

MEDEA: teatro e comunicazione

a cura di FRANCESCO DE MARTINO



LEVANTE
EDITORI
BARI

KLEOS

ESTEMPORANEO DI STUDI E TESTI
SULLA FORTUNA DELL'ANTICO

Medea:
teatro e comunicazione

a cura di
Francesco De Martino

11 2006



LEVANTE EDITORI - BARI

Il volume è stato pubblicato con un contributo MIUR (COFIN 2004)

ROSA MARIA LUCIFORA

Università della Basilicata

Da Medea a Charite: sogni di eroine "rapite"

Apuleio narra, in due tempi, la prigionia di Charite in mano ai briganti, la liberazione della ragazza per intervento dell'eroico fidanzato, le nozze ed, infine, il tragico *exitus* della coppia: piuttosto che di novella, si parla quindi di "*Charite-Komplex*", e non escluderei, in verità, che tale esso potesse essere anche nella sua fonte greca, per quanto dallo *Ὀvoç* sembrerebbe che ne fosse mancata ogni complicazione relativa al seduttore violento. È dato critico acquisito che la figura della protagonista risponda, per l'incrollabile castità, ad un archetipo monogamo, affine, nella sostanza, a quello di Didone, più volte imitato nella poesia ovidiana, ed in forme – andrebbe aggiunto – addirittura più prossime a questa che la virgiliana. Non intendo, però, affrontare qui questo punto, non almeno direttamente, giacché quello della maggiore – a mio avviso – specificità dei riferimenti ovidiani è problema che interessa, semmai, l'altra parte della novella e il secondo sogno, nel quale la giovane, ormai vedova, è visitata dall'ombra del marito, inteso a smascherare il suo assassino. Non è incerto, là, quale sia il messaggio onirico, né se lo si debba, o meno, ritenere veritiero, infatti, generalmente si credeva che le ombre dei defunti fossero fededegne ai loro cari, tanto più se questi erano nel novero dei "*boni*", ed essi stessi lo erano stati. Come dubitare, quindi, che il virtuoso Tlepolemo muova accuse infondate al pessimo Trasillo?¹

© 2006. Tutti i diritti riservati



Ai sensi della Legge sui diritti d'autore tutelati dal Codice Civile è vietata la riproduzione di questo libro, o parte di esso, con qualsiasi mezzo (elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilm, registrazione, ecc.) senza la preventiva autorizzazione scritta

¹ Nello *Ὀvoç* la storia di Charite è trattata nei capp. 22-34. Per i problemi di composizione

Invece, vorrei affrontare, in questa sede, alcuni aspetti del racconto su Charite prigioniera, e soffermarmi, in particolare, sull'interpretazione del primo sogno, nel quale la fanciulla rivive il rapimento e le nozze interrotte: è comprensibile che, per il contenuto, fedele agli eventi quotidiani, esso possa essere ritenuto un *insomne* (= ἐνὸπνιον), ossia un fenomeno onirico non significativo. Si tratterebbe quindi, essenzialmente, di uno spazio letterario aperto nel testo per l'approfondimento psicologico del personaggio, e, di fatto, la reazione emotiva di Charite coincide – secondo Junghanns – con lo «*Höhepunkt von des Mädchens Verzweiflung*», eppure, non trovo condivisibile l'idea che: «*der Inhalt des Traumes stimmt in keiner Weise zu 8, 1-14*»².

L'idea del sogno non significativo parrebbe sostenuta dalla definizione di "*vanitas*", con cui la vecchia apre la sua esegesi del sogno, tuttavia non solo questo, ma tutti i sogni, indipendentemente dalla veridicità dei messaggi in essi contenuti, sono "*vana figmenta*", in quanto illusioni ottiche, basati come sono non su corpi reali, ma su "*imagines*" (= εἰδωλα), "doppi" di essi, in molti casi addirittura non corrispondenti ad alcuna realtà. Quanto alla possibilità dell'interpretazione e contrario, da molti critici difesa con appello alla "*Traumdeutungslehre*" di Artemidoro di Daldi, la ritengo altrettanto infonda-

e fonti del *Charite-Komplex* rinvio a Nicolini 2000. Del secondo sogno (*Met.* 8, 9) dirò in uno studio (*I sogni di Charite, una seconda volta*), che ha trovato ambita ospitalità nella "*Miscellanea Aricò*", di prossima pubblicazione. Vi discuterò, in particolare, del modello di Alcyone, che mi sembra il più importante tra quelli invocati per la seconda parte della novella, e del simbolismo "onirico" implicito nell'accecamento di Trasillo, e della coerenza tra questo e la coppa, somministrata da Charite, in una prospettiva che, mi sembra, confuta l'ipotesi di modellamento odissiaco (di cui, *infra*, p. 336 e n. 8, qualche cenno).

² Anche l'esordio dell'esposizione sembra rafforzare l'idea di un residuo diurno: «*sed ecce saevissimo somnio mihi nunc etiam redintegratur, immo vero cumulatur infortunium meum*», *Met.* 4, 27 (cito il testo delle *Metamorfosi* secondo Giarratano – Frassinetti 1960). D'altro canto, è ancor più grave impegno, ma strettamente a questo connesso, quello di confutare l'interpretazione inversa della vecchia, caldeggiata in passato da molti, ma ora sempre meno accreditata. Per una difesa della lettura diretta si vedano Annequin 1996, pp. 172-173, saggio altrimenti fondamentale per i sogni nel romanzo di Apuleio in rapporto alle sue teorie filosofiche, Gollnick 1999, pp. 61-67, 72-74, *et passim*; vd. et Frangoulidis 1992 (persuaso, come me del resto, che si tratti di «*a dream as anticipating the disaster that later befalls the heroine*», p. 435) e 1993. Ma, prima, Perry 1923 (p. 203), seguito anche da Merkelbach 1962 (pp. 74-75), e confutato da Junghanns 1932 (vd. in particolare p. 144); per gli argomenti in favore della significazione inversa, vd. ora Nicolini 2000, pp. 172-177.

ta: dell'una e dell'altra persuasione spero di chiarire, di seguito, le ragioni³.

A rigore, non è impossibile che, in una formulazione minimale, limitata cioè all'intervento di Tlepolemo, il primo sogno si trovasse nella fonte comune, tanto più che essa non poteva esser priva di *excursus* e di sogni, come è invece lo *Ovo*; è difficile negare che esso, pur riflettendo il quotidiano della sognatrice, introduca l'attesa di fatti nuovi, che lei non può conoscere, o perché si trovano nel suo avvenire, o perché sono lontani dalla sua portata: ad esempio, non può sapere in alcun modo che il fidanzato si sia messo in cerca di lei, perciò la sua visione può esser considerata "telepatica". Del resto, l'amore coniugale era ritenuto causa prima delle mutue visitazioni oniriche, durante una forzata lontananza degli sposi o, anche, alla morte di uno dei due; ma, più in generale, ogni "*legitimus amor*", vedi quello tra genitori e figli, era creduto in grado di produrre manifestazioni telepatiche. Ne ricorderei un esempio nel romanzo di Achille Tazio, nel quale la madre di Leucippe sogna la figlia "sventrata" dai briganti: ciò implica una premonizione delle vicissitudini incombenti sulla fanciulla, e vi aggiunge un' ammonizione sui rapporti sessuali illeciti che, nel preciso momento in cui la donna sogna, la figlia sta avendo con Clitofonte: qui, il "brigante" è figura del seduttore, come sarebbe nel sogno di Charite se alludesse a Trasillo; quanto al fatto che Leucippe sia stata "sedotta" con il suo consenso, non cambia le cose: Medea, per esempio, era consenziente, pure, era stata "rapita"⁴.

