

*DOCTUS LUCANUS*  
ASPETTI DELL'ERUDIZIONE  
NELLA *PHARSALIA* DI LUCANO

Seminari sulla poesia latina  
di età imperiale (I)

a cura di  
LUCIANO LANDOLFI - PAOLO MONELLA

PÀTRON EDITORE  
BOLOGNA 2007



ROSA MARIA LUCIFORA

«*CONTRARIA VISIS*» PER POMPEO  
(IL SOGNO DEL TEATRO IN LUC. *PHARS.* 7, 7-25)

Ambedue i sogni di Pompeo nella *Pharsalia* hanno avuto ragguardevole attenzione negli studi, potrebbe, perciò, apparire fuori luogo occuparsene ancora; credo, però, ne valga la pena, se non altro perché l'attribuzione a Lucano di una sfiducia sostanziale nella divinazione è andata talvolta oltre il ragionevole, giungendo a causare incomprendimento non solo del loro valore **pre-monitorio**, ma del testo stesso, che, letto con i sussidi della 'scienza' onirocritica, ne guadagna in allusività.

Tale 'scienza', del resto, aveva profondamente attratto Cicerone, intellettuale (e politico) il cui prestigio nella cerchia degli Anni è incommensurabile: esponendo teorie e polemiche delle scuole filosofiche περί όνειράτων, Cicerone, oltre a mediarne le posizioni, ne aveva serbato un'ampia paradigmaticizzazione, con ciò stesso illustrandone i criteri interpretativi basilari, ed offrendo così un contributo di prim'ordine all'aggregarsi di un *corpus* dottrinale, la cui consultazione da parte di Lucano rende la materia degna d'essere trattata in questa sede<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per le questioni di ordine storico e letterario poste dai sogni di Pompeo si vedano Stok 1996, che studia ambedue i sogni di Pompeo, nell'ampio quadro della cultura lucanea, e Walde 2001 (a), 388-414, attenta alle relazioni con la scienza di Artemidoro, oltre che ai proble-

Ma la 'doctrina' di Lucano, nella scrittura di un *locus topicus* qual è il sogno, si manifesta, anzitutto, come sapienza del codice. L'epica lucanea appare, in questi luoghi, più che mai in bilico tra innovazione e tradizione: innovazione, soprattutto, per l'apertura ad altri generi letterari, quali tragedia e storiografia, che nella rappresentazione onirica avevano preferito forme come il  $\phi\acute{o}\sigma\mu\alpha$  (la tragedia), o il travestimento allegorico (la storiografia), ed una funzione 'sospensiva', ottenuta – si badi – non soltanto con il racconto del sogno in sé, ma anche con il dibattito relativo ad esso.

Quanto peso abbia avuto nel séguito dell'epos la scelta lucanea di usare del sogno per sospendere e non, come avrebbe richiesto la convenzione del genere, per promuovere l'azione mostra la prosecuzione, magari non totale, ma certamente larga nell'epica flavia: per vedere restaurata a pieno la funzione pragmatica, la più importante del sogno epico sin dai tempi omerici, occorrerà, salvo parziali eccezioni, attendere il romanzo apuleiano. Nel quale, del resto in conformità con quanto avviene nel romanzo greco – per tanta parte erede dell'epica –, ne è osservabile una ripresa, che esige di esser riconosciuta come manifestazione di 'virgilianismo' nell'ambito di un *iter* dall'epos al romanzo, percorso con tale grado di consapevolezza letteraria, da non lasciarne fuori alcun momento importante. Anche il poema di Lucano, quindi, vi avrà una sua parte<sup>2</sup>.

mi dell'intertestualità. Si vedano inoltre Walde 2001 (b), per una riflessione sui percorsi della scienza interpretativa, ed il saggio introduttivo di Stok 1993 alla sua edizione del *Somnium Scipionis*, che traccia per *summa capita* il dibattito sulla posizione di Cicerone riguardo le teorie *de somniis* (vd. in particolare 15-18).

<sup>2</sup> Della dimensione pragmatica che caratterizza i sogni di Enea e quello di Didone nel primo libro, o di altri aspetti del sogno nell'*Eneide*, non mi sarebbe lecito discutere qui; lo farò in uno studio, di imminente pubblicazione, sulla teofania di Iside nell'*Asino d'oro* di Apuleio come 'derivato intertestuale epico'. Chiarisce la funzione 'ritardante' della tra-

Mi sembra di dover precisare come proprio su questo terreno si giochi, nella *Pharsalia*, un aspetto del 'ritrovamento' di Virgilio, che, nel quarto libro dell'*Eneide*, attribuendo a Didone ἐνύπνια – 'incubi', o senz'altro 'sogni' – angosciosi, indistintamente, in un primo tempo, distintamente in un secondo, relativi ad Enea, aveva con maestria sfruttato i potenziali psicologistici della rappresentazione onirica nel testo letterario: se i sogni di Didone – non però tutti i sogni dell'*Eneide*! – sono inutili al progresso della trama, sono utilissimi, invece, per allargare lo spazio monologico a disposizione del personaggio nel racconto. Sul quale essi esercitano, di fatto, una profonda influenza, sia come agenti di turbamento psicologico, sia come elementi di una rete ominale, che utilizza il sistema divinatorio tradizionale per prefigurare, a beneficio del lettore, un futuro sinistro: la confidenza di Didone alla sorella di *insomnia*, che la turbano – *suspensam ... terrent* –, il commento del poeta sulla cecità dei vati – *heu vatium ignarae mentes!* – in seguito allo 'extispicium' – dubbio? o addirittura favorevole? –, il tetro ululato delle ninfe che accompagna le nozze, le immagini notturne dell'*error* in solitudine, di Enea inseguitore feroce, i nefasti *prodigia* percepiti solo da Didone nella sua follia, sono soprattutto mezzi di allusività letteraria<sup>3</sup>.

ma dei sogni nella *Pharsalia*, Rutz 1970. Per un quadro d'insieme, vd. Bouquet 2001, 81-94 (per Lucano) e 95-164 (per l'epica flavia).

<sup>3</sup> Con il riferimento a 'Virgilio ritrovato' alludo, ovviamente, alla prospettiva di studio (ed alla formula) di Narducci 1979 (vd. in particolare 145-149). Cito sopra da *Aen.* 4, 9; ai vv. 465-468, Didone sognerà di vagare da sola, abbandonata da Enea: ne tratto in Lucifora 2004, in merito al sogno di Carite apuleiana, i cui antecedenti appartengono ad una linea genealogica inaugurata dalla Medea apolloniana. Illuminante, a riguardo di un percorso letterario, che va fino a Valerio Flacco (ed evidentemente anche oltre), Perutelli 1994. Che *insomnia* equivalga ad 'ἐνύπνια' nel senso di 'incubi' non sono del tutto convinta, però, essendo l'uso (artemidoreo e macrobiano) anacronistico rispetto a Virgilio,

Qui soprattutto mi soffermerò sul sogno allegorico del settimo libro, tanto più notevole per la sua effettiva rispondenza ad un'interpretazione inversa, che non sembra – come vedremo – particolarmente accreditata rispetto ad altre prospettate come possibili: il testo di Lucano conserva, a mio parere, elementi di una tradizione storica (liviana?), nella quale essa era sicuramente favorita. Questo sogno, nella poesia latina, anzi potremmo dire senza timore nella letteratura latina, è uno dei pochissimi in cui la validità di tale 'chiave' onirocritica trova conferma nei fatti successivi: in altri casi, come in quello di Carite – che sogna se stessa rapita dai briganti ed il fidanzato cadere ed essere ucciso –, o quello di Poppea – che sogna un corteo funebre alla celebrazione delle nozze con Nerone, essa è invocata ma, purtroppo per le sognatrici, non bene a proposito<sup>4</sup>.

