



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento degli Studi linguistici e Letterari

Corso di laurea triennale in
Lettere

Tesi di laurea

*Θεὸς ἀνδρήεσσα: il ritratto ambiguo di Circe
dall'età arcaica ad Apollonio Rodio.*

Relatore
Prof. Davide Susanetti

Laureanda
Rebecca Cortini
n° matric. 2041980

Anno Accademico 2023/ 2024

INDICE

INTRODUZIONE	p. 3
CAPITOLO 1. <i>Ἡ θεός ἠέ γυνή</i>	p. 5
1.1 La Circe omerica	p. 5
1.2 La Circe archetipica	p. 10
1.3 La Circe folklorica	p. 12
1.4 Le interpretazioni dell'episodio omerico di Circe	p. 13
CAPITOLO 2. La ricezione del mito di Circe in Apollonio Rodio	p. 17
2.1 Breve panoramica sulle <i>Argonautiche</i> di Apollonio Rodio	p. 18
2.2 La Circe di Apollonio Rodio ed il modello omerico	p. 19
2.3 Il sogno di Circe	p. 30
CAPITOLO 3. Circe e la filosofia empedoclea	p. 34
3.1 influenze filosofiche nelle <i>Argonautiche</i> di Apollonio Rodio	p. 34
3.2 Indagine sulla presenza di Empedocle in <i>Arg.</i> 4.672-682.	p. 35
3.3 Il senso dell'episodio	p. 41
CONCLUSIONI	p. 43
BIBLIOGRAFIA	p. 46

INTRODUZIONE

Il presente lavoro è stato stimolato da un interrogativo sorto nel corso della lettura dell'*Odissea*, ovvero il motivo per il quale il personaggio di Circe evocò immediatamente un'idea di maligno e di potere irrazionale che induce l'intervento coercitivo di Odisseo, attraverso il quale tale forza oscura viene convertita a vantaggio degli altri. È sufficiente però affidarsi al testo greco per notare come tale impressione sia il risultato di una percezione esterna al poema e parzialmente distorta: il racconto omerico, infatti, contiene una versione della vicenda che, pur non distaccandosi completamente da tale stereotipo, non si esaurisce nel duello tra i *φάρμακα* di Circe ed il *μῶλον* di Odisseo.

Viene da domandarsi se il X canto dell'*Odissea* e la presentazione di Circe, simbolo di una irrazionalità prettamente femminile e di una emancipazione che era accolta con diffidenza nello spazio sociale altamente misogino della Grecia antica, siano manchevoli di una trattazione ulteriore che problematizzi in senso più ampio tale lettura¹.

Il primo capitolo prende in esame il passo e spazia tra il panorama iconografico delle divinità neolitiche e i confini geografici della letteratura indiana e persiana nel tentativo di scomporre la figura di Circe in più matrici di senso. Allo stesso tempo si esaminano i diversi casi di allegoresi e storicizzazione del personaggio mitico con l'intento di mostrare un pattern interpretativo che ha attribuito un peso maggiore al movimento antagonistico tra Circe e Odisseo, mentre ha sostanzialmente ignorato gli sviluppi successivi della vicenda, che testimoniano invece un momento di incontro e di collaborazione tra il mondo del maschile istituzionalizzato e quello del femminile emarginato.

La seconda parte del lavoro ha individuato nel quarto libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio un esempio risemantizzazione del personaggio di Circe, emblematico sia per il recupero del modello omerico sia per la proiezione di uno sguardo ellenistico, e del campo di conoscenze ad esso connesse, sulla dea: il capitolo si articola tra uno studio puntuale delle occorrenze lessicali e l'analisi narrativa del passo, con una particolare attenzione al recupero di determinati schemi narrativi ed agli innesti tragici nel testo; infine, attraverso un breve *excursus* sull'impatto delle teorie onirocritiche, di matrice stoica, sulla produzione di Apollonio Rodio, si prende in esame la descrizione dei sogni nell'epica ellenistica, con il supporto dell'opera di Artemidoro di Daldi.

¹ È stato fondamentale, soprattutto per la prima parte del lavoro, il contributo monografico di BETTINI, FRANCO, 2010.