³ Ecco le parole con cui la vecchia esordisce: «*bono animo esto, mi erilis, nec vanis somniorum figmentis terreare*», *Met.* 4, 27; sul concetto della "*vanitas*" dei sogni, ammessa da tutte le teorie oniriche dell'antichità, mi sono soffermata in proposito sui sogni di Pompeo nella *Pharsalia* (da cui cito parzialmente, sopra, 7, 21), in Lucifora 2005, chiarendone i legami con la speculazione democritea sulla visione.

⁴ Ho accennato, con particolare riguardo alla ἐκφρασις della metamorfosi, in Lucifora 2003, pp. 221-223, alla mancanza di sogni ed *excursus* nello *Ovo*, ma credo che il problema meriti ulteriore approfondimento in una ricerca interessata alla σύγκρισις tra i due "*Asini*". Per la discussione del problema della telepatia onirica tra parenti, cfr. l'ottimo Amat 1985, pp. 39-41, 247, *et passim*. Il primo esempio letterario di sogno telepatico tra coniugi è quello delle oche e dell'aquila nell'*Odissea*, che è anche il primo "sogno raccontato": esso è interpretato dal falso mendico come "messaggio dello sposo" a Penelope (vd. *infra*, p. 339 e n. 13). Per il sogno della madre di Leucippe cfr. Ach. Tat. *Leuc.* 2, 23; per questo e per altri esempi di sogno nel romanzo greco cfr. Annequin 1994, pp. 143-149; per la possibilità di un doppio livello di significazione, vd. *infra*, p. 336 e n. 8.

Nel sogno di Charite un brigante lancia contro Tlepolemo un masso, uccidendolo: «*quidam de latronibus importunae persecutionis indignatione permotus, saxo grandi pro pedibus adrepto, misellum iuvenem maritum meum percussum interemit*», *Met.* 4, 27, il che, se il sogno fosse un ἐνύπνιον, non sarebbe un presagio, o se lo fosse, lo sarebbe magari di “*contrarium*”, quindi, in un caso e nell’altro non sarebbe preoccupante. Tuttavia, dal testo mi sembra inevitabile desumere che Tlepolemo cada, e ciò deve fare riflettere. È utile, in proposito, ricordare la visione di Atalanta sul “trionfo” del figlio Partenopeo, nella *Tebaide* di Stazio, che aiuta – credo – anche a spiegare quella attribuita, nella *Pharsalia*, a Pompeo, come **visione cattiva dall’apparenza buona**; tanto più che essa va ad integrarsi con un’altra, di una quercia abbattuta, fondata sugli archetipi dell’uomo come albero – vita da cui si diramano altre vite –, e del cadere, appunto, come rovina e morte. Del *triste omen* arrecato dal cadere, in veglia ed in sonno, tutti erano al corrente, ma i lettori dotti ne conoscevano l’esempio, nel “*Brutus*” di Accio, del sogno di Tarquinio atterrato da un ariete, ed il suo rapporto con il *regifugium*; e conoscevano, inoltre, il buon esito ottenuto da Cesare, che, allo sbarco in Africa, aveva afferrato la terra, tramutando un casuale “*delabi*”, preannuncio di sconfitta, in un pronto “impadronirsi”, grazie ad un altrettanto pronto, risollevarsi⁵.

Ma né Partenopeo nel sogno di Atalanta si risolveva, né in questo di Charite si risolveva Tlepolemo, il cui “doppio”, colpito ai piedi, anticipa la sua “caduta”, in metafora, ma anche direttamente, se si considera che la caduta da cavallo, provocata da Trasillo, gli sarà fatale. Questi tratti della visione si accordano, dunque, con l’idea che sia un preavviso di eventi successivi alla liberazione e all’apparente lieto

⁵ Per la confutazione dei principi della vecchia alla luce della scienza di Artemidoro, vd. *infra*, pp. 346-347. Il sogno di Atalanta, in *Stat. Theb.* 9, 575-598, in cui si susseguono il “trionfo” di Partenopeo (l’archetipo è, evidentemente, quello di Pompeo in *Phars.* 7, 43-44, di cui si rivela lettura interpretante) e la caduta della quercia, tutti e due allegorie della morte del giovane. Per il sogno del trionfo di Pompeo, vd. Lucifora 2005. Per la caduta di Cesare, *Plut. Caes.* 52; per quello di Tarquinio, nel “*Brutus*” di Accio (riportato da *Cic. De Div.* 1, 44), cfr. Castagna 2002, in particolare pp. 83-91. Si veda anche *Plut. Caes.* 63, per il sogno di Calpurnia, nel quale è presagio della morte di Cesare la caduta del pinnacolo che ne ornava la casa. Per il “cadere” ed il suo rovesciamento, possibile e necessario a chi non volesse fallire, rinvio a Bettini 2000, pp. 94-95.

fine della storia, così pure l’immagine di Charite, che corre via «*pedibus ... alienis*», ben si addice ad una persona prelevata con la forza, ma, anche, ad una destinata a morire, che, perciò, si sposta sui “piedi d’altri”. Questa nota farebbe, dunque, da *pendant* con il riferimento mitologico di Laodamia, con cui si apre l’esposizione del sogno, avvertita, ritengo molto appropriatamente, in rapporto con la futura vedovanza e con il suicidio della giovane⁶.

Trasillo, giovane di ottimi natali, ma violento di nome e di fatto, crapulone, prodigo, lussurioso, è “socio di briganti” – «*factionibus latronum male sociatus*» –, ed a sua volta “brigante”; così Charite declama dinanzi ai testimoni della sua *ultio*: «*vindicavi in mei mariti cruentum peremptorem, punita sum funestum mearum nuptiarum praedonem*», *Met.* 8, 13, perciò è stato ragionevolmente ipotizzato che il testo suggerisca – tanto più l’insistenza su questa connotazione – che ne sia figura il «*quidam de latronibus*», che – abbiamo detto – scaglia il masso. Del resto, Artemidoro indicherà nei briganti un simbolo onirico di una qualche violenza imminente nella vita reale⁷.

È stato ravvisato un modello odissiaco nella maniera in cui Tlepolemo, sotto falso nome, ha ragione con l’astuzia dei briganti, “ciclopi”, resi inermi con il vino; considero la suggestione di tale modello, però, non assoluta, e, per giunta, da escludere nella seconda parte della novella: Trasillo non è un “ciclope”, tranne nell’atto di bersagliare Tlepolemo con il “*grande saxum*”, mentre il suo acceca-

⁶ Per la caduta onirica di Tlepolemo, cfr. *Met.* 4, 27 (citato *supra*, p. 334), presumo un portato teoremativo di questa immagine, anticipatorio cioè della caduta da cavallo e, anche, delle ferite alle gambe (*ibid.* 8, 8). Per il doppio livello di lettura, possibile in molti sogni della letteratura classica, si vedano le osservazioni di Walde 2001 (in particolare pp. 208-211, 408, ma *passim*). Condivido l’ipotesi (cfr. Groningen 1977, p. 203), che il paragone con Laodamia in *Met.* 4, 26 implichi il preavviso del suicidio, mentre sembra da escludere a Nicolini 2000, p. 170. La mia idea che la “fuga su piedi altrui” possa sottintendere un riferimento alla morte della sognatrice stessa, nasce dalla serie di strani accidenti onirici esposta da Artemidoro per spiegare il simbolismo dei piedi (ad esempio, le ferite come presagio di ἀπορία, il movimento innaturale come presagio di morte, etc.) in relazione ad eventi diurni speciosi o senz’altro drammatici, in *Liber Somn.* 1, 48.

