorre, a sua volta, rappresentando Charite che, alla proposta di nozze di Trasillo, sviene *velut gravi tonitru procellaque sideris vel etiam ipso diali fulmine percussa* (*Met.* VIII, 8), e chissà se non serbi con ciò traccia della fonte greca. In effetti, in "Ovoς 26, ossia all'incirca in corrispondenza dei racconti dei briganti apuleiani, c'è una delle più sicure lacune, così, non è possibile giurare che l'epitomatore non abbia tagliato, con una qualche avventura di briganti, anche una seconda parte della novella, sostituendone l'epilogo vero con una metafora, o addirittura con un sogno, che nell'originale ne erano, semmai, commento o preavviso: così, è sintomatico che nel passo di Eliodoro, di cui altrimenti dirò per le sue affinità con questo apuleiano, il fidanzato della protagonista, turbato da un brutto sogno di lei, avverta imminente una 'maggior tempesta di mali' – πλείονι κλύδωνι κακῶν –<sup>3</sup>.

Il ravvedimento tardivo di Trasillo, autentico ἀπροσδόκητον narrativo, considerata la sua personalità, è documento di adesione alla parabola di chi, da una condizione di vedente d'occhi, ma

Milano 2003 (= Firenze 1959), pp. 151-156, per le teorie filosofiche sul sogno come prodotto dell'anima umana, cfr. *infra*, n. 8.

<sup>3</sup> Cito sopra da Ps.-LUC. "Ovoς 34 e da HEL. *Aith.* II, 17. Per effetti di rovesciamento tra sogno e realtà nella trama apuleiana, cfr. l'introduzione (pp. 26-28) di: Apuleio, *Le Metamorfosi*, Milano 2005, a cura di L. NICOLINI; cfr. *et* (per la reazione di Lucio alla metamorfosi di Pamfile, in *Met.* III, 21): R.M. LUCIFORA, *Il racconto della metamorfosi dall'Epica (di Ovidio) al Romanzo (di Apuleio)*, in E. Dettori - R. Pretagostini (a cura di), *Il libro, l'opera letteraria, l'esegesi antica*, Atti del Convegno di Tor Vergata 2003, Roma 2005, pp. 89-106. Per il sogno di tempeste e flutti, cfr. ARTEM. *Lib. Somn.* II, 23; *ibi* 38, l'idea della 'tempesta di mali' in AESCHYL. *Pers.* 99 (κλύδων κακῶν), SOPH. *Oed.* 1527 (κλύδων δεινῆς συμπορίας), ecc. Per le ipotesi di lacuna a cap. 26 dell'epitome greca cfr. G. BIANCO, *La fonte greca delle Metamorfosi di Apuleio*, Brescia 1971, pp. 64-75.

intellettualmente ottuso, giunge a quella di cieco d'occhi, ma vedente infine d'intelletto: così, egli si dispone all'espiazione del peccato commesso, rinchiudendosi nel sepolcro comune ai coniugi, e si lascia morire d'inedia, come fosse... una sposa fedele. A fronte di un *virilis exitus* per Charite, che osa ferire ed uccidersi di spada, per lui uno 'muliebre', del resto ironicamente prefigurato dall'odiosa messa in scena del suo falso dolore: *sed Thrasyllus nimium nimius plangere, clamare et [...] lacrimas [...] reddere*, con singolare esito di inversione sessuale, tanto più palese se si rifletta che a tale morte, da 'sepolta viva', Charite era stata sottratta da lui stesso.

\*\*\*

Il tema della morte per segregazione associa la seconda novella di Charite alla petroniana matrona di Efeso, dove si trova soggetto ad un'inversione di altra natura, tutto sommato, più prevedibile: non altrimenti da Charite, la matrona rifiuta dapprima ogni conforto, alla fine però, attraverso il cibo, piacere naturale e necessario, attraverso il vino corruttore, si dispone ad altri piaceri, naturali ma non necessari, cedendo dalle *avances* del soldato. Il modello 'alto', con cui ambedue le storie, in modo diverso, intrattengono relazioni, doveva essere esposto, per il troppo rigore, alla degradazione, che tutte e due in diverso modo operano; tale degradazione aveva luogo, in fondo, anche nella storia virgiliana di Didone<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Per il ravvedimento di Trasillo, cfr. *Met.* VIII, 14: cito *supra* da *ibi* 7, che delinea anche il cupo e silenzioso lutto nel quale si rinchiude Charite, il tentativo di uccidersi dolcemente, gli sforzi dei familiari per salvarla. Per la deformazione parodica di un modello alto e le relazioni con la storia di Enea e Didone, evidenti anche nella ripetizione del trio (matrona - ancella - miles / Didone - Anna - Enea) rinvio a P. FEDELI, *La Matrona di Efeso. Strutture narrative e tecnica dell'inversione*, in *Semiotica della novella latina*, Atti del seminario interdisciplinare *La novella latina*, Roma 1986, pp. 9-35, che indicò le dinamiche deformanti del racconto co-essenziali alla esemplarità morale del modello di cui è palinsesto. Su questi stessi elementi si basa l'apologo di Camma (*PLUT. Mor.* 257 e - 768 b, per cui cfr. P.G. WALSH, *The roman novel, the 'Salyrican' of Petronius and the 'Metamorphoses' of Apuleius*, Cambridge 1970, pp. 53-54), indicato tra i riferimenti del testo apuleiano: la matrona si vendica del suo pretendente, assassino del marito, uccidendolo, ed uccidendosi tramite un *venenatum poculum*.

Prima di ritentare una interpretazione complessiva dei sogni di Charite, ritengo importante, però, sottolineare alcuni dati relativi al conformarsi della sognatrice al paradigma di Didone: questa era monogama, fino all'incontro con Enea; dopo rinuncia, pur con doloroso conflitto, alle virtù maritali, cui quella invece resta eroicamente attaccata. Automaticamente, ciò spinge a postulare interferenze di figure ovidiane che, per certi rispetti, finiscono per acquisire importanza maggiore del modello stesso; d'altro canto, per la complessità ineguagliata di vita onirica, Didone resta basilare riferimento: incubi, visioni allegoriche, apparizioni, si avvicendano nelle sue terribili notti, con un'intensità e varietà che né Enea - regolarmente 'visitato' - né alcuna sognatrice epica - o tragica - può vantare.

Altra cosa è, ovviamente, per le eroine da romanzo, per le quali è 'normale' che, come per Charite, si alternino sogni allegorici e visitazioni: ciò, magari, conferma l'opinione che, nell'*Eneide*, si possano cogliere inclinazioni novellistiche nello sviluppo dei temi d'amore e d'avventura, ma questo, ovviamente, è un discorso che, qui, risulterebbe del tutto stravagante<sup>5</sup>.