Il secondo sogno di Pompeo è diverso per tipologia e codice significativo dall'altro, con cui pure concorda, recando uno *omen mortis* al sognatore, che, per riceverlo, deve compiere un gesto compiuto altrimenti anche in quello, ossia, deve '*respicere*', guardare indietro sia (metaforicamente) per rivedere se stesso da giovane, sia per fissare (concretamente) quella riva italica dalla quale gli proviene il *visum* di Giulia: una 'Erinni' vendicatrice, quali spesso vedono gli *exulantes*. Non proprio un modello, ma certo un paradigma onirico in qualche misura affine, offre il passo odissiaco in cui Penelope 'vede' accanto a sé nel letto un 'doppio' giovanile del marito: un sogno di deside-

che poteva benissimo usarlo come '*somnium*'; così, del resto, Platone ed Aristotele usano 'ἐνόντιον', di cui *insomne* è calco. In merito ai problemi di terminologia rinvio ad Amat 1985, in particolare 25-29. Per gli *indicia futuri*, vd. *Aen.* 4, 168-170, 450-474, e *ibid.* 65, da cui cito.

<sup>4</sup> In Lucifora 2004 mi sono occupata dello spazio onirocritico in *Apul. Met.* 4, 27, ma anche in *Octavia* 740-755. In ambedue i casi l'interprete è una '*anicula*', che usurpa il ruolo di un *conictor* professionista (vd. *Acc. Brutus*, fr. 2 Dangel).

rio, certamente, forse anche un sogno erotico, ma non è possibile – non a questo punto della narrazione, almeno – che non sia anche un sogno preavvisante del prossimo ritorno di Odisseo. Penelope non conosce l'attuale aspetto del marito, perciò ne plasma l'immagine sui ricordi; d'altra parte, una volta a casa, quello riprenderà, **ritornando indietro anche metaforicamente**, quanto la partenza per la guerra gli ha strappato: come a dire, Odisseo ha 'l'avvenire dietro le spalle', e da poco Penelope ha avuto una visione – quella delle oche –, che questa potrebbe confermare, se lei volesse comprendere, come 'inversa'. Ma, per quanto non comprenda, il '*respicere*' le riserva, come a Pompeo, a sua volta, una qualche consolazione<sup>5</sup>.

Se l'apparizione della '*tristis imago*' di Giulia infrange il codice epico, davvero, al tempo stesso vi aderisce. Per quanto abbia sulla trama un effetto null'altro che sospensivo, esso rispetta formalmente gli schemi del χρηματισμός epico, nel quale l'eroe riceve, nel momento del bisogno, la visita (benevola) di un Defunto o di un Dio, recante anticipazioni, imperativi o, eventualmente, divieti tali da propiziare il futuro. Questo primo sogno, diversamente dall'altro, è intestimoniato nella biografia di Pompeo, parrebbe perciò invenzione di Lucano, e tuttavia almeno il motivo

<sup>5</sup> Secondo un luogo comune che la biografia greco-romana (cfr. Weber 2000, 105-106; 427-428, *et passim*) eredita da precedenti forme letterarie, la morte dei personaggi distinti viene preannunciata da sogni e presagi; per esempi romani si vedano, nelle *Vite* plutarchee, *Mar.* 45, 5-6, *Sull.* 37, 1-3, *Caes.* 63, 8-12, per Nerone vd. *Plin. Nat. Hist.* 10, 211 (ma vd. *infra* p. 184 e n. 18), *et all.* Alludo, sopra, a Bettini 2003, saggio sulla 'spazialità' del tempo nella concezione romana, sui rapporti giovani-vecchi, e sulle analogie tra *heroscopia* e *funus* gentilizio (per cui vd. *infra*, n. 10, e p. 177), 125-201 (in particolare 153-167). Sul '*respicere*' onirico si veda Cipriani 1984, che, in merito ad un sogno di Annibale (in specie, 121-123), ricordava gli effetti nefasti del *respicere* per chi stia varcando un *limen* geografico: l'atto, per sé vietato a chi compia '*sacra*', potrebbe causargli la vista delle Furie, come fa a Pompeo. Per l'atto di fissare la riva, *Phars.* 3, 5-8, per il sogno di Penelope vd. *Od.* 20, 87-90.

del legame tra moglie e sorte, centrale nella *oratio* di Giulia, è presente nella biografia di Plutarco e nei commenti antichi a Lucano: forse, la sorte di Pompeo non sarebbe stata così sfavorevole, se egli non si fosse illegittimamente unito a questa donna. Ma, presto, Pompeo sarà tutto suo<sup>6</sup>.

Sono innegabili, anche per lo sfondo politico nel quale si dispone la relazione coniugale, le affinità tra l'apparizione di Creusa, venuta – come si conviene al destino di Enea – a portare una profezia di successo, e questa, che ne rovescerebbe il modello, ma fino ad un certo punto, vista la nota di dolore nella parte della profezia che riguarda le nuove nozze. D'altra parte, sulla base di una profezia, mossa dall'ira e dalla gelosia, ma veritiera riguardo alla morte, Giulia si assimila soprattutto a Cinzia di Propertio: che viene, anche lei, a portare al suo compagno *'pauca non bona verba'*, cioè un rimprovero di donna ferita ed uno *omen* di morte prossima. Questo parallelo, il più stringente invocato per l'ombra di Giulia, a mio dire potrebbe essere anche il più imbarazzante sul piano della definizione della intertestualità, potendo implicare, più che una diretta suggestione di Propertio su Lucano, una *Ur-Cynthia*, o forse una *Ur-Giulia* o nella poesia *De bello civili* o nella tragedia augustea, di cui Propertio avrebbe serbato riflessi<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Per Cornelia come foriera di cattiva sorte cfr. Plut. *Pomp.* 74, 3, e *Comm. Bern.* 85-89 ad vv. 23-24. Quanto alla non legittimità delle nozze, si tenga presente che nel 53 erano trascorsi i due anni regolamentari dalla morte di Giulia, ma non dalla morte di Crasso. Cornelia era, dunque, *'funesta'*

<sup>7</sup> Il rovesciamento dell'apparizione di Creusa in quella di Giulia è determinante per la struttura di questo episodio: si vedano Stok 1996, 39-40 e Walde 2001 (a), 393-395 (vd. et 396-397). Le profezie a confronto: *abscidis frustra ferro tua pignora: bellum / te faciet civile meum ... Phars.* 3, 33-34; *nunc te possideant aliae; mox sola tenebo / mecum eris et mixtis ossibus ossa teram Prop.* 4, 7, 94-95. Infine, per la profezia di Creusa vd. *Aen.* 2, 775-789, in particolare, per il motivo delle nuove