⁷ Per la presentazione di Trasillo, vd. *Met.* 8, 1; per l’ipotesi della prefigurazione cfr. Frangoulidis 1992 (che, a mio dire, sopravvaluta il modello omerico, vd. *infra*); infine, per i briganti come simbolo onirico di violenze e rivalità vd. *Artem. Liber Somn.* 2, 32, et *all.*

mento non ha a che fare, o ha solo minimamente a che fare, con quello di Polifemo. La ragione principale, per cui credo ciò, non ho modo di affrontarla qui, comportando essa un discorso sulle implicazioni simboliche della "exoculatio" ed i suoi legami con l'infrazione sessuale di Trasillo. Devo dire subito, però, che la vendetta di Charite è ispirata da un'astuzia "medeica", sebbene si possano genericamente far risalire all'*Odissea* l'abile dissimulazione di cui l'eroina è capace, ed il "poculum soporiferum". D'altro canto, si potrebbe indicare per Trasillo, come corrispettivo più adatto del Polifemo omerico, l'innamorato che, nelle *Metamorfosi* di Ovidio, schiaccia con un masso Aci, amante di Galatea⁹.

Come a dire che, tra i "rapitori" di donne, ci sono precedenti mitologici più giusti; tra questi, il primo da considerare con attenzione è Giasone, che, pure, aveva lanciato una "grande pietra", ed aveva con ciò costretto i figli della Terra a uccidersi tra loro, e dopo aveva rapito Medea. Nell'ampio consenso della vulgata argonautica non gli è certo risparmiata l'accusa di "brigantaggio", che, mossagli da Erodoto per primo, acquista massima risonanza grazie ad una dichiarazione della Medea di Euripide, che, per quanto sappia bene di esser fuggita di propria volontà, asserisce: ἐγὼ δ' ἔρημος ἀπολις οὖσ' ὑβρίζομαι / πρὸς ἀνδρὸς, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησημένη, vv. 255-256. Infatti, portar via dalla patria una fanciulla, carpirle la virtù, renderla madre, e abbandonarla poi, peggio che sola, con i figli, in terra straniera, che altro sarebbe se non brigantaggio? Del resto, che altro è mai la missione degli Argonauti, se non "rapina"?

⁹ Polifemo è malvagio, certo, ma non ἀλογος, anzi, è dotato di una sua fine razionalità, grazie alla quale attua scientemente i suoi progetti perversi, e così Trasillo, che ordisce un piano sottile per liberarsi del rivale e "rubarne" la moglie. Che il "grande sasso" (vd. *supra*) sia, secondo questa teoria, corrispettivo del "θύρεος ὄβριμος" di Polifemo è, in parte, possibile, tuttavia i massi del Ciclope omerico non uccidono, mentre il Ciclope ovidiano (*Met.* 13, 861-897) uccide Aci proprio con un masso. Inoltre esiste una vera e propria topica letteraria della "lapidazione", variamente attestata (da Apoll. *Arg.* 4, 1485-1499, Canto ucciso dal pastore Cafauro, al sogno del servo di Mardonio riferito in Plut. *Arist.* 19, 2, presagio della morte di quello ucciso da uno Spartano). Per il motivo del vino vd. *Met.* 7, 12, e *ibid.* 8, 11; infine per le implicazioni simboliche dell'accecamento di Trasillo, vd. *supra*, n. 1.

¹⁰ Per la lotta di Giasone contro i figli della Terra, vd. Ov. *Met.* 7, 139-142, che riassume Apoll. *Arg.* 3, 1365-1367; per il rapimento di Medea secondo Erodoto, vd. *Hist.* 1, 2, 1-3.

Sul paradosso che Medea sia venuta in Grecia di sua volontà – "αὐτόκλητος" –, eppur rapita – "ἄρπασθεισα" –, concordano autori, lontani nel tempo e nel giudizio su di lei, come Pindaro e Licofrone, dando ragione ad Erodoto, che l'aveva inserita in una lista di principesse, greche e barbare, prelevate *per vim*: mutue rappresaglie tra Occidente e Oriente, che avrebbero scatenato le guerre di Troia e Persiane, in un quadro, in cui l'Occidente è più colpevole dell'Oriente, e ciò per via di Giasone, che avrebbe rapito Medea intendendo vendicare il ratto di Io, benché lo si fosse già vendicato con quello di Europa. Giasone è un brigante davvero, e, rapendo Elena, Paride non ha che pareggiato i conti: "memore" di tale antefatto, ed ipocrita soltanto fino ad un certo punto, la scrivente della *Herois* 17^a non osa risolversi a fuggire, temendo di essere "rapita" dal suo amato, come lo erano state, dai loro, Arianna ed, appunto, Medea¹⁰.

Nella *Herois* 12^a, Medea si dice "bottino" – «munus» –, lei, nata «Colchorum regina», ora «exul inops contempta», per causa di colui che l'ha resa "merce", e di minor pregio che il vello; quello del crollo di sorte causato dalla fuga, o se si vuole dal "ratto", è motivo stabile della saga argonautica, come mostra la solidarietà tra testimoni distanti tra loro nel tempo o, anche, nell'ideologia. Ad esempio, Medea di Seneca, che tanto deve a quelle di Ovidio, è "bottino", degno della prima nave – «merces digna prima carina» –, e "praemium" è per Giasone, uomo venale, la sua «rapta virginitas», di cui orrendamente sarà "risarcita" nella strage di Corinto. Lo stesso Apollonio, del resto, aveva individuato lo svilimento sociale di Medea, "mercificata" e "degradata", nella similitudine, che la paragona, mentre fugge, alla

Risulta del tutto offuscato in questa prospettiva, vigorosamente riaffermata da Ovidio in ambedue le *Heroides* a Giasone, il fulgore che, ancora, nella 4^a *Pythica* caratterizzava l'eroe.

¹¹ Per Medea auto-invitata e rapita, si vedano Pind. *Pyth.* 4, 250-251, che dopo un cenno al "furto" («ἄλῃεν») della fanciulla da parte di Giasone, allude alla punizione di Pelia come meritata; e Lyc. *Alex.* 1315-1318 (da cui parafraso v. 1317), in cui Medea è accusata, invece, degli orrendi delitti del fratello e dei figli. Rinvio ad Arcellaschi 2001, per il giudizio di Erodoto su Giasone (*Hist.* 1, 2, 1-3) e per la sua "fortuna". Sul mito argonautico è lettura fondamentale, per ampiezza di documentazione e di prospettive culturali, Moreau 1994, che tratta del "rapimento" di Medea nella parte relativa a «le déroulement du mythe» (pp. 23-80). Alludo, infine, ad Ov. *Her.* 17, 27-34, che esplicita le analogie (note, ovviamente, anche ad Apollonio) tra Elena stessa, Arianna e Medea.

schiaiva di guerra: «ληιάς» da una ricca casa, che inizia adesso ad imparare, con dolore, i «δούλια ἔργα»¹¹.

Mi soffermo su questo punto, perché Charite – è strano che non lo si sia rilevato – dichiara da sé l'appartenenza alla genealogia di Medea, al momento in cui, nell'antro dei briganti, lamenta di esser divenuta, da «regia virgo» che era, «infelicis rapinae praeda». Anche nel poema di Valerio Flacco, con consapevolezza altissima – ovviamente, in virtù dell'altissimo grado di «memoria» letteraria – della vis subita, e con «sesto senso» pure esso tipico del suo personaggio, Medea scorge nel proprio futuro «rapimento», lunghi errores, prigionia: infatti, è detta «raptata» e «captiva», richiamando Didone, «capta ac deserta»¹².