Sulla scia del rapporto tra le *Argonautiche* e la filosofia antica, il terzo capitolo si sofferma sulla presenza di Empedocle all'interno della sezione del poema dedicata a Circe, con l'intento di evidenziare una connessione tra le tematiche del passo e i frammenti riguardanti la cosmogonia e la zoogonia empedoclea, che vengono confrontati sia da un punto di vista lessicale che contenutistico. È parso interessante, a fini di una maggiore comprensione del poema, anche la relazione che Circe intreccia con il personaggio di Medea: nelle *Argonautiche* la figlia di Eeta impersona il modello di audacia e ambiguità della Circe omerica, mentre la fisionomia della strega di Eea sembra contaminata dall'eruditismo ellenistico, in cui le istanze primordiali sono celate sotto una maschera di forte intellettualismo.

Medea, ormai pienamente coinvolta nella spedizione degli Argonauti, è soggetta al giudizio di una discendente del Sole, ma soprattutto di colei che, fin dall'età arcaica, incarna il prototipo letterario della strega.

CAPITOLO 1. *Ἡ θεός ἡέ γυνή*

1.1 La Circe omerica

L'episodio dell'incontro tra Circe e Odisseo assume una rilevanza nella complessità del poema che è rimarcata sia dalla collocazione al centro dell'opera, nel X canto, sia dall'estensione sticometrica del passo, che occupa ben 504 versi nel X canto, ma altri 150 versi del XII riprendono la vicenda e la portano a compimento.

Odisseo ed i suoi compagni, dopo la sosta presso l'isola di Eolo e la terra dei Lestrigoni², giungono a Eea, che è descritta come una località sperduta, priva di coordinate³.

[...] οὐ γὰρ ἴδμεν ὄπη ζόφος οὐδ' ὄπη ἠώς,
οὐδ' ὄπη ἥελιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν
οὐδ' ὄπη ἀννεῖται,⁴ [...]

“Non sappiamo più dov'è oriente, dov'è occidente dove tramonta il Sole che illumina gli uomini e dove sorge.⁵”

In una atmosfera silenziosa, *σιωπη*⁶, ed aliena, il nome di Circe appare immediatamente al verso 135⁷: la figura viene connotata in senso negativo dall'aggettivo *δεινή*⁸ (tremenda), e dal rapporto di fratellanza con il personaggio nefasto di Eeta, *αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο*⁹ (sorella del crudele Eeta), ma allo stesso tempo è caratterizzata dalla funzione di tramite tra dei e uomini, sintetizzata nella formula *θεὸς ἀδῆεσσα*¹⁰ (la dea che parla con voce umana), e su

² *Od.* 10.1-134.

³ Per quanto riguarda il dibattito sulla collocazione di Eea si rimanda a BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 63-69.

⁴ *Od.* 10.190-192.

⁵ Per il testo e le traduzioni si è fatto riferimento all'edizione CIANI, AVEZZÙ, 1994.

⁶ *Od.* 10.140.

⁷ L'episodio si colloca all'interno del racconto retrospettivo pronunciato da Odisseo alla corte dei Feaci, che inizia nel canto VI dell'*Odissea*.

⁸ *Od.* 10.135.

⁹ *Od.* 10.136.

¹⁰ *Od.* 10.135.

cui si proietta anche la componente sonora del personaggio¹¹. Il giorno successivo, dopo aver avvistato la casa di Circe e dopo aver cacciato un cervo per rifocillare i compagni, Odisseo divide gli uomini in due gruppi, capeggiati rispettivamente da Odisseo ed Euriloco, e la seconda squadra viene sorteggiata per andare in esplorazione. La casa di Circe si presenta come una *τετυγμένα δώματα*¹² (la casa tutta di pietra liscia), dotata di *πρόθυρον*¹³ (porticato), e di un seguito di *δρήστειραι*¹⁴ (ancelle), che sono però ninfe in conformità con la natura divina della padrona; l'attenzione dei compagni di Odisseo è immediatamente attratta dalla presenza di *λύκοι* (lupi), e i *λέοντες* (leoni), che si aggirano attorno alla dimora, scodinzolando come cani, risultato del potere esercitato da Circe sull'indole degli animali, espresso attraverso il verbo *θέλω*. L'etimologia di *θελγείν* è alquanto discussa¹⁵: descrive un'azione che genera una variazione dello status psicologico del soggetto (animale o umano) e assume un significato positivo o negativo a seconda del contesto; al verso 214 *κατέθελξεν* allude alla trasformazione del carattere degli animali da feroce a mansueto, ma Omero lo utilizza in diversi contesti, sia in riferimento a Circe¹⁶ che alle Sirene¹⁷.