E' lecito ritenere che, all'archetipo di Medea, Didone e le sue 'discendenti' - di alcune di esse dirò - attingano un 'sesto senso', che rende lucidi i loro sogni, pur quando possano apparire somatizzazione degli eccessi emotivi: nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, ad esempio, il sogno di lottare con i tori - trasparente allegoria dell'aiuto magico ben presto dato a Giasone - giungerà durante un'angosciosa notte di Medea, al modo stesso - Perutelli lo ha dimostrato con estrema chiarezza - che a

<sup>5</sup> Per l'importanza, soverchiante i modelli arcaistici della Seconda Sofistica, della poesia augustea nella intertestualità apuleiana rinvio a H. MÜLLER REINEKE, *Liebesbeziehungen in Ovids Metamorphosen und ihr Einfluss auf der Roman des Apuleius*, Göttingen 2000, in particolare pp. 175-184, ma *passim*, che documenta la fitta presenza ovidiana nel romanzo apuleiano, ed a R.M. LUCIFORA, *Mulieres plussciae. Medea e Circe dall'antimonia alla pseudonimia*, in G. Cipriani (a cura di), *Parola alla magia. Dalle forme alle metamorfosi*, «Kleos», 8 (2004), pp. 79-141 [\*N.B. A causa di alcuni problemi editoriali questo studio è, nella prima redazione, disturbato da molti refusi: sarei grata a coloro che volessero consultarlo se, cortesemente, richiedessero a me stessa un estratto contenente la redazione corretta: sarò lieta di farne dono. Comunque, esso confluirà, pressoché integralmente, nell'opera di cui *infra*, n. 23].

Didone quei suoi non meglio definiti *insomnia*, rivelatori, come per la sua 'antenata', del rovinoso amore per lo straniero. Così, Charite, nell'antro dei briganti, vede immagini oniriche coerenti con il timore e con lo sfinimento che prova; però, contro la tentazione di dar retta alla *anicula*, il lettore non pensi che le visioni generate in uno stato di prostrazione fisiologica siano da considerarsi 'vane', automaticamente, anzi va tenuto presente come la teoria posidoniana, classificando, accanto ai sogni 'divini' ed a quelli 'demonici', quelli 'umani', e comprendendo tra questi le allegorie e gli incubi, sia disposta a riconoscere che anche i sogni umani possono recare elementi di una verità nascosta<sup>6</sup>.

### Allegorie

Nelle notti successive all'abbandono di Enea, Didone è afflitta da visioni angosciose: Enea, *ferus*, la insegue; lei stessa, con tutta la sua gente, percorre in un affannoso *error* regioni deserte. Quest'ultima immagine svela, ovviamente, il modello enniano, cui il racconto sembra rinviare anche prima, con la confessione, reticente e pudica, ma pur sempre confessione, alla sorella Anna, dell'inatteso sentimento per lo straniero. E' senza dubbio improbabile che le immagini notturne seguite al *discidium* possano essere altro che residui diurni, eco dell'angoscia della regina; ma è, al contrario, piuttosto probabile che alla semiotica della passione inconsapevole si sovrapponga, qui, un'autentica preveggenza, che rende superflua ogni richiesta ai vati – *heu vatum ignarae mentes!* – ed ogni propiziazione degli Dèi: Anna e Didone si affanna-

<sup>6</sup> A. PERUTELLI, *Il sogno di Medea da Apollonio Rodio a Valerio Flacco*, «Materiali e Discussioni», 33 (1994), pp. 33-50 è studio cruciale per la convenzione letteraria del 'sogno raccontato', di cui esamina paradigmi e problemi, compresi quelli della terminologia: per le visioni oniriche di Didone, l'uso di 'insomne' = 'incubo' opposto a 'sogno significativo' (di cui *et infra*), cfr. in particolare pp. 38-40. Per le teorie filosofiche sui sogni, inerenti a quelle generali sulla divinazione, si veda A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, 4 voll., Paris 1979 (= 1882), I, pp. 29-91, in particolare, pp. 71-72 su Cicerone divulgatore delle teorie ellenistiche (per la classificazione posidoniana cfr. *De Div.* I, 64, *ibi* II, 139). Cfr. *ibi*, p. 297 su Herofilo.

no febbrilmente a far fumare le are, ad offrire vittime, ma è tutto inutile, perché il presagio, inquietante e spaventoso, offerto dal sogno notturno – *suspensam insomnia terrent* – non può esser respinto.

\*\*\*

Virgilio, adattando il modello enniano al caso sfortunato di Didone, aveva dovuto omettere un particolare non secondario del sogno di Ilia, che, in una con l'annuncio del 'rapimento', ne riceveva pure un altro, tale da farle sperare un futuro lontano ma lieto. Infatti, l'*umbra* di Enea le recava una promessa di *salus*, di cui manca ogni traccia, e ben si capisce perché, nella riscrittura virgiliana: Didone non può ricevere soccorso da ombre benevole, non più almeno; inoltre, quello che ha ricevuto da Sicheo, di cui parlerò in seguito, è un annuncio, ma è anche un imperativo, e la sua 'visita', finalizzata ad una specifica *utilitas*, non può essere interamente omologata a questa di Enea alla figlia. Come a dire, che Virgilio semplifica lo schema enniano, risolvendone l'entropia, ma, anche, ne adatta i temi a funzioni oniriche più complesse e raffinate<sup>7</sup>.

\*\*\*

Il valore bene-augurante dell'annuncio di Enea ad Ilia è confermato in un sogno personale, che Cicerone fa raccontare al fratello Quinto nel *De Divinatione*, rispondente alla stessa struttura, mista di allegoria e visitazione: poco prima del richiamo dall'esilio aveva sognato di vagare, mesto ed afflitto, *in locis solis*, poi però gli era apparso Mario, che lo aveva condotto *in monumentum suum*, promettendogli il ritorno in Patria. Quando verrà

<sup>7</sup> Cito *supra* da *Aen.* IV, 9, *ibi* 65; alludo a *ibi* 50-66 (i sacrifici) ed *ibi* 465-468 (l'inseguimento e lo *error*, quest'ultima immagine *et in ENM. Ann.* 34-50, e *VAL. FL. Arg.* VII, 143-152). Sospetto un sovra-senso di *insomne*, per l'ambiguità dell'uso tecnico, in età classica, di ἐνόντων – di cui esso è calco –, non di rado sinonimo di ὄναρ. In altre parole, la terminologia onirocritica non corrisponde stabilmente, ancora, a quella illustrata da Macrobio; in merito, cfr. J. AMAT, *Songes et visions: l'Au-de-la dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, pp. 26-28.

il momento di ribattere contro l'attendibilità di questa visione, Cicerone contesterà a Quinto di aver visto il vero Mario: semmai, ne avrà visto un 'doppio' – *speciem, credo, eius et imaginem* –, suscitato dalla fissazione di quei giorni tristi sulla sorte del loro illustre concittadino. Nega, quindi, origine sovranaturale al φάσμα, che sarà scaturito, piuttosto, da facoltà intrinseche all'anima, normalissime e del tutto umane, tuttavia, non nega che il sogno, palesemente un ἐνύπνιον, possa contenere una qualche verità. E, del resto, come potrebbe negarlo dato che il presagio si è, puntualmente, avverato? In effetti, la *imago Marii*, prende un valore allegorico, generato dal pensiero dell'analogia che il sognatore avverte tra sé ed il personaggio storico. In ogni caso, la ripresa, da parte di Cicerone e Virgilio, di immagini enniiane, basta per se stessa a spiegarne la riproposizione in Apuleio, senza dire che l'omissione, come in Virgilio, di quello che, in Ennio e Cicerone, era certo un *faustum omen*, persuade che Virgilio, non Ennio, debba essere l'oggetto principale della sua 'memoria'<sup>8</sup>.