Giulia, dunque, viene su dal Tartaro non per soccorrere, sì per danneggiare, colui che fu suo sposo: se sconvolgerlo è il solo scopo della visita, con questo scopo risultano armonici l'aspetto '*furialis*' e le parole dell'ombra, che incarna il ruolo di 'Erinni': per intendersi, il ruolo punitore e malefico che nell'*Oresteia* era di Clitemnestra, e che nella tragedia latina, dall'epoca arcaica a Seneca, ad Agrippina nell'*Octavia*, si concretizza in una serie di macabre *dramatis personae*. Analogamente, nell'epos virgiliano, il ruolo di Alletto, che si mostra a Turno in tutto il suo orrore, segnandone il destino: è possibile, insomma, che tale genere di *visum* sia da considerare, più che altro, un ἐφιάλτης, sorta di 'vampiro', alla cui vista la superstizione popolare attribuisce conseguenze temibili. Del resto anche la magia, volendo perdere, ricorre a quei βιοθάνατοι malevoli di cui Giulia fa parte, almeno rispetto a Pompeo; così non a caso, i *Commenta Bernensia*, non a lui attribuiscono il tentativo di abbraccio, che tanto strano è apparso alla critica, ma a Giulia stessa, *ut discessu tangeret virum*<sup>8</sup>.

nozze – *et regia coniunx / parta tibi* – cfr. vv. 783-784. Rutz 1970 accosta la maledizione di Giulia a quella di Didone in punto di morte (*Aen.* 4, 661-662), e non ha tutti i torti, per la condivisione del ruolo di 'Furia' e il motivo della contaminazione seguita alla vista della morte. Da questo punto di vista, però, Cinzia è sicuramente più vicina a Giulia di quanto non lo sia Didone (non ancora defunta): da un po' di tempo, sospetto, fondandomi anche sulle convergenze nell'*elogium* di Pompeo (di cui *infra* pp. 177-178), che quest'affinità sia motivata non, o non soltanto, dalla risonanza dell'elegia di Properzio in Lucano, ma da materiali epico-tragici perduti, di cui Properzio potrebbe aver conservato riflessi soprattutto nei libri secondo e quarto.

<sup>8</sup> Cito sopra i *Comm. Bern.* 91, ad vv. 34-35. Porterebbe troppo lontano addentrarsi tra le apparizioni macabre nella tragedia latina, la cui suggestione sull'epos lucreo, e prima su quello virgiliano, è innegabile. Ricordo però, almeno, un caso apuleiano: 'Furie' sono Meroe e Pantia, venute a vendicarsi di Socrate, che intende fuggire (*Apul. Met.* 1, 6-19). La scena di Alletto che si mostra a Turno, infettandolo del suo veleno e preparandone, con ciò stesso, la morte, in *Aen.* 7, 440-459.

Pompeo dichiara 'vana' questa *plena horroris imago*, che lo ha profondamente scosso: *quid... vani terremur imagine visus?*, citando in modo inequivoco – è il caso di dirlo? – il passo degli *insomnia* di Didone; quindi, *maior in arma ruit*. Anche l'altra 'imago', benché sia, diversamente da questa, 'beata', è a sua volta 'vana': forse, non varrebbe la pena di ricordare che tale 'vanitas' non implica automaticamente la svalutazione preliminare del messaggio onirico, ma si riferisce, piuttosto, ad una generale qualità delle immagini che si vedono nei sogni. Anche Virgilio, che, come tutti nel mondo antico, distingueva tra 'vera' e 'falsa somnia', aveva messo in rilievo come la fenomenologia onirica si basi su una parziale sensorialità, che la fa visibile ma non, o almeno scarsamente, tangibile, ed aveva lasciato incontrare ad Enea alle soglie dell'Ade i *somnia... vana*, ossia 'inconsistenti', non 'falsi'. Perché, altrimenti, dove sono i 'vera'? A suo tempo, Dante parlerà di «lor vanità che par persona», riferendosi alla **virtualità** della visione, 'illusoria' perché ottenuta attraverso εἶδωλα, 'doppi', non 'veri' pur quando dicano la verità. Apparenze false, che suscitano – Platone per primo ne aveva ammonito – **dolore** e **piacere** reali: reale, quindi, la felicità che le sentinelle sono invitate a non interrompere: *ne rumpite somnos*, / *castrorum vigiles*, 'non interrompete il **sonno**', o, non escluderei, il '**sogno**', considerati l'uso poetico di *somnus*, per *somnium*, e la probabile allusione all'invito che, nel *Somnium* ciceroniano, Scipione rivolge ai suoi ascoltatori, a 'non svegliarlo dal sonno', o forse 'di non distrarlo dal sogno': *ne me e somno excitetis*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cito parzialmente Dante, *Inf.* 6, 36; *Phars.* 3, 9; 38; 37 (secondo Shakleton Bailey 1988) ed *Aen.* 6, 283-284. Per la 'vanitas', vd. *et infra* p. 181. Cito *Phars.* 7, 24-25, dove è probabile l'ambiguità, già di Virgilio, tra 'somnia' e 'somnia', secondo l'uso della poesia latina arcaica testimoniato da Cicerone, per es., in *De div.* 1, 40, e 44 (rispettivamente in *Enn. Ann.* 36 Skutsch, e *Acc. Brut.* fr. 1 Dangel), *etc.* Cito infine da

In questi termini, risulta meno paradossale la proposizione: *At nox felicitis Magno pars ultima vitae, / sollicitos vana decepit imagine somnos Phars.* 7, 7-8, una vita 'felic' al termine, una lunga carriera di vittorie conclusa da una sconfitta che le azzerava tutte, un sogno non confacente allo stato fisiologico del sognatore e neanche (apparentemente) al futuro che lo attende. Un inganno o una consolazione, forse l'uno e l'altro; comunque, mi pare vada sottolineato con energia che la menzione dei trionfi di Pompeo ha non tanto il senso di celebrare la sua *virtus* personale, quanto piuttosto di inserirla in una prospettiva da 'heroscopia', con una esatta collocazione nella teoria dei Grandi Romani: i Decii i Camilli gli Scipioni, etc. Una tale struttura elogiativa, comune ad altri testi letterari – a 3, 11 di Properzio, ad esempio –, palesemente richiama quella del *funus* gentilizio, vicariando la *laudatio funebris* che a Pompeo non è stata concessa<sup>10</sup>.

Difficilmente Lucano avrebbe rinunciato a ricordare la rovinosa *commutatio fortunae* toccata a Pompeo; motivo ciceroniano, molto diffuso nella *Pharsalia*, quello che il Generale sopravviva alla sua Fortuna: «*vivit post proe-*

*Sonn.* 12. In generale, per le suggestioni scipioniche nella celebrazione di Pompeo si veda Stok 1996, 62-67.