La menzione dell'eroina virgiliana costringe ad una precisazione di carattere diversivo: del paradigma di Charite, costituito dal sommarsi di affettività, eroismo, purezza, astuzia, sono stati indicati una serie di plausibili paralleli nella letteratura greca e latina, giusti, per lo più, ma parziali. Ne ricordo alcuni, a titolo di esempio: Lucrezia, matrona virile, cui l'elegia dotta di Ovidio aggiunge tratti erotici, assenti dalla storiografia, senza tuttavia poterne correggere la durities, anche lei «rapita», anche lei «prigioniera». E, individuata nell'ambito del dibattito specialistico relativo alla seconda novella, Camma, di cui – nei *Moralia* – Plutarco narra la vendetta su un perverso seduttore, (che le ha ucciso il marito agognando, invano, a possederla) ed il suicidio, parimenti con un «poculum venenatum». Il modello di Camma, del resto, è quello della «mulier univira» per prima, ed in assoluto,

¹¹ Per la mercificazione di Medea, oggetto da rubare, alla stregua del vello, cfr.: *illa ego, quae tibi sum nunc denique barbara facta, / nunc tibi sum pauper, nunc tibi visa nocens, / flammea subdixi medicato lumina somno / et tibi, quae raperes, vellera tuta dedi. / proditus est genitor, regnum patriamque reliqui; / optima cum cara matre relicta soror; / virginitas facta est peregrini praeda latronis, / munus in exilio quodlibet esse tuli*, *Her.* 12, 105-109, 110-111. Alludo, inoltre, *ibid.* 3 e 0 a, secondo il testo di Fedeli 1999. Cfr. inoltre *Sen. Med.* 363, *ibid.* 984, *Prop.* 3, 11, 12, etc. La similitudine della schiaiva di guerra in *Apoll. Arg.* 4, 35-40, da cui cito parzialmente vv. 36 e 38; vd. *infra* per la sua «fortuna» in Valerio Flacco.

¹² Cito sopra da *Met.* 4, 24 e 6, 29; è interessante che, se la fanciulla prigioniera riceve dai briganti rassicurazioni «de salute ac pudicitia» (cfr. *Met.* 4, 23, con «οὐ ληστὰν ... αὐτῆν ... θαρπεῖν ἐκέλευον», *Όνος* 22), tale *salus* è subordinata al valore materiale che i briganti le assegnano (vd. *et ibid.* 7, 9). Per Medea «captiva» Val. Fl. *Arg.* 6, 498-499, 8, 417, *et all.*, per Medea «raptata», *ibid.* 7, 146, ma tale è anche Io, *ibid.* 4, 401-405. Cito parzialmente, infine, da Verg. *Aen.* 4, 330.

«prigioniera», a causa della sua bellezza (e del suo patrimonio), di improbabili corteggiatori: è il modello di Penelope, che si sottrae loro con la perseveranza e con l'astuzia; oltre tutto, Penelope è in sintonia «telepatica» con il marito, come prova quel suo sogno delle oche e dell'aquila, che la preavvisa dell'imminente ritorno di lui. In questo quadro, per quanto necessariamente esso non sia esaustivo, credo vada inserito almeno un cenno alla storia «romanzesca» – narrata da Senofonte, nella «*Ciropeia*» –, di Pantea, nobildonna lidia, nel cui ampio sviluppo si intrecciano tutti i motivi di quella di Charite: insidiata dal suo «carceriere» persiano, che dovrebbe custodirla per il cavalleresco Ciro, Pantea riesce a mantenersi casta, dandosi, alla fine, la morte – di spada – sul corpo dell'amatissimo marito Abradata¹³.

Ma, dei molti paradigmi convincenti invocati per spiegare il personaggio e la vicenda apuleiani, il più convincente – lo ripeto – resta quello di Didone, che – non si dimentichi – è anche la più notevole tra le «reincarnazioni» letterarie di Medea: sfruttando la contiguità antropologica tra vedova e vergine, Virgilio ne ha mantenuto ben in vista, riconsegnandolo così alla poesia latina successiva, il modello, a costo di sacrificare un poco del lustro di Enea, che, nella *concordia discors* tra 4° libro dell'*Eneide* ed *Herois* 7°, diventa il «perfidus» e «male gratus», capace, a dispetto dei *beneficia*, di abbandonare l'amante alla mercé di autentici «briganti», quali Iarba e Pigmalione, mostrandosi a sua volta, «brigante» e «doppio» di Giasone, come lei, «sedotta e abbandonata», si mostra «doppio» di Medea¹⁴.

¹³ Sul paragone di Charite con Lucrezia e di Trasillo con Sesto Tarquinio, folle di libidine e di arroganza, vd. Müller Reineke 2000 (p. 182, ma, per tutto l'episodio, vd. pp. 175-184), di cui non ritengo però condivisibile l'opinione, che siano personaggi da «elegia erotica», soprattutto Trasillo, che, al contrario, mantiene dalla storiografia liviana (1, 56-58) connotati «tirannici». Inoltre, l'amore nei confronti del marito, aggiunto a Lucrezia da Ovidio (*Fast.* 2, 725-834), comportò un modello culturale di alta socialità, che aveva dato le sue prove nella Aretusa di Properzio (cfr. le riflessioni di Rosati 1996 a riguardo di *Prop.* 4, 3). Walsh 1970, pp. 53-54, indicava in *Plut. Mor.* 257 e 768 b un precedente del racconto apuleiano, seguito da Frangoulidis 1992; non mi risulta invece (altrimenti me ne scuso) che si sia fatta, nella letteratura critica, alcuna menzione di Pantea e Abradata (cfr. *Xen. Cyr.* 4, 6, 5, 1-18, 6, 1-4, 7, 1-3), vero e proprio «Komplex»: Per il sogno di Penelope come telepatico, vd. *supra*, p. 333 e n. 4.

¹⁴ Per l'oltraggio di Enea a Didone, lasciata alla vendetta di Iarba, vd. lo «*extinctus pudor*» di *Aen.* 4, 322, vd. *et: quid moror? an mea Pygmalion dum moenia frater / destruat aut captam ducat*

Del resto, l'unica donna la cui mano sappia, egualmente, impugnare il ferro e mescolare veleni, è proprio Medea; è lei l'unica donna in grado di ingannare ed assopire, di assopire e colpire: è lei che, giunta in Grecia, punisce Pelia, reso inoffensivo dal sonno, con la stessa strategia usata in Colchide per abbattere il drago, e non lo fa per sé, ma per il suo sposo: a ben guardare, di lei Charite ripete la stupefacente trasformazione, da "puella simplex" in spietata *virago*. Il modello di Medea, dunque, potrebbe spiegare le due Chariti, rimarcando l'unità di un dittico, la cui coerenza narrativa è, certamente, frutto dell'abilità di Apuleio, ma, anche, della versatilità del modello, e rispetto al quale il sogno premonitore è segnale di agnizione letteraria¹⁵.

Infatti, Apollonio attribuiva alla sua eroina, dopo un'angosciosa lotta contro la passione, un sogno anticipatore del destino: le pareva di lottare con i tori al posto di Giasone, come presto, davvero, avrebbe fatto con la sua magia; e inoltre che a lei, come ad un giudice in una lite, si rimettessero la sua famiglia e Giasone, e che lei sceglieva questo, con gran dolore dei suoi. Aristotele avrebbe annoverato un tale sogno tra quelli "di adempimento", i soli – a parte i sintomatologici, dai quali il medico desume una malattia –, cui riconoscesse un valore "profetico", giacché suggeriscono – questo è il punto – al sognatore le azioni da compiere, o, quanto meno, lo orientano in proposito*.