Riguardo all'accecamento di Trasillo, occorre ricordare l'ipotesi della punizione 'odissiacca', appropriata ad un brigante crudele e razionale, un 'Ciclope'; non sarà male, però, tener presente che il vendicatore è di fatto una vendicatrice; con tutta la buona volontà, così, è difficile ravvisare in Charite un 'Odisseo', nonostante l'uso di una pozione per stordire Trasillo, o forse proprio a causa di essa. La pozione è mezzo astuto, grazie al quale la mente sottile trionfa della forza, è arma di Odisseo, certo, ma anche di Medea: non sarà fuori luogo ricordare che l'iconografia vuole Medea, stabilmente, phiale in mano, e che della tradizione di cui essa si alimenta è esemplare la 'beffa' alle Peliadi, narrata nella sua forma classica – proprio quella basata sullo stratagemma

<sup>8</sup> E. MIGNOGNA, *Carite ed Ilia: Sogni di sogni*, in H. Hofmann - M. Zimmerman (hrsg.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 7, Groningen 1996, pp. 95-102, è saggio molto utile per la storia della 'interpretazione' del primo sogno, ma che vi sopravvaluta, a mio dire, l'influenza enniiana; per questo, paradossalmente, l'autrice è costretta a negare che il sogno di Ilia contenga un presagio cattivo per il futuro immediato, ed uno buono per il futuro più distante. Ho espresso, circostanziandole, le mie obiezioni a riguardo in: *Da Medea a Charite*, p. 340. Cito da *De Div.* I, 59, e *ibi* II, 137.

del sonno – nelle *Metamorfosi* di Ovidio. A suo modo è, quindi, 'Medea', meglio che 'Odisseo', ogni vendicatrice forte ed astuta del folklore antico: per esempio, tale è Giuditta; e di Giuditta, appunto, Charite ripete il gesto – esso pure famoso – di afferrare i capelli, per tenere fermo il capo, durante una uccisione, nella fattispecie del tutto simbolica<sup>9</sup>.

C'è, però, un archetipo onirico in questa punizione; ad illustrarlo ricorderei, anzi tutto, un sogno delle *Etiopiche* di Eliodoro, che, per le analogie nella situazione narrativa e per il contenuto stesso, presenta – come ho anticipato – tratti di affinità con il primo di Charite: a Cariclea pare che il suo fidanzato, Teagene, lotti senza successo contro un brigante che vuole rapirla, e che lei, strappata dal suo abbraccio, venga per di più ferita ad un occhio. Sarà bene ricordare, magari, che il ferimento di un solo occhio va assunto, secondo Artemidoro, a presagio sì cattivo, ma destinato a compiersi solo parzialmente; comunque, nel sogno di Cariclea c'è anche un portato teoretico, perché tra poco un pirata vero – ἀνὴρ ὕβριστής [...] καὶ ἀτάσθαλος, preso di concupiscenza, la rapirà, separandola, per ora, da Teagene<sup>10</sup>.

Al risveglio, però, Cariclea non si darà pena del significato diretto, temendo, peggio, per la vita di Teagene, ed il comune

<sup>9</sup> Rinvio a S.A. FRANGOULIDIS, *Charite's literary models: Vergil's Dido & Homer's Odysseus*, in C. Deroux (éd.), *Studies in latin literature and roman history*, Bruxelles 1992, pp. 435-450, per la caratterizzazione odissiacca di Tlepolemo, di cui condivido la prospettiva. Non inappropriata, ma insufficiente mi pare, invece, nel contesto della seconda novella, l'equazione fra Trasillo ed il Ciclope omerico, più probabile quella con il Ciclope ovidiano (innamorato di Galatea ed assassino di Aci). Per i limiti del modello odissiacco, cfr. il mio: *Da Medea a Charite*, p. 337; sugli attributi classici di Medea nell'iconografia, cfr. H. MEYER, *Medea und die Peliaden*, Roma 1980, pp. 25-28, ma *passim* (il libro contiene una vastissima documentazione, dottamente discussa). Sul gesto di Giuditta compiuto da Charite, cfr. *Met.* VIII, 13; sull'interferenza del modello di Medea con quello di Mirra, e sulla probabile genesi da questo dell'eroina biblica, cfr. A. CORCELLA, *Giuditta e i Persiani*, in C. Di Giovine (a cura di), *Scritti in ricordo di Giacomo Bona*, «Ann. Fac. Lett. Filos. Pz.» 9 (1999), pp. 73-90.

<sup>10</sup> Il sogno di Cariclea in HELIOD. *Aeth.* II, 16; per la simbologia degli occhi in Artemidoro ed il mitigarsi del presagio in caso di ferimento ad uno solo dei due, cfr. *Lib. Somn.* I, 26: essi rappresentano i figli per i genitori e viceversa i genitori per i figli, ma anche i fratelli, specie il destro; evidentemente Artemidoro non rigetta, ma neanche privilegia, la possibilità che essi simboleggino l'amato, cfr. *infra*.

amico Cnemone tenterà di confortarla con una spiegazione un po' diversa, non certo lieta, ma sempre migliore di quella da lei ipotizzata: suo padre, non il suo fidanzato, verrà a morte. Il seguito degli eventi chiarirà che Cnemone sbaglia, perché il vero padre di Cariclea, per ora sconosciuto, è perfettamente al sicuro, ma comunque la ragazza perderà il padre adottivo e la figura, per lei paterna, del sacerdote Calasiride, sua scorta per buona parte dell'azione. Questo, allora, il quadro: un oniromanente improvvisato respinge un'interpretazione possibile e cattiva, per una meno cattiva; vi sono evidenti le convergenze con una convenzione letteraria che, ad un 'sogno raccontato', fa seguire una spiegazione mitigata, o addirittura rovesciata, di un presagio, e non solo per tranquillizzare il sognatore, ma per praticarne uno scongiuro<sup>11</sup>.