<sup>10</sup> La 'sollicitudo' costituisce, effettivamente, un ἀπροσδόκητον narrativo a confronto con le immagini liete del sogno, è inoltre plausibile che la 'deceptio', cui Pompeo è così esposto, sottenda il modello del 'sogno cattivo' di Agamennone in *Il.* 2, 6 ss. (Perutelli 1995, 75), anche se il sogno allegorico, altrimenti dagli οὔλοι ὄνειροι, che simulano il χρηματισμός con il dichiarato scopo di ingannare, inganna **perché non compreso**. La presenza del riferimento fisiologico non contraddice alla 'profeticità' del sogno, avendo la teoria posidoniana esposta in Cic. *De div.* 1, 64 (su cui vd. Pease 1923 *ad. loc.*), l'unica probabilmente su cui Lucano possa contare, implicitato, non escluso, la tripartizione di Herofilo in sogni divini, sogni fisici, e sogni misti (ossia l'uno e l'altro insieme), cfr. Bouché Leclercq 1978 I, 297-299. L'inserimento dello *elogium* di Pompeo nella prospettiva diacronica, tipica del funerale gentilizio romano, è visibile anche in Prop. 3, 11, 59-68. A riguardo si veda Fedeli 1995, 388-393.

lia Magnus, / sed Fortuna perit» *ibid.* 8, 84-85. Farsalo e, peggio, l'imboscata egiziana lo derubano delle sue vittorie: proprio pensando a questo, Cicerone aveva osservato che sarebbe stato assai meglio per lui morire quando era stato colto da una terribile febbre, a Pozzuoli, e tutta l'Italia aveva fatto voti perché guarisse. Allora, infatti, non avrebbe subito la cocente umiliazione che aveva fatto seguito al brusco rovesciarsi della sua Fortuna. Insomma, l'aggiunta celebrativa non è capriccioso ampliamento dell'oniroscopia, né 'intrusione lirica' fine a se stessa, ma *inferiae* al Grande defunto, che l'intera cittadinanza – giovani vecchi bambini donne – avrebbe pianto, se solo lo avesse potuto: **Te mixto flesset luctu iuvenisque senexque / iniussusque puer; lacerasset crine soluto / pectora femineum ceu Bruti funere volgus** *ibid.* 7, 37-39<sup>11</sup>.

Il rapporto con Roma è descritto – notoriamente – come un rapporto tra amanti: *pendant* alla *beatitudo* di Pompeo stesso nel vedersi a Roma, quella che la città avrebbe provato a sua volta nel vederlo, *vel sic*: **Unde pares somnos populis noctemque beatam? / O felix si te, vel sic, tua Roma videret!** *ibid.* 28-29. Un'immagine fondata sulla personificazione della città, già di Cicerone esule, che Ovidio, usandone nell'elegia dell'esilio, aveva 'erotizzato'. Egli aveva proposto, anche, un surrogato onirico di questa intollerabile privazione: vedere in sogno la Patria lontana è lasciarsi prendere, e certo volentieri, dalla dolcezza di un inganno, che gli fa credere di essersi intrattenuto con gli

<sup>11</sup> Per le glorie di Pompeo cfr. *Phars.* 7, 14-18, per il 'furto dei trionfi' *ibid.* 33-36, per il *non-funus* *ibid.* 37-44. Il più noto, non il solo luogo, in cui Cicerone imposta il compianto di Pompeo secondo la struttura retorica 'paradossale' che sarà, prima che di Lucano, di Properzio (3, 11, 33-38) era certamente *Tusc.* 1, 85-86. A riguardo dell'avvio ciceroniano di un paradigma tematico destinato ad oltrepassare l'evo antico, si veda il commento di Fedeli 1995 *ad vv.* 33-37, 371-376, e Lucifora 1999, 79-96 (dove parlavo di «paradossi della celebrazione»), vd. anche *Phars.* 8, 814-827; 9, 599-600, *et all.*

amici, con la cara sposa: *Aut ubi decipior melioris imagine somni, / aspicio patriae tecta relicta meae, / et modo vobiscum, quos sum veneratus, amici, / et modo cum cara coniuge multa loquor* (Ov. *Pont.* 1, 2, 47-50). Prima che la sua finzione letteraria Ovidio offre se stesso, del resto, nella sua realtà biografica, a paradigma imitando per l'esule «bello di fama e di sventura»<sup>12</sup>.

Ma ecco che cosa Pompeo vede, o crede di vedere: *Nam pompeiani visus sibi sede theatri / innumeram effigiem romanae cernere plebis, / attollique suum laetis ad sidera nomen / vocibus, et plausu cuneos certare sonantes Phars.* 7, 9-12; subito dopo l'intrusione autoriale, resa necessaria dal modo della narrazione del sogno. Infatti, il 'sogno raccontato' dal personaggio stesso sarebbe stato, dato il suo isolamento nella *Pharsalia*, veramente impraticabile. Tre (?) sono le opzioni interpretative prospettate: ... *seu fine bonorum / anxia venturis ad tempora laeta refugit, / sive per ambages solitas contraria visis / vaticinata quies magni tulit omina planctus, / seu vetito patrias ultra tibi cernere sedes / sic Romam Fortuna dedit...* *ibid.* 19-24<sup>13</sup>.

È possibile che il sognatore attinga ai ricordi, rifugian-

<sup>12</sup> Cipriani 2002 ha indicato la poesia elegiaca di Ovidio come luogo nel quale la metafora, già ciceroniana, dell'amore 'erotico' per la Patria si è organizzata in isotopia letteraria, trasversale per i testi di Livio, Lucano, Plutarco, poi ancora in Foscolo, *et all.* (226-229; 231-232; 242 ss.). Per la personificazione stessa, questo sogno è stato paragonato ad un '*Doppeltraum*' [cfr. Walde 2001 (a), 408-409], o ad un sogno 'erotico', se non altro per la dimensione collettiva nella quale esso si espleta.

<sup>13</sup> Per il modulo del 'sogno raccontato' ed il suo percorso letterario da Apollonio a Valerio Flacco cfr. Perutelli 1994. Per il sogno di Penelope, vd. *Od.* 19, 535-567, per la teoria dell'interpretazione inversa, esposta dal falso mendico Odisseo, vd. Dodds 2003, 153-155 che prospetta anche la distinzione tra '*vera*' e '*falsa somnia*' come la sola che veramente contasse nel mondo antico.

dosi dalla miseria del presente nella *felicitas* del passato (a), oppure che tragga dalle immagini percepite una compensazione del suo stato di privazione (c). In tutti e due i casi, la visione sarebbe spiegata quale esito di residui diurni, e, quindi, appartenente alla categoria degli ἐνὸπνια: è perciò che la serie delle disgiuntive non mi persuade di un'opposizione autentica tra a e c; piuttosto, essa vige tra queste e b. L'esegesi inversa, la stessa che fa bene-augurante la visione spiacevole delle oche uccise, applicata ad una visione, al contrario, gradevole, preavviserebbe di eventi negativi: in tal modo si stabilirebbe, tra preavviso ed evento letterario, un rapporto conforme alle regole dettate dall'interprete omerico. Sarebbe possibile persino ipotizzare un sogno teorematico, ossia una visione diretta ed anticipatrice di una vittoria dell'indomani, ma certo il seguito del racconto si oppone ad una tale eventualità; vi si oppone pure l'aspetto inconsueto di Pompeo: la figura ringiovanita ed abbigliata alla maniera civile introduce – ed è cosa non rilevata, che io sappia – nella visione elementi che si lasciano individuare come allegorizzanti. Ed è proprio tale aspetto, su cui tornerò più avanti, a dire come l'opposizione tra ἐνὸπνιον, visione non significativa, ed ὄναρ, visione allegorica ed inversa (b), sia l'unica possibile e come non sia lecito distinguere, in questo caso, il poeta dotto dall'onirocrita<sup>14</sup>.