Medea non ha il coraggio di raccontare il vero contenuto della sua visione a Calciope, motivando il suo turbamento con il timore per la vita dei nipoti; è questa sua reticenza la radice letteraria di quella di Didone con Anna, e, se le risposte, in un caso e nell'altro, date dalle

Gaetulus Iarbas? *ibid.* 325-326 (riporto il testo dell'*Eneide* secondo Geymonat 1973). Per la perfidia di Enea, tema sul quale concordano il racconto dell'*Eneide* e quello dell'*Herois*, cfr. in particolare *Aen.* 4, 305 ed *Her.* 7, 57.

¹⁵ La trasformazione di Charite tra le due parti della novella è evidente, ma è, di solito, attribuita alla disomogeneità dei modelli; per la *simplicitas* giovanile di Medea, motivo già apolloniano, cfr. *Her.* 12, 89-90. Il testo "canonico" per la beffa a Pelia è *Ov. Met.* 7, 298-350; per la vittoria sul drago, cfr. *ibid.* 152-155, che probabilmente riassume il passo di Apollonio (*Arg.* 4, 127-161). Per il motivo della mano audace di Medea, cfr. *Eur. Med.* 497, etc., *Ov. Her.* 12, 114, *Trist.* III, 9, 17, etc., e poi *Sen. Med.* 816, etc.

* Confesso volentieri il mio debito di gratitudine con Paola Colace Radici, che ha con pazienza letto questo studio in una redazione non ancora definitiva, consigliandomi dottamente per l'esegesi di Apollonio Rodio e confermandomi nella considerazione del sogno di Medea come "di adempimento".

sorelle non hanno – e come potrebbero? – alcun valore per l'interpretazione del sogno, tuttavia ne hanno nell'azione: è, infatti, nel corso di questi colloqui che le sognatrici decidono iniziative che le uniranno all'uomo amato. In tal modo, però, perderanno se stesse, rendendo veritieri gli "ὄνειροι ἠπεροπῆες", che non tanto predicono, quanto ispirano, scelte determinanti per il loro futuro¹⁶.

La strage di oche perpetrata dall'aquila e le lacrime di Penelope vengono distintamente indicati dall'interprete del sogno – Odisseo, in falso sembiante – come bene-auguranti, e possono essere adottati a documento di antichità per il principio onirocritico dei "contraria"; così, il valore culturale del sogno, il primo allegorico della poesia greca, è immenso, anche perché il dialogo tra Penelope ed il "mendico" si può considerare, in assoluto, il primo consulto letterario περὶ ὄνειρότων: esso inaugura la convenzione del "sogno raccontato", cui il passo apuleiano è ascritto; infatti, della visione di Penelope permangono alcuni tratti caratterizzanti: la narrazione a voce del sognatore, l'ambiguità della significazione, le perplessità del sognatore, il divario sociale tra gli interlocutori; tuttavia, se l'interpretazione rovesciata è giusta per Penelope, non lo è per Charite¹⁷.

Nel sogno di *Met.* 4, 27 si è – più volte, anche di recente – additata la "memoria" di quello enniano, in cui Ilia narra alla sorella di avere visto un uomo, bellissimo e sconosciuto, che la rapiva, traendola in solitudine. Non si sa se, e come, la sorella spiegasse la visione, e, soprattutto, se intuisse i mutamenti incombenti, benché, certo, non potesse pensare ad un "rapimento" ad opera di Marte. Ilia, trascinata via, ne invocava invano il nome, come invano Charite invoca

¹⁶ Alludo sopra ad *Apoll. Arg.* 3, 1134, e *Val. Fl. Arg.* 8, 37-40. Per la complessità letteraria e psicologica del sogno apolloniano di Medea, seguito dalla conversazione con Calciope (*Apoll. Arg.* 3, 616-644 e 645-715), e la "fortuna" latina del passo, è fondamentale Perutelli 1994, che ne chiarisce il rapporto con *Verg. Aen.* 4, 8-54. Per i sogni "di adempimento" come profetici secondo Aristotele, vd. Dodds 2003, p. 167.

¹⁷ Il sogno delle oche "visto" da Penelope, e la sua spiegazione da parte del falso mendico, in *Hom. Od.* 19, 535-569; in merito si vedano Weber 2003 e Dodds 2003 (pp. 152-154). Mi sono soffermata sui criteri per il rovesciamento interpretativo del sogno allegorico, a proposito di *Luc. Phars.* 7, 7-25, in *Lucifora* 2005.

quello dello sposo, ma a lei viene meno ogni aiuto, mentre a quella giungeva l'ombra di Enea, con l'annuncio, tanto vago quanto veritiero, della "salus" dal fiume. Ora, la presenza enniana nell'intertesto apuleiano mi pare al di fuori di ogni discussione, non mi pare però che altrettanto si possa dire, nonostante le propensioni della Seconda Sofistica verso gli autori arcaici, di un debito immediato con il "pater Ennius", invece, mi sembra molto più vicina alla verità l'ipotesi di una mediazione virgiliana, che, forse, potrebbe essere leggermente rettificata con l'adozione di una prospettiva più largamente augustea¹⁹.

Il racconto enniano ha avuto, in realtà, l'onore di riscritture più note dello stesso originale: infatti, palinsesti sono le due serie degli incubi di Didone nel libro 4° dell'*Eneide*; nel racconto alla sorella, Didone è – l'ho accennato – imprecisa sulle immagini percepite, se non per il punto che esse riguardano il "troius hospes", ed è la confessione stessa ad evocare la sceneggiatura enniana. La seconda volta, si tratta non di "sogno raccontato", ma narrato dall'autore, che riutilizza, però, i contenuti enniani: Enea, inseguitore «ferus», spinge nel deserto Didone, e con lei tutti i suoi sudditi. Il riferimento è indubitabile, ma sottratto alla sfera presagistica ed immesso in quella, allucinatoria, degli "ἐνύπνια", mentre il "deserto" di Didone ed il suo "error" in esso dicono mali non a venire, ma ormai venuti. L'inesorabile divario da un archetipo, stimato, ma troppo ottimistico rispetto allo *exitus* atteso per la sognatrice, si apprezza considerando le sorti della *inventio* enniana nel *De Divinatione*, dove Cicerone informa, per bocca del fratello Quinto, di aver lui stesso avuto, nel doloroso "deserto" dell'esilio, una visione, trasparente "allegoria" del suo stato; il legame con il remoto modello epico è evidente anche per la

¹⁹ Alludo, sopra ad *Enn. Ann.* 34-50 Skutsch, da confrontare con: «nam visa sum mihi de domo, de thalamo, de cubiculo, de toro denique ipso violenter extracta per solitudines avias infortunatissimi mariti nomen invocare», *Met.* 4, 27. Se la profezia di *salus* (*Enn. Ann.* 43-45 Skutsch), pronunciata dall'ombra di Enea riguardi solo i gemelli, o – come mi sembra più probabile – l'intera stessa, che diverrà Dea come sposa dell'Aniene, non è il caso di discutere, mi sento comunque di sottoscrivere che la soluzione del problema possa trovarsi nelle allusioni di Ovidio al λόγος enniano (vd. Bertini 1991, Barchiesi 1994, pp. 16-18, 104-106, et passim).

struttura di paradigma misto, ottenuta con la visitazione dell'ombra di Mario, che viene a recare il lieto annuncio del richiamo¹⁹.