È quello che fa Cariclea, auspicando un effetto teoremativo del sogno, ossia una ferita fisica; resta il fatto che potrebbe, in linea di massima, aver ragione: i timori per la vita di Teagene, infatti, presuppongono il principio che gli occhi, 'compagni', rappresentino affetti corrisposti, o naturali, quali quelli tra genitori e figli, o tra fratelli, o, anche, quelli amichevoli e coniugali: il vincolo di mutuo amore rende gli uni agli altri 'luce', 'vista', 'occhio'. Direi, perciò, che nel dialogo delle *Etiopiche* si debba parlare di onirocritiche non concorrenti, sì, semmai, complementari. D'altronde, Artemidoro asserisce che, se le parti del corpo in sogno si riferiscono a categorie di persone, reversibilmente, il sogno di soggetti appartenenti a tali categorie può significare le

<sup>11</sup> In *Da Medea a Charite*, tratto dell'errore (intenzionale) della nutrice di Poppea e, soprattutto, di quello della vecchia carceriera in *Met.* IV, 27; il proposito 'correttivo', manifestato da Cnemone nelle *Etiopiche* (*ibidem*), si basa sul principio, radicato nella cultura antica, che modificare il senso del presagio, anche ricevuto in sogno è modificare il futuro. È noto, del resto, che i presagi oblativi, nel cui novero quelli onirici per lo più si trovano, hanno valore soltanto se accettati, così, se non piacciono, occorre respingerli o rovesciarli, in modo che muti la loro incidenza sul futuro del destinatario, cfr. R. BLOCH, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Perugia 1981 (= Roma 1976), pp. 73-77. Dei metodi per ottenere sogni favorevoli o per correggere quelli sfavorevoli, cfr. BOUCHE' LECLERCQ, *Histoire de la Divination*, I, p. 288, per il mondo degli interpreti, professionisti e non, *ibi* pp. 295-296; cfr. et G. LUCK, *Arcana Mundi*, 2 voll., Milano 1999, II, pp. 13-14.

corrispondenti parti del corpo: per esempio, chi sogni di aver male agli occhi potrebbe aver problemi con i figli, ma talora, sognando i figli malati, si è avvertiti di una prossima malattia agli occhi<sup>12</sup>.

È un discorso non senza connessioni, credo, con la *exoculatio* di Trasillo, che poggia sul postulato degli occhi 'compagni'; la cecità è giusto contrappasso a chi abbia spezzato un giogo concorde, o addirittura, nel suo caso, due: mentendo, infatti, egli si spacciava per amico fraterno, *fidus comes*, 'occhio', di Tlepolemo. Punizione appropriata, quindi, ed 'agudeza' narrativa, che traduce al livello diegetico un dato metaforico o, anche, ominale: d'ora innanzi, Trasillo sarà solo, meglio, avrà a compagna la *orbitas*, in una vita, meglio, in una non-vita, peggiore della morte stessa, condotta in tenebrosa solitudine, senza la sposa che ardentemente concupiva, e senza l'amico di cui, per sua colpa, è rimasto privo: 'orbo' in metafora, 'orbo' alla lettera, dunque.

Forse, non un mero modulo retorico, ma un segnale di ascendenza letteraria, esige che Charite si esprima, all'atto di colpire, con la solennità della profezia – *ad hunc modum vaticinata mulier* –, se la *Medea* di Euripide si conclude con un tremendo vaticinio, di fatto più una maledizione che una profezia, sulla morte di Giasone – *κατθανῆ κακὸς κακῶς* –, lui che è divenuto *orbis*, per colpa di nessun altro che sua, giacché ha osato rendere *vidua* ed *orba* la donna cui avrebbe dovuto massimamente gratitudine e fedeltà: inutile vita sarà la sua, di dolore e rimorso, senza sposa e senza figli, ὄρφανος e ὄπιαις<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Per la reversibilità del simbolismo occhio-persona, ARTEM. *Lib. Somn.* IV, 24. La metafora degli occhi per l'amato o l'amico era comune nella poesia erotica, ed anzi la cultura latina, che ne usava nella galanteria come nella cortesia mondana, si era appropriata de «l'intero campo semantico della luce», così G.P. ROSATI, *Domina / Domina: moduli dell'encornio cortigiano e del corteggiamento amoroso*, in R. Gazich (a cura di), *Fecunda Licentia, Tradizione e Innovazione in Ovidio Elegiaco*, Atti del Convegno di Brescia - Milano 2002, Milano 2003, pp. 49-70. Infine, per una breve storia dell'onirocritica antica e le polemiche tra professionisti, cfr. C. WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf 2001, pp. 197-200, *et passim*.

<sup>13</sup> Per i due legami infranti da Trasillo, cfr. *Met.* VIII, 9: *tui fratris meique carissimi mariti facies pulcra, et ibi 12: en [...] fidus coniugis mei comes en [...] carus maritus [...] lumen certe non videbis, manu comitis indigebis, Chariten non tenebis, nuptias non frueris*, cito *supra*

Potrebbe essere interessante, nell'analisi di questa pagina apuleiana, ricordare che, nelle *Phoenissae* di Sofocle, Edipo ormai vecchio, si auto-proclama 'morto' – νέκρον –, ed 'alato sogno' – πτανὸν ὄνειρον –, e 'simulacro' – εἰδῶλον –, dichiarando la sua appartenenza, a causa delle tenebre in cui brancola, al mondo delle ombre, ed a causa della vecchiaia a quello dei morti; suggerisce, così, un audace sillogismo, che insiste sulla contiguità tra morto e sogno in quanto 'εἰδῶλον', parvenza di corpo, priva di realtà: il vecchio sarà presto ombra, il cieco, che vive tra le ombre, è già ombra. È questo che pensa Charite, quando annuncia a Trasillo: *incertum simulacrum errabis inter Orcum et Solem* (*Met.* VIII, 12), esattamente come Edipo, Trasillo ha guadagnato la cecità con un delitto e una trasgressione sessuale, e non importa se questa è agognata, ma non raggiunta<sup>14</sup>.

### Visitazioni

La cultura romana ha sottoposto Didone ad una lettura re-interpretante, che, toccando il culmine nel poema virgiliano, le riconosce le qualità virili attribuitele dalla leggenda cartaginese, mentre la trasforma da *exemplum castitatis* in *exemplum captivae et desertae*: il suicidio per l'abbandono di Enea subentra, infatti, a quello

da *ibi* 13. Per la *spes liberorum* delusa, cfr. *Met.* IV, 23 e *ibi* VIII, 2, nel quale il medesimo Trasillo ne esprime falso augurio agli sposi. Per il vaticinio di Medea a Giasone, cfr. *EUR. Med.* 1385-1388 (cito *supra* 1386), ed, ancora, *ibi* 1390-1414, cfr. in particolare *ibi* 1395, per Giasone δισσῶν γ' ἔμπορος τέκνων. Aggiungo, infine, che la fedeltà ad un originale milesio mi sembra più probabile per il dettaglio di Charite che finge di differire le nuove nozze al compimento di un tempo legittimo, quantificato in un anno (cfr. *Met.* VIII, 9 e *ibi* 10), mentre nel *mos* romano gli anni erano due (cfr. *Commenta Bernensia ad Lucan. Phars.* VII, 23-24).