Sognando di fare qualcosa di usuale, Pompeo conferma la regola che: *quae in vita usurpant homines... / ... ea si cui in somno accidunt, / minus mirandum est*. Massima tra le più famose del teatro acciano, poi sottoscritta da Lucrezio, che ne avrebbe tratto però occasione per svalutarne

<sup>14</sup> Uso il vocabolario onirocritico formalizzato da Artemidoro, che nella sua teoria ingloba, non accantona – del resto, come potrebbe? – la distinzione tra 'vera' e 'falsa somnia'; in merito, vd. Bouché Leclercq 1978 I, 299-301, ma vd. anche Weber 2000, 30-46.

il portato profetico: *porro hominum mentes, magnis quae motibus edunt / magna, itidem saepe in somnis faciuntque geruntque* (*De rer. nat.* 4, 1011-1012). 'Gli uomini sognano quello che fanno', in effetti, significa che nei sogni, per lo più riflessi del quotidiano, gli uomini vedono repliche delle loro azioni, generate da εἶδωλα, e non è certo un bene, dato che il maggior numero di persone, diseducate o peggio malvagie, vedono in sogno proiezioni di desideri turpi, di istinti brutali, *etc.* Ad esempio, Cesare, nella notte successiva alla battaglia, rivede le stragi compiute quel giorno: un ἐνύπνιον dunque, degno di un tiranno qual egli è, pure, vi si intravedono i pugnali che, alle Idi di Marzo del 44, vendicheranno Pompeo: *hunc omnes gladii, quos aut Pharsalia vidit / aut ultrix visura dies stringente senatu / illa nocte premunt...* (*Phars.* 7, 781-783). Insomma, i Re sognano di regnare – dichiara il *conjector* a Tarquinio, nel Bruto di Accio –, e tuttavia – prosegue l'indovino – guai quando non è così!<sup>15</sup>

Ora, nel primo libro, presentando i due avversari, Lucano sottolineava il compiacimento che Pompeo, «*famae petitor*», aveva provato nel ricevere l'omaggio popolare, magari sotto forma di applauso: «*plausuque sui gaudere theatri*». Non sarà fuori luogo ricordare che Virgilio, nelle *Georgiche*, forse proprio pensando a Pompeo, aveva stigmatizzato tale abitudine, specchio di grave ambizione, come moralmente condannabile: ... *hunc plausus hiantem / per cuneos geminatus enim plebisque patrumque / corripuit...* (*Georg.* 2, 508-510). Quand'anche non fosse davvero

<sup>15</sup> Cito da Acc. *Brutus*, fr. 1 Dangel, di cui, dopo, parafraiso il fr. 2; per i problemi posti da questo sogno e dalla sua interpretazione vd. Castagna 2002, in particolare 83-91. Per l'illusorietà della percezione onirica, 'inganno' di doppi, e non visione del reale (per cui già *supra* pp. 177-178), vd. Cambiano-Repici 1988, in particolare 127-129, e Végleris 1988, in particolare 115-120, che chiarisce anche la prospettiva platonica dei sogni del 'tiranno' come specchio delle sue atrocità e della sua vanagloria.

riferito a Pompeo, il passo parrebbe ripreso nel lucaneo: *plausu cuneos certare sonantes*, per cui il Magno sarebbe qualificato quale *exemplum superbiae*; come, poco più avanti in questo stesso passo, sarà «*magni nominis umbra*». Un ritratto, tutt'altro che elogiativo, insomma<sup>16</sup>.

Di questa visione Plutarco parla due volte, dandola per favorevole una volta, per dubbia un'altra; i due passi plutarchei si caratterizzano, quindi, per un divario nelle reazioni del sognatore, e per i contenuti stessi del sogno. Infatti, nella *Vita di Pompeo*, al sognatore sembra di offrire spoglie a *Venus Victrix*, dopo aver ricevuto gli applausi del popolo nel suo teatro. Di ciò si rallegra, mentre si preoccupa molto per la parte della visione riguardante le spoglie, giacché ne potrebbe seguire che egli stesso sarà 'bottino' destinato ad 'ornare' la prole di Venere, ossia Cesare. Tuttavia, il presagio è ambiguo, vista l'affezione di Pompeo – come di Silla prima – al culto di *Venus Victrix*: alla Dea, proprio in tale ipostasi egli aveva dedicato, nel 55, un tempio in prossimità del suo teatro, divenuto poi celeberrimo per esservi stato riunito il senato nel giorno in cui Cesare venne assassinato.

Nella *Vita di Cesare*, invece, Pompeo sogna soltanto, esattamente come in Lucano, di essere applaudito dal po-

<sup>16</sup> Cito parzialmente *Phars.* 1, 131; 132-133; 135. Per la probabilità che il sogno del teatro provenga dalla tradizione liviana vd. Stok 1996, 51-53, che ricorda anche il culto di Pompeo a *Venus Victrix*; vd. ora anche Weber 2000, 100-102. Per Plutarco vd. *infra*. È possibile che gli applausi si trovino, per ragioni che dirò (p. 184), in una lista di azioni 'rovesciabili', forse meno uniforme di quanto si creda: lo mostra, ad esempio, lo scarto tra Artemidoro ed Apuleio *Met.* 4, 27 riguardo alle azioni di 'ridere', 'dulciolis ventrem saginare', 'in voluptatem veneriam convenire'. Artemidoro conosce l'esegesi inversa, senza considerarla però imperativa come fa – fosse anche solo per ragioni di opportunità – la vecchia donna in Apuleio, per i dolci (1, 72), il ridere (1, 2), il piangere (*ibid.*), i rapporti sessuali, che distingue tra contro e secondo natura (1, 78).



polo nel suo teatro, e considera senz'altro la cosa come di cattivo augurio. L'irrisolutezza, caratteristica generale del responso oniromantico, di cui in tal modo Plutarco si fa testimone, trova nel caso specifico conferma nella '*Chiave dei Sogni*' di Artemidoro, punto di approdo di una tradizione molto più antica del II secolo: i teatri e gli applausi in sogno sarebbero forieri di gloria, e tuttavia la folla assiepante piazze ed edifici pubblici lascerebbe presagire confusione ed ansie<sup>17</sup>.