L'eroina di Valerio fa il suo sogno di "rapimento", cui ho accennato già sopra, all'atto di scegliere tra Giasone e i genitori, vale a dire, allo stesso punto del racconto, in cui la sua "antenata" apolloniana faceva quello dei tori: di questo sogno, Valerio utilizza la funzione premonitrice, non però i contenuti, per i quali può contare, semmai, sulla tradizione poetica latina; ma soprattutto egli può contare sulla *Medea* epica e "presaga" di Ovidio, che, in un vero e proprio sogno ad occhi aperti, anticipa, ancora in Colchide, la rotta del viaggio in Grecia, gli errori sul mare, l'abbandono, le stragi degli innocenti. Della sua "vista", il cui acuto raggio supera di molto quello della protagonista apolloniana, circoscritto all'aiuto magico ed alla faticosa scelta tra padre e straniero, la protagonista di Valerio dava, del resto, saggio anche in un altro sogno, riguardante la separazione dai parenti, la fuga per mare, e gli infanticidi, di cui si sarebbe macchiata. In linea di principio non è inaccettabile, dunque, che Charite, prigioniera, scorga fatti che vanno oltre la liberazione, ossia le nozze crudelmente, e definitivamente, troncate dall'invidia di un "rapitore"²⁰.

Potrebbe essere utile, a questo punto, richiamare, dalla "Octavia" pseudo-senecana, un colloquio tra Poppea e la sua nutrice, che tenta di dare senso confortante ad un macabro sogno notturno. A tale scopo, spiega al rovescio le tremende immagini di uccisioni e di una lugubre teoria di matrone piangenti, che reggono "taedae", più "funeribus" che "nuptiales": nonostante il suo tentativo, però, lo spettatore,

¹⁹ Mignogna 1996 sopravvaluta, ritengo, l'influenza enniana nel testo apuleiano, presumibilmente mediata da Virgilio (vd. *Aen.* 4, 9, 465-468, ai quali alludo *supra*); nel secondo passo di Virgilio manca, oltre alla prospettiva profetica, restaurata nel passo apuleiano, la mistione, caratteristica di quello enniano, di allegoria e visitazione, tranne non si voglia ravvisare come tale la voce di Sicheo, udita da Didone, sveglia però (vv. 459-460). Tale mistione è, invece, nel passo di Cicerone cui alludo (cf. *De Div.* 1, 59, ma *ibid.* 2, 137 chiarisce la natura allegorica dell'ombra).

²⁰ I passi di Valerio Flacco, cui alludo sopra, sono *Arg.* 5, 333-341, 7, 143-152, in merito si vedano le riflessioni di Perutelli 1997 (pp. 50-51, 238-243), certo della larga presenza augustea nell'intertestualità. Per il monologo, "profezia" di Medea, vd. *Ov. Met.* 7, 19-71, da cui cito parzialmente il v. 52; per la veggenza di Medea, ricordo che Pindaro (*Pith.* 4, 13) parlava di "bocca immortale".

che ha assistito all'apparizione dello spettro di Agrippina, maledicente il figlio e la nuova sposa, si aspetta per Poppea "nozze di sangue". Nell'ambito del dramma, è la triste sorte di Ottavia, non quella di Poppea, a compiersi, pure la si intravede oscuramente sullo sfondo, come, del resto, nelle parole di Agrippina si intravede quella di Nerone. È supposizione poi, non tanto strana, che la nutrice sbagli volutamente, sia che desideri consolare la sua pupilla, sia che pensi di stornare – ma su questo punto dirò tra un momento – la realizzazione del "sogno cattivo"²¹.

Mi sembra utile anche richiamare un passo della *Thebais* di Stazio, in cui Ismene narra alla sorella Antigone un sogno, non seguito, stavolta, dall'interpretazione, sì da un evento, avvertito in stretta relazione con il sogno, di cui, evidentemente, costituisce l'avverarsi: Ismene ha sognato di sposare il fidanzato Atys, ed ecco che, immediatamente, se ne apprende la morte in battaglia. Ismene prova, nel narrare la visione onirica, un turbamento profondo, come Poppea in quello della *Octavia*, e ciò, perché il simbolo delle nozze era spesso dato per negativo nel consulto onirocritico; Ismene, tuttavia, prova anche vergogna – «*pudet heu! conubia vidi*» –, e ciò non si comprende bene, se le immagini si riferiscono alla cerimonia nuziale, si comprende meglio, invece, se si riferiscono all'atto sessuale, per una vergine vergognoso a vedersi ed a citarsi, ed assai più a compiersi. Nei limiti del decoro, Charite significa con maggior chiarezza che si trovava nell'amplesso di Tlepolemo, quando i briganti fecero irruzione

²¹ Mi riferisco, *supra*, a Pseudo-Sen. *Oct.* 712-740; per l'ombra di Agrippina, maledicente Poppea e Nerone, vd. *ibid.* 593-645. Nell'altro mio studio (di cui *supra*, n. 1) tratterò delle analogie tra il secondo sogno di Charite e quello di Alcyone, che aderisce, a suo modo, alla convenzione del sogno raccontato: la sognatrice ovidiana, però, che si sfoga a sua volta con la vecchia nutrice, non accetta la consolazione da quella offerta, ma affretta, con le sue azioni, la prova della veridicità della «*umbra manifesta*» (*Ov. Met.* 11, 681-694, da cui cito v. 688). Nella «*Miscellanea Arici*» tratterò delle analogie tra il primo sogno (ed in generale la situazione) di Charite ed uno di Cariclea nelle *Etiopiche* di Eliodoro (2, 16), riconducibile, ancora, alla topica del "sogno raccontato", la cui interpretazione è, probabilmente, sbagliata, ma non per inversione, sì per attenuazione del presagio cattivo. Per le convenzioni sociali dell'interpretazione, vd. *infra*.

per rapirla, ammettendo di essere stata «*de toro denique ipso violenter extracta*», e che lo sposo era rimasto «*amplexibus viduatus*»²².

Ora, Artemidoro dà l'atto sessuale come presagio vario e ambiguo, ma concorda per lo più con la vecchiaia nel dare senso negativo, specie se riguarda persone – maschi e femmine – giovanissime, che non abbiano ancora, con le nozze, perduto la verginità: con ciò, senza volerlo, la *anicula* smentisce o, comunque, inficia la spiegazione confortante, che si era sforzata di accreditare. Il simbolismo negativo sentito nei rapporti sessuali – «*in voluptatem veneriam convenire*» – ha a che fare con la contiguità, nella civiltà antica, tra i costumi funerari e quelli nuziali, per cui la morte è "connubio" con Ade: è particolarmente di cattivo auspicio, allora, che la "imago Tlepolemi" appaia a Charite agghindata per lo sposalizio, incoronata e profumata, e tanto più cattivo, quanto più l'ambiguità è risolta, poco dopo nel racconto della vecchiaia, con l'immagine di Psyche esposta al "monstrum vipe-reum", similmente ornata per una morte, che sarà invece un matrimonio. Le nozze celesti toccate, a sorpresa, a Psyche sono invocate, presumo, nell'intento di convalidare l'inversione del presagio, ma la conclusione della storia di Charite insegna come la sola inversione ottenuta, sia quella tra i due destini, speculari ma opposti: alla fine del suo penoso cammino Charite troverà, altrimenti da Psyche, non felicità ma morte, e ciò proprio a causa di quella sua grande bellezza, che la accomunava a quella²³.