<sup>14</sup> Cito sopra da SOPH. *Phoen.* 1539-1545, ma il concetto di vecchio come simulacro anche in AESCH. *Agam.* 74-75, *EUR. Eolo* frg. 25 NAUCK, ecc.; in merito, si vedano le riflessioni di C. BRILLANTE, *Il vecchio e la cicala*, in *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991, pp. 112-143. Rinvio inoltre a M. BETTINI, *L'ape e la farfalla*, in *Antropologia e cultura romana*, Roma 1999, pp. 207-210, che tratta del mito di Rhoikos, accecato dalla sua compagna tradita, o da un'ape sua messaggera, e segnala l'inimicizia tra l'ape 'pura', ed il vino, come aspetto di quella tra vino e castità (per il vino corruttore nella matrona di Efeso, cfr. *supra*, n. 4, per le fedi della donna-ape, casta e laboriosa, cfr. SEMON. 7, 83 West).

motivato dall'incrollabile fedeltà al marito. Eroico rifiuto dell'adulterio, che non fu ignorato dalla speculazione cristiana *de monogamia*: ad esempio, Tertulliano, ossessionato dalla castità vedovile, lodava Elissa per aver preferito la morte al secondo matrimonio, ed il suo entusiasmo fu condiviso anche da non cristiani, ad esempio da Macrobio, che, pur ammettendo il fascino della narrazione virgiliana, rilevava la 'falsità' di una ricostruzione, basata, in spregio al *verum* storico, sui modelli poetici, soprattutto sulle *Argonautiche* di Apollonio Rodio: egli ci ricorda, dunque, che questa Didone è una 'Medea' e che, per l'equivalenza, nell'antropologia antica, tra lo statuto della vergine e quello della vedova, l'una con nozze improbabili, l'altra con non meno improbabili seconde nozze, hanno contratto unioni vietate, se si preferisce, si sono lasciate 'rapire'<sup>15</sup>.

In ogni caso, se Medea, *virgo* esposta a seduzione e violenza, anticipa la *vidua* Didone, anticipa anche se stessa abbandonata da Giasone, ed in qualche modo vedova; nel *lóγος* letterario che la riguarda la consapevolezza della contiguità tra le due fasi è costante, e raggiunge punti di massima chiarezza in Euripide ed in Apollonio. Questi paragona la sua eroina che, combattuta tra *pudor* e *amor*, si dispera nelle stanze del palazzo paterno, con la giovane vedova che piange la morte precoce dello sposo legittimo. Con l'immagine della vedovanza, Apollonio dà un segnale analettico di un futuro estraneo al suo poema, per l'impertinenza del tempo mitologico, tuttavia già determinato: all'inizio della tragedia di Euripide, lo spettatore, del resto, apprende che Medea, sconvolta dal dolore del ripudio, giace a letto senza cura di sé, sfinita di pianto e di digiuno, come si conviene a *mulier deserta*<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Della versione fenicia del mito di Elissa sono relitti in Timeo (*fig.* 23 Müller), in Pompeo Trogo (GIUSTINO, *Epitoma*, 18, 6, 1-8); essa è attestata anche in Dionigi di Alicarnasso (I, 74, 1) e, come rilevo sopra, è difesa da Macrobio (*Sat.* V, 17, 4), e, con insistenza, da Tertulliano (*Ad Nat.* I, 18; II, 9; *Apol.* L, 5; *Ad Mart.* 4; *De exhort. cast.* 13; *De monog.* 17; *De an.* 33, ecc.). Per l'eventuale ruolo di Nevio (cfr. P. BONO - M.V. TESSITORE, *Il mito di Didone*, Milano, 1998, pp. 10-16, 64, et passim).

<sup>16</sup> Apollonio non di rado usa dello spazio della similitudine per recuperare selettivamente tratti scartati del racconto mitologico; questo il passo cui alludo: ὅς δ' ὅτε τις νόμφη θαλερὸν πόσιν ἐν θαλάμοισι / μύρεται, ᾧ μιν ὄπισσαν ἀδελφεὸί τε τοκτρες,



Comunque, è plausibile che, nel contare la similitudine di cui sopra, Apollonio pensi anche ad un preciso paradigma mitologico di amore coniugale, vedovanza inconsolabile, morte, cioè, a quello di Laodamia, le cui 'nozze interrotte' sembreranno a Charite perfetto corrispettivo alle sue. Ora, Laodamia è famosa, ancorché per la separazione dal marito amatissimo all'inizio delle nozze, o addirittura durante la loro celebrazione, per la visita che l'ombra di lui le rende: Charite, perciò, richiamandosi a lei, potrebbe dichiarare non una ma più analogie, difficilmente senza volontà del suo autore di alludere l'intera vicenda, nelle fondamentali tre tappe, ossia le *disturbatae nuptiae*, la rivelazione onirica, il suicidio<sup>17</sup>.

È bene, a questo punto, ricordare che, giovane vedova e non ancora regina, Elissa riceve, dal φάσμα del marito assassinato, un avvertimento riguardante le intenzioni di Pigmalione; allo stesso modo, Tlepolemo avvertirà la moglie delle insidie, suscitate da

/ οὐδέ τί πο πάσαις ἐπιμίσηται ὀμφιπόλοισιν / αἰδοῖ ἐπιπροσόννη τε, μυχῶ δ' ἀχέουσα θάλασσει. / τὸν δὲ τις ὄλεσε μοῖρα, πάρος τερπήμεναι ἔμφω / δῆνεσιν ἀλλήλων. ἢ δ' ἔνδοθι δαιομένη περ / σῖγα μάλα κλαίει χῆρον λέχος εἰσορῶσα, *Arg. γ* 655-661. Ecco i versi di Euripide sulla 'vedovanza' di Medea, che rifiuta cibo e ornamento: κείται δ' ἄσιτος σῶμ' ὑφεῖσ' ἀλγηδόσιν, / τὸν πάντα συντήκουσα δακρῦους χρόνον, / ἐπεὶ πρὸς ἀνδρὸς ἤσθητ' ἠδικημένη, / οὐτ' ὅμμι' ἐπαίρουσ' οὐτ' ἀπαλλάσσομεν γῆς / πρόσωπον, *Med.* 24-28, ma *et* vv. 29-35, con ricorso ad un motivo convenzionale, anche di *Hipp.* 274-275, ecc., che appare per la prima volta in HOM. *Od.* IV, 787-788, la cui ricorsività è altissima nella poesia elegiaca latina. Infine, cfr. *Met.* VIII, 7, ed, in maliziosa deformazione, *Petr. Satyr.* CXI, 8.