Così, se è possibile che l'archetipo per quest'applauso sia – come è stato ipotizzato – quello richiesto ai suoi da Augusto morente, è pur vero che il teatro – luogo del consenso politico – sembra costituirsi (da qui in poi?) a paradigma onirico negativo: poco prima della sua caduta, Nerone avrebbe sognato, a dire di Svetonio, di entrare nel **teatro di Pompeo**, e di esserne cacciato dai '*simulacra gentium*'. Egli avrebbe avuto inoltre, in sonno e in veglia, altri presagi non fausti – voci minacciose, le ombre di Ottavia e Agrippina, *etc.* –, allo stesso modo che, secondo Plutarco, avrebbe avuto Pompeo, oltre a questa, certe 'apparizioni non favorevoli' – φασιμάτων οὐκ αἰσίων προσγενομένων –, e non è chiaro se s'intendano i *prodigia* negativi elencati, da Plutarco come da tutti i testimoni letterari *de*

<sup>17</sup> Per il valore onirocritico di questi simboli vd. Artemidoro, 3, 62, e 5, 57 (rispettivamente, per il teatro e per la folla). I segnali anticipatori dell'esito della battaglia, anzi tutto, nelle tre profezie (di Arrunte, di Nigidio, della matrona) di *Phars.* 1, 521 ss., inoltre l'alba ritardata di *ibid.* 7, 1-6, che, parte della lista di *prodigia* riferiti da altri autori, Lucano fa seguire al sogno (*ibid.* 185-213). Plutarco, in *Caes.* 43, 3-5, parla di un rovesciamento di sorte preannunciato dall'*extispicium*, e di un μέγα φῶς, di cui anche in *Pomp.* 68, 4, che partito dal campo di Cesare si sarebbe abbattuto sul campo di Pompeo. Giulio Ossequente, in *Liber prod.* 65 a, parla di fulmini provenienti da Durazzo (ossia contro Pompeo), sciami di api, del classico abbattersi dei *signa* (vd. *De div.* 1, 74-75, *etc.*). Plutarco menziona le due visioni in *Pomp.* 68, 2-3; solo quella del teatro in *Caes.* 42, 1.

*bello civili*, oppure qualcosa come l'apparizione di Giulia, in un accumulo osservato, appunto, per Nerone, ma soprattutto, come dicemmo sopra, per Didone<sup>18</sup>.

Nel contesto lucaneo potrebbe esserci, credo, più di un elemento decisivo per risolvere l'ambiguità insita nelle immagini viste da Pompeo nel senso di «*contraria visis*». Anzi tutto, il suono dell'applauso in teatro può approvare, ma anche disapprovare; è interessante, a riguardo, una precisazione di Floro: *dux ipse in nocturna imagine theatri sui audiens **plausum in modum planctus circumsonantem*** (*Bell. Rom.* 4, 2, 45) (= 2, 13, 45), palesemente connessa con *omina planctus* di *Phars.* 7, 22, sia che ne risenta, sia che risentano ambedue di una fonte attenta al **valore ominale del suono**. Il cattivo presagio si baserebbe, quindi, su un gioco cledonomastico, ossia sull'allitterazione tra i nomi del '*plausus*' e del '*planctus*', e sull'affinità tra i rumori del '*plaudere*' - 'battere le mani' - e del '*plangere*' - 'battersi il petto' -. Potrebbe essere addirittura un luogo comune, visto il concetto del '*dare manibus planctus*', attestato nel dramma senecano. Tale notazione ben s'integrebberebbe, per altro, nel 'commento lirico', che Lucano appone alla narrazione del sogno, confermandone la prospettiva, cui sopra facevo cenno, di risarcimento del mancato *funus*; un 'suon di pianti', dunque, tale da surrogare nello spazio onirico quello non consentito, nella circostanza della morte di Pompeo, al popolo romano, che dovrà piangerlo di nascosto: *o miseri, quorum gemitus edere dolorem, / qui te non **pleno pariter planxere theatro*** (*ibid.* 43-44<sup>19</sup>).

<sup>18</sup> Per Nerone ed il sogno del teatro cfr. Suet. *Nero* 46, 1 (vd. Weber 2000, 428-430), per i 'φάσματα οὐκ αἴσια' visti da Nerone cfr. *ibid.*, ma anche Tac. *Ann.* 14, 10, *et all.* Per l'applauso ad Augusto (Suet. *Aug.* 99, 4), e per il teatro come luogo di consenso politico vd. Cancik 1970, 546. Infine, per la pluralità dei presagi negativi a Didone, vd. *supra* p. 171, n. 3.

<sup>19</sup> La possibilità di un presagio cledonomastico è sfuggita, che io

Forse, utili considerazioni possono venire – l'ho anticipato – dall'aspetto del 'doppio' di Pompeo, che si vede tale e quale era ai tempi del suo (primo?) trionfo, ossia giovane ed in toga 'borghese': *qualis erat populi facies clamorque faventis / olim, cum iuvenis primique aetate triumphis, / ... / Vespere pacato, pura venerabilis aequae quam currus ornante toga, plaudente senatu / sedit adhuc Romanus eques...* (*ibid.* 13-14, 17-19). Sarà da considerare che la 'toga pura', o, anche, 'civilis', ossia priva di fregi ed ovviamente bianca, a rigore la indossa chi non ha cariche né, quindi, diritto ad insegne militari. Non a caso, ai *tirones* si consegna una veste bianca – come alle spose, dice Plinio –, a segnalare l'inizio, per loro, di una nuova vita<sup>20</sup>.

Nell'uso metonimico corrente, 'toga', suggerisce Cicerone al futuro oratore, vale per 'pace', proprio come 'arma' per 'guerra' – *togam pro pace, arma ac tela pro bello* (*De or.* 3, 1, 67), in altre parole, il cittadino in toga è un cittadino disarmato. L'opposizione, così lapidariamente definita,

sappia, agli studiosi, nonostante la grande attenzione che la cultura romana prestava alla sfera auditiva nella ricezione dell'*omen*. Per le leggi della cledonomanzia, governata dalla 'simpatia', come ogni altro tipo di divinazione, resta fondamentale Bouché Leclercq 1978 I, 154-163. Per 'dare *planctus manibus*', cfr: Seneca *Tro.* 63; *H.O.* 1895, *etc.*, ma si veda anche la scena della *Octavia* pseudo-senecana, nella quale Poppea sogna il *planctus* delle matrone per il suo matrimonio: ... *visa nam thalamos meos / celebrare turba est maesta: / resolutis comis matres latinae flebiles planctus dabant* (vv. 717-720). È a questa immagine (come ricordavo *supra*, n. 4) che la vecchia nutrice dà, invertendola, un senso lieto assolutamente inadeguato al contesto.