Qualche osservazione conclusiva sulla pratica oniroantica della *anicula*, che non è una professionista, certo, e tuttavia non si arroga un

²² Il sogno di Ismene in *Stat. Theb.* 8, 621-633; cito *supra* da *Met.* 4, 27; per i sogni nella *Tebaide*, rinvio a Bouquet 2000, pp. 123-129. Cfr. *Artem. Liber Somn.* 1, 78, per i rapporti sessuali, sempre cattivi nel caso dei bambini e dei giovanissimi, ma vd. ancora *infra*.

²³ La significazione sopra prospettata di «*neumque ... adhuc ungentis madidum, coronis floridum, consequi vestigio me*»; mi è suggerita da Groningen 1977, p. 207; ma cfr. et *Artem. Liber Somn.* 1, 77 (per le corone), e *ibid.* 75 (per il profumo). L'esposizione al mostro di Psyche, ornata per il *funus* in *Met.* 4, 34, ad *ibid.* 33 il responso dell'oracolo preannunciante le strane nozze; sul passo rinvio a Bettini 1999, pp. 212-214. Tra i paradigmi menzionati per l'equivalenza tra *funus* e *conubium*, ricordo quello di Ottavia, per la quale, secondo Tacito: «*primus nuptiarum dies loco funeris fuit*» *Tac. Ann.* 14, 63, notevole perché è difficile il motivo tacitano sia senza relazione con il sogno di Poppea su menzionato. Questo delle nozze-morte è motivo importante anche per il personaggio virgiliano di Corebo, che "cade" («*procumbit*») nel tentativo di arrecare soccorso alla sposa Cassandra (cfr. *Aen.* 2, 342-346, cito sopra *ibid.* 426).

ruolo improprio, anzi, si colloca di diritto in una genia di interpreti a basso costo, provenienti dagli strati bassi della società, contro la quale Artemidoro polemizza in molte occasioni. Un chiaro scarto tra le due "scienze" risulta nella lista delle azioni rovesciabili: non sempre è vero, per lui, che atti sgradevoli o dolorosi – piangere, esser battuti, morire – in sogno presagiscono bene, né che, al contrario, atti gradevoli – ridere, mangiar dolci, fare l'amore – presagiscono male. Un altro, più evidente, riguarda i sogni diurni, che per Artemidoro non sono, per definizione, mendaci, e neanche veritieri: l'orario è influente sulla significatività della visione. Piuttosto, l'interprete appuri, tramite un'accurata "anamnesi", se di solito i sogni del suo cliente si avverino, ed in tal caso se si presentino come diretti, o come "contraria visis". Ecco che, sotto questo profilo, potrebbe avere un suo peso il secondo sogno, chiaro e manifesto, che, più avanti, Charite farà, dimostrandosi, purtroppo, sognatrice attendibile²⁴.

Ma, è il caso di accusare uno scarto metodico tra Artemidoro ed Apuleio? Che questi, secondo sofista e filosofo platonico, elegga una serva ignorante a sua portavoce è a dir poco improbabile; le attribuirà semmai un sapere approssimativo ed una bella dose di disinvoltura, impiegata o per autentica pietà, o almeno per impedire che, piangendo o, peggio, uccidendosi, la ragazza metta in pericolo il guadagno dei suoi padroni. Ed ecco, infine, un saldo principio della teoria di Artemidoro, strategico dal punto di vista del professionista: il senso del sogno sarà chiaro, quando si sarà realizzato – sic! –, ci si prenda perciò tutto il tempo necessario per l'analisi, perché non è detto che il compimento sia immediato. E, tra tanti esempi di dilazione, fa quello del tale, che avendo sognato di "aver le corna", teneva la

²⁴ Per la questione dell'orario, si vedano le indicazioni di *Liber Somn.* 1, 7, che palesemente polemizzano con una scuola avversaria; per polemiche di Artemidoro con avversari meno stimati, cfr. *Liber Somn.* 1, 1 e 4, 1, ma *passim*; per il valore diverso delle azioni enunciate dalla *anacula*, si tenga presente che ridere e piangere non sono automaticamente rovesciabili, al contrario di quanto asserito in *Met.* 4, 27, né lo sono mangiar dolci, o fare sesso, ma danno presagio mutevole (*Liber Somn.* 1, 72, 2, 78, etc.). Anche i commentatori di Groningen (1977, p. 205) ricordano come Artemidoro inviti a valutare con cautela tutti gli elementi e, soprattutto, il quadro generale del sogno, prima di formulare un responso; in merito, vd. *Liber Somn.* 4, 2, dove si invita a considerare la "norma" personale del sognatore superiore a quella generale del codice.

moglie prigioniera, credendosi in salvo alla morte della poveretta: invece, naturalmente, la seconda moglie si rivelò di facili costumi ed il sogno veridico. Di una tal differita nell'avverarsi, ci sono anche casi meno grotteschi, come quello, illustre, riportato nel *De Divinatione*, di Publio Decio Mure, che aveva sognato di morire eroicamente in battaglia durante la II^a guerra sannitica, come già il padre, ma con grave sua delusione era scampato. Tuttavia, il sogno si mostrò poi veritiero, quando, nella guerra contro i Latini, egli effettivamente morì. Anche il primo sogno di Charite, dunque, potrebbe essere di quelli il cui compimento è distante dal tempo in cui si è manifestato, e tale che, guardando lontano, getti un ponte tra le due "novelle", evitando che esse restino tra loro estranee²⁵.

Spiegare come buono il sogno cattivo, escludendone o ribaltandone i segnali negativi è, per altro, tipico di un metodo più scaramantico che oniromantico, ed avrà a che fare con la credenza che si possano neutralizzare, se oblativi, i segni ominali non fausti, qual che ne sia la natura, con pronta reazione. I sogni spontanei recano, appunto, presagi oblativi, perciò, altrimenti che per gli aitematici, si può contro di essi ricorrere al potere, che ogni abile "ἀγούρης" possiede, di modificarne, con opportuni accorgimenti, il senso. Del resto, la "*procuratio somnii*" tramite preghiere e sacrifici espiatori, o quella tramite lavacro della chioma, ampiamente rappresentate in letteratura, erano abbastanza comuni anche nella realtà, perché ritenute in grado di liberare il sognatore dagli effetti del sogno cattivo, o quanto meno di ammortizzarli; gli "idoli" non fausti potevano, però, anche essere "sciolti", narrandoli direttamente al Sole, o ancora ad un indovino, che, sempre con sacrifici e preghiere, o anche semplicemente con le parole scaltre dell'interpretazione, attenuasse o addirittura ribaltasse,

²⁵ L'atto con cui la vecchia si assume il ruolo di interprete benevola, che è della nutrice o della sorella nella convenzione del "sogno raccontato" (vd. *supra*, p. 342), è l'improvviso ossequio – «*mi erilis*», *Met.* 4, 27 (cit. n. 3) – dopo una serie di scortesie e maltrattamenti (*ibid.* 25, dove minaccia Charite di purirla se farà qualcosa che possa rovinare la "mercanzia", *ibid.* 26, *et passim*). Per il compimento differito del sogno vd. *Liber Somn.* 1, 5, che tratta delle "specie dei sogni", enunciando diverse possibilità; cfr. *ibid.* 2, 12, per il sogno delle "corna", e *Cic. De Div.* 1, 51, per il sogno e la sorte di Decio Mure.

il presagio cattivo. Così, non sorprende affatto che Quinto Cicerone sottolinei la funzione esorcistica, che, in date condizioni, tutti gli esperti di arti divinatorie, persino quelli di stato, o soprattutto quelli di stato, possono assumere: «*etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas adferunt, cur quid eveniat, sed nuntiant eventura, nisi provideris*». Naturalmente, in un contesto tragico, qual è questo apuleiano, la strategia "scaramantica" non sortisce alcun effetto, ed il sogno di Charite si propone quale anticipatore di mali, che la vecchia non sa, né può, scacciare²⁶.