<sup>17</sup> La conclusione di Charite: *sic ad instar Attilidis vel Protesilai dispectae disturbataeque nuptiae* (*Met.* IV, 26), pone un grave problema, affiancando all'esempio di Protesilao quello di un *Attilis*, che potrebbe essere lo stesso del *Carm.* 63 di Catullo, in una versione differente del mito, compatibile con questa, ma molto più tarda, in merito, cfr. *La novella di Charite e Tlepolemo*, a cura di L. NICOLINI, Napoli 2000, pp. 170-171. Invece, *Attilis* (o *Atthis*) potrebbe essere un attributo, riferito a Piritoo, considerato 'attico' perché compagno inseparabile di Teseo (cfr. *Ferecide*, in *Schol.* Apoll. *Rhod.* *Arg. γ* 62, *Schol.* ad *Il.* XI, 63), le cui nozze con Hippodamia sono state interrotte dallo scontro tra Lapiti e Centauri. Cfr. l'apparato critico di G.F. HULDEBRAND, che documenta le tracce di tale esegesi nella tradizione manoscritta di Apuleio (alcuni codici minori hanno *Piritooi*), ed accetta nel testo (*ad locum*, p. 279) *Althracidis*, emendamento di Beroaldus, imprudente ed inutile (ecco perché *supra* accolgo il testo di F), che rinvia ancora a Piritoo ('Atracide' è patronimico della sua sposa). Contenti alla situazione di Medea, «*veuve vierge*», non ancora sposa, ed al sottinteso mitologico di Laodamia, i rilievi su questo passo di F. VIAN, *Apollonios de Rhodes, Argonautiques*, Paris 2002 (= 1974), 3 voll., III, p. 130.

lussuria, non da avidità, ma egualmente pericolose, di Trasillo: con ciò, alla storia di Didone si conferma un ruolo privilegiato, considerando che nei momenti cruciali la protagonista riceve moniti onirici, diversi per tipo di manifestazione e per funzione, ma coerenti con la storia stessa, se non utili a svilupparla. Tuttavia, non credo siano esclusivi i rapporti tra il sogno di Tlepolemo e quello di Sicheo, perché, connotando la sua eroina di castità estrema, eroica, Apuleio mostra di considerare un paradigma di Didone per così dire riveduto e corretto, imponendo di discutere delle mediazioni ovidiane. Ed è quanto adesso vorrei fare<sup>18</sup>.

Il modello di Didone resta sotto il profilo culturale estremamente importante, perché salda la prima alla seconda Charite, la fanciulla alla vedova; d'altro canto, il suo con Enea non è un matrimonio, benché lei così lo chiami – *coniugium vocat* –, alla partenza di lui, quindi, non potrà aspirare nemmeno ad essere un vile peso sulla nave troiana. Semmai, era stato con Sicheo il suo legame simmetrico, o *aliter* è con Anna; è lei, sorella *unanimis*, che, alla sua morte, eredita il ruolo di *deserta*: Anna si lamenta che Didone l'abbia privata di sé uccidendosi, avrebbe dovuto invece chiamarla a compagna della propria sorte; ed è questo, esattamente, che Alcyone, sposa legittima, pretenderebbe dal marito. Nel tratteggiare la figura di Alcyone, d'altro canto, Ovidio segue un archetipo, che era stato – e lo anticipavo sopra – della Didone originaria, o, se si preferisce, era della Didone vera: si può supporre che da tale archetipo provenga anche la 'follia d'amore', che alla notizia della separazione – qual che ne sia la causa – spinge l'eroina ad esprimere il dolore con pianti smodati, alti gridi,

<sup>18</sup> Per la storia critica ed i problemi del *Charite-Komplex* rinvio a NICOLINI, *La novella*, che dà indicazioni organiche sui modelli, in una larga prospettiva intertestuale, della cui probabilità sono, personalmente, convinta. Così, ad esempio, per l'apparizione di Tlepolemo (*Met.* VIII, 8) non sono reciprocamente esclusivi, ma convergenti, i riferimenti a *VERG. Aen.* I, 343-346, *ibi* II, 270-289, *Ov. Met.* XI, 657-673, ecc. A riguardo, cfr. *et* S.A. FRANCOULIDIS, *The somnus funestus & the somnus vanus of Charite*, «*Latomus*» 52 (1993), pp. 105-111, *et* Id., *Charite's literary models*, studi che, se pur trascurano gli ovidiani, sono molto attenti ai riferimenti virgiliani ed omerici come segni di inclinazione al 'sublime' epico nella narrazione.

svenimenti, e le fa anche fa presagire, anticipandolo, il futuro, o svelandole quanto agli altri è nascosto<sup>19</sup>.

In realtà, sembra che la passione amorosa susciti in Didone un potere intuitivo, che le fa pre-sentire, in quella notte angosciosa di cui si disse, la rovina causata dal 'troius hospes', ed indovinare, quando lui sta per andarsene, di esser stata ingannata – *quis fallere posset amantem?* –: adesso può infuriare, correre, gridare, scoprirsi insomma 'baccante'.

La divina follia di Eros, del resto, è contigua a quella di Dioniso, non è strano, dunque, che intuizioni e sogni lucidi caratterizzino anche Alcyone, già atterrita nel dire addio allo sposo, *veluti praesaga futuri*, già pronta, alla partenza di lui, a quel dolore acuto, lacerante, della sua morte: ma furia 'bacchica' e chiarezza sono tutt'uno, per lei come Didone, per Didone come per Charite, e per Charite sin dal momento in cui, nell'antro dei briganti, si sveglia *lymphatico ritu*, ossia d'improvviso, scossa da un sobbalzo come chi, per effetto di invasamento, ha un subito attacco di delirio profetico<sup>20</sup>.

Del resto, se nelle furiose esternazioni di dolore Charite continua Didone e continua le sue 'discendenti' ovidiane, innega-

<sup>19</sup> Cito da *Aen.* IV, 172, *ibi* 677-679, per l'abbandono di Anna da parte di Didone; *ibi* 538 per una eventuale partenza con Enea, impossibile, altrimenti che in *Met.* XI, 441-444, nel lamento di Alcyone, che il marito non desidera esporre ai pericoli del mare (eco della versione nicandrea, nella quale ambedue morivano nel naufragio). Per la tensione narrativa indotta dal tema dello *iustus amor* nel racconto ovidiano di Alcyone e Ceyce, per il suo impianto 'novellistico', per i modi dell'intervento ovidiano su questo mito, cfr. M. LABATE, *Amore coniugale ed amore elegiaco nell'episodio di Cefalo e Proci*, «Ann. Sc. Norm. Pisa» 3 (1975), pp. 103-128; cfr. et B. OTIS, *Ovid as an epic poet*, Cambridge 1970, pp. 201-237. Cfr. et G.P. ROSATI, *Il modello di Areusa*, «Maia» 48 (1996) pp. 139-155, studio di grande rilevanza, per l'uso elegiaco della convenzione epico-tragica della *mulier deserta*. Superfluo ricordare che il *topos* della separazione dei coniugi inizia il suo lungo percorso con HOM. *Il.* VI, sempre presente nei luoghi epici: a parte quelli di cui *supra*, il più celebre è sicuramente LUCAN. *Phars.* V, 722-815 (addio) + *ibi* VIII, 637-642 (Cornelia spettatrice della morte di Pompeo). Cito, infine, da *Met.* VIII, 9.