<sup>20</sup> Per l'errore storico che fa di quello su Sertorio (71 a. C.) il primo trionfo di Pompeo, e per le correzioni di esso, si veda Stok 1996, 61-62, che, giustamente, lo imputa alla diversità delle fonti utilizzate; dalle fonti, e dalle disparità di vedute nel vasto *dossier* ciceroniano, non dalla disinformazione di Lucano derivano, naturalmente, anche le disomogeneità nel ritratto di Pompeo (vd. Gagliardi 1970, 81-88). Per l'abito bianco al *tiro* (ed alla sposa) cfr.: *quales cum toga pura tironi induuntur novaeque nuptae* (Plin. *Nat. Hist.* 8, 80).

può essere intesa come alternanza tra le due condizioni sia per lo stato, sia per il singolo; e per il singolo sia come pausa, sia come rinuncia al comando. Perciò, nell'arringa pronunciata subito prima della battaglia, Cesare si dichiara pronto a ritornare 'privato', spogliandosi delle insegne del suo rango, se così ai suoi soldati è gradito, anzi che combattere contro concittadini: *Ipsse ego privatae cupidus me reddere vitae / plebeiaque toga modicum componere civem* (*Phars.* 7, 266-267). Ebbene, io credo proprio che vi sia un legame 'ironico' tra la 'toga pura' di Pompeo, questa 'plebeia' di Cesare, e la dichiarazione, nel contesto dell'*elogium*, che sempre, dopo la guerra, Pompeo aveva saputo lasciare le armi per vivere in pace: ... *semper ab armis / civilem repetisse togam...* (*ibid.* 8, 813-814). Ma c'è, forse, anche un legame, 'ironico' direi, di tutti e due i passi con un altro, che lo presenta come colui che, avendo troppo a lungo indossato abiti civili, ha disimparato l'arte del condottiero: ... *vergentibus annis / in senium longoque togae tranquillior usu / dedidicit iam pace ducem* (1, 129-131). La 'toga pura' del sogno potrebbe, dunque, riflettere un dato di fatto, ossia l'inabilità attuale di Pompeo a guidare gli eserciti, e, perciò, profetizzare un ritorno allo stato di non insignito: non un ennesimo trionfo, ma, al contrario, una retrocessione<sup>21</sup>.

Credo possa essere opportuno, a questo punto, soffermarsi su una notizia della biografia plutarchea: per fuggire dal campo di battaglia nell'anonimato, Pompeo avrebbe indossato un abito dimesso; anche così, però, fu soccorso da un certo Peticio, mercante romano che lo accolse a

<sup>21</sup> Per l'opposizione pace-guerra si veda anche: «*quia pacis est insigne et otii toga*» Cic. *Pro Rab.* 30, 73: «*propter unius civis [scil. Bruti] periculum populum romanum ad saga isse, propter eiusdem salutem redisse ad togas*» *Phil.* 14, 1, 3. Per la 'toga pura' come abituale del cittadino romano **non in armi**, vd. Cic. *Att.* 5, 20, 9; 9, 17, 1; *Phil.* 2, 18, 44, etc.

bordo della sua nave. Benché non lo avesse in familiarità, infatti, Peticio lo aveva riconosciuto, e per un motivo particolare: τούτω συνεβεβήκει τῆς παρωχημένης νυκτὸς ἰδεῖν κατὰ τοῦ ὕπνου Πομπήμιον, οὐκ οἶον ἑώρακει πολλάκις, ἀλλὰ ταπεινὸν καὶ κατηφῆ; insomma, lo aveva ravvisato perché 'immiserito e umiliato, esattamente come lo aveva veduto in sogno' – εὐθὺς ἔγνω τὸν Πόμπημιον, οἶον ὄναρ εἶδε –. La veste senza laticlavio di cui Pompeo si vede vestito in sogno, dunque, potrebbe presagire anche, **direttamente**, gli abiti comuni, che indosserà per la fuga.

D'altra parte, è difficile, dato il valore concettuale di cui la 'toga', in quanto indumento di pace, si fa carico, negare che essa possa essere avvertita quale tratto caratterizzante di un'allegoria inversa, rispetto alla tematica lieta del sogno. Né sarebbe la prima volta, che un abbigliamento inadatto, per qualsiasi motivo, alla condizione del sognatore, gli anticipa la rovina o addirittura la morte: Alcibiade, ad esempio, sognò di vestire abiti femminili, e pochi giorni dopo morì abbandonato da tutti, tranne che dalla sua concubina. Anzi, fu sepolto con una veste di lei: un ὄραμα, dunque, la cui veridicità egli non avrebbe mai potuto controllare; e tuttavia dotato anche di un risvolto allegorico, riguardo l'imminente caduta in disgrazia, che egli avrebbe – questo sì – colto di persona<sup>22</sup>.

Ritengo che sia lecito infine assimilare quello di vedersi in 'toga pura', con fattezze giovanili, ad un sogno 'culturale', di cui discute Artemidoro, ossia a quello di esse-

<sup>22</sup> Per l'abbigliamento di Pompeo durante la fuga, cfr. Plut. *Pomp.* 72, 3; per l'episodio di Peticio *ibid.* 73, 5-6. In proposito, rinvio a Weber 2000, 371-372. Per Alcibiade in veste femminile vd. Cic. *De div.* 2, 143; Plut. *Alcibid.* 39, 2-3 (per queste e altre allegorie oniriche suggerite dal vestiario cfr. Weber 2000, 426-427, e *passim*). In Artemidoro (2, 3) si dichiara che il sogno di indossare abiti inadeguati alla propria condizione è nefasto, ed è fatto anche espresso riferimento al cattivo presagio significato ad un uomo libero, tanto più se di alto rango, dagli abiti femminili.

re nell'efebia ed, in conseguenza, di indossare la clamide: ciò presagirebbe inattività a chi è in affari, ed a chi è in età avanzata malattia, o addirittura morte. E, comunque, gli abiti bianchi di qualunque foggia sono preavviso, ancora, di inattività a chi è occupato, di malattia a chi è sano, di morte a chi è malato. E ciò è abbastanza facile a comprendersi, dato che nel mondo greco si usava vestire di bianco gli 'incubanti' nei tempi di Asclepio ed i defunti; in proposito, nel libro di Artemidoro si cita il caso di tal Aristide, famoso avvocato, che, malato, sognò di essere vestito di bianco, come usava patrocinare le cause. Ne dedusse, perciò, che sarebbe guarito, ma invece morì: νόμος βασιλεύς insomma. A Roma, similmente, tutti i cittadini vengono sepolti in toga, che sarà ornata – *picta, palmata, etc.* – per i *nobiles*, tanto più quanto più essi in vita furono illustri; sarà semplice, invece, per la gente comune: date le circostanze della morte, a Pompeo toccherà questa della gente comune, e non quella recante i segni dei tre trionfi. Il preavviso onirico meglio si capisce, credo, pensando a quel *miserabile bustum / non ullis plenum titulis* che, di qui a poco, sarà il suo<sup>23</sup>.