²⁶ Al colloquio con la nutrice segue, da parte di Poppea, un tentativo di "espiare" il sogno, prova che non è affatto convinta della interpretazione inversa, cfr. *Oct.* 760-765; si veda anche *Verg. Aen.* 4, 56-64, dove Didone, per consiglio di Anna, subito dopo il loro colloquio, fa sacrifici, al contrario, propiziatori per il futuro. Al lavacro esorcistico delle chiome contro il sogno cattivo ricorrono Circe, nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, e Medea in quelle di Valerio Flacco, vd. rispettivamente 4, 662-671, et 5, 329-332, vd. *Stat. Theb.* 9, 570-574 per quello di Atalanta, vd. *et Prop.* 4, 4, 23-24, dove, però, i brutti sogni sono finti, e la necessità di *procuratio* pretesto addotto da Tarpea per uscire dalla città e vedere Tazio. È chiaro che la convinzione di poter stornare o, viceversa, propiziare i presagi onirici con pratiche di varia natura è ai confini con la magia (vd. Bouché Leclercq 1978, 1, pp. 325-327, ma anche Dodds 2003, p. 358, ed io stessa mi soffermo su questo punto nell'altro studio). Cito il testo del *De Divinatione* secondo Timpanaro 1999².

BIBLIOGRAFIA

Testi

1. FEDELI 1999 = Ovidio, *Opere*, vol. I, *Dalla poesia d'amore alla poesia dell'esilio*, ed. P. Fedeli, Milano 1999.
2. FRASSINETTI 1960 = L. Apulei, *Metamorphoseon libri XI*, edd. C. Giarratano, P. Frassinetti, Torino 1960.
3. HILDEBRAND 1968 = L. Apulei Madaurensis, *Opera omnia*, vol. I, *Metamorphoseon libri*, ed. G. F. Hildebrand, Hildesheim 1968 (= Leipzig 1842).
4. GRONINGEN 1977 = B. L. Hijmans jr., R. Van der Paardt, V. Schmidt, *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses IV, 1-27*, Groningen 1977.
5. NICOLINI 2000 = Apuleio, *La novella di Charite e Tlepolemo*, ed. L. Nicolini, Napoli 2000.
6. ROSATI 1989 = Publio Ovidio Nasone, *Lettere di Eroine*, ed. G. P. Rosati, Milano 1989.
7. GEYMONAT 1973 = Virgilio, *Opere, Eneide*, edd. R. Sabbadini, L. Castiglioni, M. Geymonat, Torino 1973 (2 voll.).
8. PERUTELLI 1997 = Valerio Flacco, *Argonauticon Liber VII*, ed. A. Perutelli, Firenze 1997.
9. CICERONE, *Della Divinazione*, ed. S. Timpanaro, Milano 1999².

Studi

1. AMAT 1985 = J. Amat, *Songes et visions: l'Au-de-la dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
2. J. ANNEQUIN, *Rêve, roman, initiation dans les Metamorphoses d'Apulée*, "D. H. A." 22, 1996, pp. 133-201.
3. ARCELLASCHI 2001 = A. Arcellaschi, *Médée ou le mariage forcé*, "D. H. A." 2, 2001-2002, pp. 152-162.
4. BARCHIESI 1994 = A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Bari 1994.
5. BERTINI 1991 = F. Bertini, *Ennio in Ovidio*, in «*Ovidio poeta della memoria*», a cura di C. Papponetti, Roma 1991, pp. 191-200.
6. BETTINI 1999 = M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1999.
7. BETTINI 2000 = M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, Torino 2000.
8. BOUCHÉ LECLERCQ 1978 = A. Bouché Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1978 (= Paris, 1879, 4 voll.).
9. BOUQUET 2000 = J. Bouquet, *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Collection Latomus 260, Bruxelles, 2001.
10. CASTAGNA 2002 = L. Castagna, *Osservazioni sul Brutus di Accio*, in «*Accius und*

- seine Zeit*», a cura di S. Faller, G. Manuwald, Würzburg, 2002, pp. 79-103.
11. DODDS 2003 = E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2003 (= Firenze 1959).
 12. FRANGOULIDIS 1992 = S. A. Frangoulidis, *Charite's Literary Models: Vergil's Dido & Homer's Odysseus*, in «*Studies in Latin Literature & Roman History*», a cura di C. Deroux, Bruxelles 1992, pp. 435-450.
 13. FRANGOULIDIS 1993 = S. A. Frangoulidis, *The somnus funestus & the somnus vanus of Charite*, in «*Latomus*» 52, 1993, 105-111.
 14. J. GOLLNICK, *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses*, Waterloo (Canada) 1999.
 15. JUNGHANNS 1932 = P. Junghanns, *Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen*, «*Philologus*», Supplement 24, 1932.
 16. LUCIFORA 2003 = R. M. Lucifora, *Il racconto della metamorfosi dall'Epica (di Ovidio) al Romanzo (di Apuleio)*, in «*Il libro, l'opera letteraria, l'esegesi antica*», Atti del Convegno, Roma Tor Vergata, 22-24 Settembre 2003, pp. 89-106, a cura di R. Pretagostini.
 17. LUCIFORA 2005 = R. M. Lucifora, «*Contraria visis*» per Pompeo (Il sogno del teatro in *Luc. Phars. 7, 7-25*), in «*Doctus Lucanus*». Incontri sulla poesia latina imperiale (I), Atti del Convegno Internazionale, a cura di L. Landolfi), Palermo 2005.
 18. MERKELBACH 1962 = R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962.
 19. MIGNOGNA 1996 = E. Mignogna, *Charite ed Iliad: Sogni di sogni*, in «*Groningen Colloquia on the Novel*» 7, a cura di H. Hofmann-M. Zimmerman, Groningen 1996, pp. 95-102.
 20. MOREAU 1994 = A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris 1994.
 21. MÜLLER REINEKE 2000 = H. Müller Reineke, *Liebesbeziehungen in Ovids Metamorphosen und ihr Einfluss auf der Roman des Apuleius*, Göttingen 2000.
 22. PERRY 1923 = E. Perry, *Some aspects of the literary art of Apuleius in the Metamorphoses*, «*TAPHA*» 54, 1923, pp. 188-205.
 23. PERUTELLI 1994 = A. Perutelli, *Il sogno di Medea da Apollonio Rodio a Valerio Flacco*, «*M. D.*» 33, 1994, pp. 33-50.
 24. ROSATI 1996 = G. P. Rosati, *Il modello di Aretusa*, «*Maia*» 48, 1996, pp. 139-155.
 25. WALSH 1970 = P. G. Walsh, *The roman novel, the 'Satyricon' of Petronius and the 'Metamorphoses' of Apuleius*, Cambridge 1970.
 26. WALDE 2001 = Ch. Walde, *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, Munich/Leipzig, 2001.
 27. WEBER 2000 = G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.
 28. WEBER 2003 = G. Weber, *Zweifach sind die Tore der wesenlosen Träume*, In «*Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum*», a cura di Th. Auchter, M. Schlagheck, Mülheim/Ruhr 2003, pp. 13-48.