<sup>20</sup> Cito sopra da *Aen.* IV, 296. Per le divine follie (erotica, teletica, profetica, poetica) e la loro contiguità, rinvio al celebre saggio di DODDS, *I divini doni della pazzia*, in *I Greci*, pp. 109-147. *Met.* IV, 25, da cui sopra cito, suggerisce che Charite sia uno di quei soggetti 'linfatici', invasati a tratti da Bacco, dalle Ninfe, ecc., le cui profezie sono imprevedibili ma esatte; cfr. BOUCHÉ LECLERCQ, *Histoire de la Divination*, I, 356-358, II, 263-264, III, 85-86. Cito, infine, da *Ov. Met.* XI, 458-459.

bilmente, continua anche se stessa prigioniera nella caverna dei briganti: la *regia virgo* che, mercificata e ridotta a 'bottino', piange la separazione dai suoi e la caduta di sorte, e la vedova che piange la fine del suo grande amore, sono due volti di una figura coerente. E' notevole che il colmo di emozioni, di norma segnalato dallo svenimento, Charite lo raggiunga non subito, alla notizia della morte del marito, o alla vista del suo corpo straziato, ma, inaspettatamente, quando, con la proposta di nozze di Trasillo, la vita potrebbe per lei ricominciare; non un paradosso concettuale, ma il segno di un rinnovato attacco 'linfatico': infatti, è proprio a questo punto che la giovane, *scenam pessimi Thrasilli perspicens*, si rende conto che Tlepolemo è stato vittima di un delitto<sup>21</sup>.

Anche il modo virile del suicidio – *ferro sub papillam dexteram transadacto* – non è dopo Ovidio, esclusivo di Didone: senza contare Lucrezia, della quale l'elegia dotta ammorbidisce la superba castità, aggiungendole una passione amorosa ignota all'eroina liviana, ci sono Fedra e l'altra Didone che lasciano intravedere la spada, da cui trarranno la morte, e, ancora, Tisbe che si trafigge il petto, subito dopo l'ultimo abbraccio all'amato.

Charite, a sua volta, si trafigge, e se non sul corpo del marito, tuttavia, è là che 'rende l'anima', ben prima di farlo materialmente presso il sepolcro. È su questo gesto, estremo ed assoluto, dell'abbraccio, che voglio soffermarmi un momento: esso è negato ad Alcyone, che si trasforma mentre vi si protende, con tutte le

<sup>21</sup> Charite, che *amens et vecordia percita cursuque bacchata furibundo* [...] *fertur, insana voce casum mariti quirilans* (*Met.* VIII, 6), richiama senza dubbio Didone, che *scavit inops animi totamque incensa per urbem / bacchatur, qualis commotis excita sacris / Thyias, ubi audito stimulant trieterica Baccho / orgia nocturnosque vocat clamore Cithaeron* (*Aen.* IV, 300-303), ma anche: ... *exterrita cursu* (*ibi* 672). Nel gesto eccessivo, iperbolico, di stracciare le vesti ed, insieme, se stessa – così Lucio la vede per la prima volta, nell'antro della comune prigionia: *virginem filo liberalem* [...] *moerentem et crines cum veste sua lacerantem* [*scil. latrones*] *advehabant* (*Met.* IV, 23), ricorda Alcyone di fronte al corpo del marito: *percutit ora manu, lenialque a pectore vestes / pectoraque ipsa ferit; nec crines solvere curat / scindit* ... (*Ov. Met.* XI, 681-683), ma questa a sua volta richiama Anna: *unguis ora soror foedans et pectora pugnis / per medios ruit ac morientem pectora clamat* (*Aen.* IV, 672-674). Cfr. et le alte grida di Alcyone in *Ov. Met.* XI, 676, 684-685, et *nunc absens perii...* (*ibi* 700), et *hem nunc certe, nunc maxime funditus perii* (*Met.* IV, 25). Gli elementi costitutivi di questa detagliata rappresentazione sono distribuiti in *ibidem* 23-26, *ibi* VIII, 6-9.

sue forze, ed è negato a Laodamia, che si tiene stretta una *falsa effigies*: un abbraccio fittizio, che protrae fino al momento di raggiungere davvero, nella morte, il suo sposo. Allo stesso modo, con ferma devozione, Charite rende continuo onore alle immagini di Tlepolemo *sub specie Liberi*.

C'è, di sicuro, un legame tra queste forme di culto e quelle che Didone in un *marmoreum sacellum* dedica a Sicheo defunto, pure, nulla lascia credere che la regina sia succube, come quelle, di una ossessione maniacale, mentre tale sembra la *pietas erga Iunonem* manifestata da Alcyone, che assedia la Dea con preghiere e con sacrifici, supplicandola di quanto non può ottenere: e Giunone –irritata? – invia alla donna *funesta*, un sogno chiarificatore, per allontanarla dalle are, vuole il poeta. Ma sarà poi davvero così?<sup>22</sup>

Né di questo sogno né del secondo di Charite è sfuggita – ne ho già detto – agli interpreti l'analogia, per modo di manifestazione e tipo di messaggio, con quello di Didone, narrato, sommarariamente, nel I libro dell'*Eneide*. Se semplici ragioni private, però, bastano a motivare le 'visite' di Tlepolemo e quella di Ceyce, Sicheo viene non, o non solo, sollecito della *salus* della sua sposa, ma con una missione politica: Didone ne riceve, come Enea da Ettore, l'investitura 'regale'; il suo non è un sogno qualsiasi, ma un autentico *χρηματισμός*, e sarebbe molto imprudente dimenticarlo. Semmai, nel romanzo, è il sogno della figlia del mugnaio – mirante non semplicemente ad uno scopo pratico, ma

<sup>22</sup> Per la morte virile di Didone cfr. *Aen.* IV, 663-665, ma anche *Her.* VII, 195-196; cfr. *Ov. Met.* IV, 162-163 per la morte di Tisbe, per la disperata stretta al corpo di Piramo *ibi* 137-141, per l'abbraccio di Alcyone, *ibi* XI, 731. Per le declinazioni del paradigma di Lucrezia tra storiografia, elegia dotta, ed elegia d'amore, cfr. L. LANDOLFI, *Lucrezia, animi matrona virilis*, in L. Landolfi (a cura di), *Nunc teritur nostris arva maior equis. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana - i Fasti*, Palermo 2004, pp. 81-102. Per la morte virile di Charite cfr. *Met.* VIII, 14, da cui cito, per il suo abbraccio disperato al *corpus* del marito sul quale *reddidit animam*, *ibi* 6. Per il tempio di Sicheo, cfr. *Aen.* IV, 457-458, per le affinità con il culto eroico di questa sorta di onori, cfr. il commento di HILDEBRAND (*ad Met.* VIII, 7, p. 665). Per il culto ossessivo della *imago* del marito da parte di Laodamia, *Her.* XIII, 150-156. Per le preghiere di Alcyone, che almeno come interferenza del Götterapparat nel livello umano provocano l'invio del sogno, cfr. *Ov. Met.* XI, 577-589. L'irritazione della Dea, probabilmente, è dettata, più che da capricciosa crudeltà, da un riflesso della caratterizzazione empia di Alcyone e Ceyce nella versione tradizionale del mito.

ad un'utilità collettiva – che, nei limiti imposti dall'umile condizione sociale, risponde ad uno schema onirico piuttosto simile a questo.