In passato non mi sono mai sentita e, per la verità, non mi sento a tutt'oggi, attratta dalla teoria di Pompeo in cammino verso la perfezione morale – '*proficiens*' –, né mi sembra da accettare che il candore della veste possa

<sup>23</sup> Del simbolismo onirico dell'efebia (e del portare la clamide), Artemidoro in 1, 54, dove si fa anche il caso del giurista Aristide, *et all.* Per l'uso di abiti bianchi nell'*incubatio* e nel funerale si veda, inoltre, Walde 2001 (b), 43. Per la sepoltura in toga nel *mos romanus*, cfr. Mart. 10, 51, 6; Iuv. 3, 171-175, *et all.* Cito parzialmente *Phars.* 8, 816-817. Sulla fine di Pompeo, il cui «vero dramma» è «sopravvivere alla fortuna che l'ha abbandonato», vd. Esposito 1996, 85-87, che indica i sogni come parte di una rete di segnali anticipatori che inizia con le profezie del primo libro e finisce dopo Farsalo, con il presagio della morte di Cesare (vd. *supra*, p. 183).

essere inteso a segno della incolpevolezza di Pompeo giovane che, anzi, si era già macchiato di stragi civili durante lo scontro tra Mario e Silla! Devo però ammettere che in questa rappresentazione onirica possano essere in gioco elementi morali che, fino a qui, non ho valutato: Lucano poteva trovare nel *Somnium* riferimenti ad una teoria politica (stoico-pitagorica), secondo la quale la morte per la Patria guadagna ai benemeriti un Aldilà stellare. È l'Aldilà promesso, come ad ogni principe giusto, a Scipione: perciò, potrebbe esserci anche questo fra i tratti 'scipionici' presi a prestito per Pompeo, e, forse, le **grida liete** del popolo, che **porta alle stelle** il suo nome – *attollique suum laetis ad sidera nomen* – si fanno sottinteso di questa promessa. Ma, invece della beatitudine astrale (temporaneamente!), Pompeo sceglierà di proseguire la lotta per la causa della libertà 'invasando' altri 'santi', ossia Catone e Bruto<sup>24</sup>.

Ora, non sarà male ricordare che, nella *heroscopia* virgiliana, il complemento della beatitudine dei Grandi della Patria è la metempsicosi: chi è morto potrà 'ringiovanire', rinascendo, ossia uscirà da un vecchio corpo, per entrare in uno giovane. Evidentemente, Pompeo sceglie, come più utile allo Stato, una forma alternativa di metempsicosi. Perciò, se pure, a detta di Artemidoro, sognare una 'metamorfosi' da vecchio a giovane, è nefasto agli anziani, perché predice loro la morte, comunque, la singolare giovinezza nel sogno di Pompeo *senex* potrebbe contenere un sottinteso di *renovatio vitae*, ed il presagio che il sogno gli reca, cattivo per

<sup>24</sup> La speciosa tesi della purezza morale di Pompeo è ora propugnata in Bouquet 2001, 89. Per la metamorfosi, cfr. Artemidoro 1, 50; credo che sia elemento significativo per confermare quella che *supra* (vd. p. 173, e n. 5) ho indicato come una prospettiva da '*heroscopia*' in questo passo. Per la critica della tesi del '*proficiens*' cfr. Gagliardi 1970 (in particolare 85-86). La promessa della sede astrale e l' 'invasamento' dei petti di Catone e Bruto in *Phars.* 9, 15-19. Cito *ibid.* 7, 11-12.

tanti versi, è per tanti altri buono: preannuncio di trionfo sulla morte, che procura gioia e attutisce la durezza dell'inversione interpretativa. Vesti candide e *iuventus* stanno per divenire, del resto, elementi caratterizzanti nella rappresentazione cristiana delle epifanie dei Santi<sup>25</sup>.

\* In chiusa a questo studio esprimo un grazie ad Aldo Corcella, dalla cui 'doctrina' mi sono giunte preziose chiarificazioni – è il caso di dirlo! –, che hanno confortato la mia esegesi della 'pura toga'.

## Bibliografia

- AMAT JACQUELINE, *Songes et visions: l'Au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
- BETTINI M., *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, r.a. Roma 2003.
- BOUCHÉ-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 voll., r.a. Paris 1978.
- BOUQUET J., *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Bruxelles 2001.
- CAMBIANO G.-REPICI LUCIANA, *Aristotele e i sogni*, in G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Milano 1988, 119-135.
- CANCIK H., *Ein Traum des Pompeius (Lucan, Pharsalia VII, 1-47)*, in W. RUTZ (hrsg. von), *Lucan, Wege der Forschung*, Darmstadt 1970, 546-552.
- CASTAGNA L., *Osservazioni sul Brutus di Accio*, in ST. FALLER-G. MANUWALD (hrsg. von), «*Accius und seine Zeit*», Würzburg, 2002, 79-103.
- CIPRIANI G., *Il sogno di Annibale. Saggio introduttivo a Livio, Annales XXI*, Bari 1984.
- Lo sguardo dell'esule*, «*Latina Didaxis*» 17, 2002, 223-247.
- CONTE G.B., *Virgilio. L'epica del sentimento*, Torino 2001.

<sup>25</sup> Per l'influenza di motivi 'mistici' e pitagorici nell'agiografia cristiana, ed il modello della teofania pagana nelle visioni dei Santi, vd. Amat 1985, 146-148; 375-377 (ma *passim*).



- DODDS E., *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Milano 2003.
- ESPOSITO P., *La morte di Pompeo in Lucano*, in G. BRUGNOLI-F. STOK (a cura di), *Pompei Exitus*, Pisa 1996, 75-125.
- FEDELI P., *S. Properti elegiarum libri quattuor*, Stuttgart 1984.  
*Properzio. Il libro terzo delle Elegie*, Bari 1995.
- GAGLIARDI D., *Lucano poeta della libertà*, Napoli 1970.
- LINDSKOG C.-ZIEGLER K., (COTT. H. GÄRNER), *Plutarchi Vitae Parallelae*, r.a. Leipzig 1994.
- LUCIFORA ROSA M., *Voci politiche in Properzio erotico*, Bari 1999.  
*Da Medea a Carite: sogni di eroine rapite*, in G. CIPRIANI-F. DE MARTINO (a cura di), «*Medea. Teatro e Comunicazione*», *Atti del Convegno internazionale di Studi e Ricerca, Foggia 15-18 Settembre 2004*, di imminente pubblicazione.
- NARDUCCI E., *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa 1979.
- PEASE A.ST., *Marci Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, r.a. University of Illinois Press 1923.
- PERUTELLI A., *Il sogno di Medea da Apollonio Rodio a Valerio Flacco*, «MD» 33, 1994, 33-50.  
*Il sogno di Pompeo*, in AA.VV., *Atti del Convegno internazionale 'Il sogno raccontato'. Arcavacata di Rende 1992, Vibo Valentia 1995*, 69-80.
- RUTZ W., *Die Träume des Pompeius in Lucans Pharsalia*, in ID., (hrsg. von), *Lucan. Wege der Forschung*, Darmstadt 1970, 509-524.
- SHACKLETON BAILEY D.R., *M. A. Lucani Pharsalia*, Stuttgart-Leipzig 1988.
- STOK F., *Cicerone. Il sogno di Scipione*, Venezia 1993.  
*Il sogno e l'apoteosi*, in G. BRUGNOLI-F. STOK (a cura di), *Pompei Exitus*, Pisa 1996, 35-73.
- USENER H., *M. Annari Lucani Commenta Bernensia*, r.a. Hildesheim 1967.
- VÉGLERIS E., *Platone e il sogno della notte*, in G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Milano 1988, 103-118.
- WALDE CHRISTINE, *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, München-Leipzig 2001 (a).  
*Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf 2001 (b).
- WEBER GR., *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.