D'altra parte, Ettore Sicheo il mugnaio vengono alle persone che hanno amato (di mutuo amore) spontaneamente, attratte da un legame telepatico, che suole provocare questi effetti, tuttavia, è intuibile che le sognatrici ovidiane abbiano, in qualche modo, provocato il sogno, così, anche, Charite<sup>23</sup>.

Laodamia, quella stessa che per congiungersi al marito non aveva atteso che fossero compiuti i sacrifici nuziali, attirandosi così la punizione divina, pure 'scrive' che le are tessale fumanò delle sue offerte, e, giacché ignora la morte di Protesilao, si tratterà di voti *pro reditu*: tali e quali quelle di Alcyone, pia, ed inoltre in preda – l'ho detto – ad una passione 'monomaniacale': proprio in risposta a tali preghiere giunge la messaggeria onirica, che Laodamia non comprende; infatti, pur cogliendo la tipica connotazione – il *pallor*, il silenzio – del *φάσμα*, non coglie la sua funzione.

Resta il fatto, che Protesilao 'assente' riceve dalla sposa onori simili a quelli del defunto Tlepolemo: alla *imago pallida*, ricorrente nei sogni di colei, che ne ignora la morte, fa da pendant la *imago cerea*, che tiene sempre con sé, indirizzandole le blandizie e le dolci parole, che vorrebbe dire al marito: *crede mihi plus est, quam quod videatur imago; / adde sonnum cereae Protesilanus erit* (*Her.*

<sup>23</sup> L'indicazione di questo sogno come archetipale per quello di Charite, si trovava nel commento di HILDEBRAND (*ad locum*, pp. 672-673), senza riguardo tuttavia al carattere di *χρηματισμός*, che lo collega a quello di Ettore (preferito, come modello per il sogno di Charite, da FRANGOULIDIS, *Charite's literary models*) e, quindi, lo differenzia profondamente da questo. Per il sogno della figlia del mugnaio, vd. *Met.* IX, 31. E', in ogni caso, fuori luogo basarsi sull'aspetto dei *simulacra*, motivato dalle circostanze della morte e non da disomogeneità nei criteri di rappresentazione, per sostenere o negare uno dei modelli, tra loro affini, salvo per il punto da me indicato. Invece, è utile accogliere la prospettiva di AMAT, *Songes et visions*, pp. 266-268, che intrinse come con i *φάσματα* virgiliani inizi un percorso, proseguito in *PROF.* IV, 7 e *LUCAN.* *Phars.* III, 8-34, e naturalmente nei passi ovidiani di cui qui discuto, che condurrà, nella letteratura crisuana, alla caratterizzazione 'purgatoriale' dell'anima. Per il sogno di coniugi come telepatico, cfr. il mio: *Da Medea a Chiarite*; per la teoria demonologica implicata dai sogni di Alcyone ed Eritione, da quello di Turno nel VII dell'*Eneide*, e da quello di Socrate apuleiano, collegati in tal modo alla speculazione filosofica dello stesso Apuleio, rinvio ad un mio prossimo volume (*Per magia: figure di Medea nelle Metamorfosi di Ovidio*).

XIII, 153-154), che adombra, magari, la situazione perversa descritta da Igino, ma non è poi detto<sup>24</sup>.

\*\*\*

C'è affinità tra la statua e la *imago* onirica, che, in relazione di reciprocità con il soggetto rappresentato, ne offrono all'amante un 'sostituto', l'una muto e freddo, l'altra appagante, invece. Nel rendere 'onori divini' al defunto, nel tormentarsi con la stessa consolazione del 'servizio' – *adfixo servitio divinis percolens honoribus ipso sese solatio cruciabat* (*Met.* VIII, 7) – Charite segue, come Laodamia, una strategia di 'fissazione', che le ottiene l'apparizione dell'amato.

Sarebbe arduo documentare, in questa sede, la persuasione, nella quale sono solidali pagani e cristiani, che il sogno possa esser provocato, ricadendo in tal modo sotto il dominio della magia, posso soltanto ricordare che essa è univoca, esprimendosi nelle certezze, e non di rado anche nel biasimo, di personaggi di grande prestigio intellettuale, da Plutarco ad Artemidoro, sul fronte pagano, da Tertulliano ad Agostino, su quello cristiano.

Persino Cicerone, a suo modo, ammetteva – l'ho detto, in apertura a questo studio – di aver 'fatto apparire' Mario, riducendo la pretesa visitazione al campo della fisiologia o, forse, a quello dell'allegoria, del resto, nel *Somnium Scipionis* l'ombra del grande Africano appariva al nipote dopo che a lungo aveva dis-

<sup>24</sup> Il *solatium*, culto tributato ad amici assenti o defunti, tramite *imagines* commemorative, comporta affinità alle pratiche incubatorie (rivolte a Dèi) ed evocatorie (ad eroi e defunti), analogamente basate sulla credenza che sia possibile, per il potere induttivo del nome e del ritratto, attirare un 'simulacro animato'. Per il racconto di Igino, cfr. *Fab.* CIII-CIV, dove si parla apertamente di particolari morbosi, velati con grande discrezione, se pure ci sono, in *Her.* XIII, 149-156. Sono persuasa che l'apparizione di Protesilao *ibi* 107-108 si giustifichi con un modello proprio (ad esempio, *Carm.* 64, 74-130), chiuso ad ogni morbosità, e con la convenzione intra-ovidiana dei turbamenti del sogno (cfr. *Her.* *ibi* 103-112, e *Met.* XI, 577-582, dove sono descritti l'amaro risveglio, dopo la visione notturna del marito, e le preghiere per il ritorno). La probabilità della connessione con il mito (orfico) di Dioniso, il simulacro quale tramite della "resurrezione", e la stretta relazione culturale tra i paradigmi di Protesilao e di Tlepolemo, sono spiegati da M. BETTINI, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992, vd.: *Un Dioniso di gesso*, pp. 39-48.

cusso di lui: Cicerone ben conosce, e razionalizza, la credenza comune che nome e figura siano potenti mezzi induttivi di una 'magia' facile ed a buon mercato, che induce l'estinto a mostrarsi, come, nel quadro più solenne e autorevole dell'incubazione, vi induce il Dio<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Per la continuità delle teorie cristiane e pagane sul sogno, cfr. AMAT, *Songes et visions*, in particolare, per Apuleio come maglia di congiunzione tra le due culture, tramite il suo influsso su Tertulliano, cfr. pp. 39-50. Per i mezzi della provocazione del sogno, e le relazioni tra la necromanzia e la *incubatio*, ma anche per le perplessità che essa suscitava, cfr. *ibi*, pp. 269-279, *et passim*, cfr. et BOUCHÉ LECLERCQ, *Histoire de la Divination*, I, 289-290. Per l'apparizione di Mario a Cicerone, cfr. *supra*, per quella di Scipione Africano all'Emiliano, cfr. *Somn. Scip.* 9.