La presenza di Circe si palesa attraverso il suono della sua voce¹⁸; in seguito i compagni di Odisseo sono fatti entrare:

*ἽΩς ἄρ' ἐφώνησεν, τοὶ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες.
 ἢ δ' αἴψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὤϊζε φαεινὰς
 καὶ κάλει· οἱ δ' ἅμα πάντες ἀιδρεΐησιν ἔποντο·
 Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν, οἰσάμενος δόλον εἶναι.
 εἶσεν δ' εἰσαγαοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε,
 ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν
 οἴνω Πραμνεΐῳ ἐκύκα· ἀνέμισγε δὲ σίτω
 φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα*

¹¹ Si veda sotto, nota 18.

¹² *Od.* 10.210.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Od.* 10.349.

¹⁵ Per un'analisi accurata delle occorrenze epiche, liriche e tragiche si rimanda a LANGELLA, 2014.

¹⁶ *Od.* 10.318; 10.291; 10.326.

¹⁷ *Od.* 10.39-40; 44; altre attestazioni del verbo sono *Od.* 1.57; 3.364; 16.195; 298; 17.514; 521 18.212; 24.3.

¹⁸ *Od.* 10. 226-228.

ῥάβδῳ πεπληγυῖα κατὰ σφραεῖσιν ἔέργνυ.
οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε
καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.¹⁹

“Parlò così ed essi ad alta voce chiamarono. Lei uscì subito aprendo le porte splendenti e li invitava ad entrare; tutti la seguirono senza sospetto. Euriloco solo rimase indietro, temendo un tranello. Su troni e seggi li fece sedere e per loro nel vino di Pramno mescolò del formaggio e biondo miele e farina d’orzo; ma al cibò unì anche dei filtri magici perché scordassero la patria per sempre. E quando l’ebbe offerto a loro ed essi ne bevvero, subito con una bacchetta li toccò e nei porcili li chiuse. Dei porci avevano la voce, le setole e tutto il corpo e l’aspetto, ma non la mente, che era quella di prima.”

Circe accoglie gli ospiti senza lavarli²⁰ e non offre loro pane e carne, ma un ciceone composto da vino di Pramno, formaggio, miele e farina di orzo, ricetta alimentare che troviamo anche nell’*Iliade*²¹, in cui viene preparato da Ecamele con lo scopo di ristorare gli Achei e stimolarne la capacità intellettuale. È stato evidenziato come la preparazione dell’impasto rimandi sia alla ritualità funebre²², sia all’ambito dei culti eleusini²³, a sostegno di una interpretazione in chiave misterica del passo, in cui Circe assume i connotati di guida e di tramite tra gli dei e gli uomini, tra gli uomini e i defunti.

Una volta somministrata la pozione, già contaminata dai *φάρμακα*, Circe tocca gli uomini con un *ῥάβδος* (verga), trasformandoli in maiali²⁴, animali connessi alla celebrazione delle divinità ctonie della cui interpretazione allegorica discuteremo più avanti. Euriloco, unico tra i compagni che non si è fidato di Circe ed è rimasto fuori dalla casa, torna presso la nave per

¹⁹ *Od.* 10.229-240.

²⁰ Si rimanda a CERCHIAI, 2007 per l’analisi del rituale di pulizia del corpo prima dei pasti nel canto X.

²¹ *Il.* 11.618-634.

²² Si veda MARINATOS, 1995.

²³ Per esempio, un composto simile è menzionato nell’Inno omerico a Demetra.

²⁴ Si discute sullo statuto del *νοῦς* degli uomini trasformati in maiali, dal momento che l’autore sembra contraddirsi: si dice infatti che i filtri vengono applicati *ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης*. (perché scordassero la patria per sempre. *Od.* 10. 236), ma dopo pochi versi si afferma che la mente degli uomini non è stata toccata dalla trasformazione, *αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.* (ma non la mente, che era quella di prima. *Od.* 10.240); si veda BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 44-45.

comunicare l'accaduto a Odisseo, il quale, indossate le sue armi, si dirige alla dimora della dea per salvare gli uomini.

Successivamente avviene l'incontro con Hermes, divinità nel ruolo di aiutante magico-folklorico, che gli fornisce l'antidoto per i *φάρμακα* di Circe, il *μῶλυ*²⁵, radice potente le cui proprietà apotropache non vengono definite (non viene ingerita da Odisseo). Hermes istruisce Odisseo meticolosamente su come deve comportarsi in presenza di Circe: deve sguainare la spada, minacciare di ucciderla, ed accogliere l'invito sessuale della dea solo dopo che lei abbia giurato di non renderlo impotente²⁶. Il duello tra Odisseo e Circe si svolge analogamente a quanto detto dal dio: fallito il tentativo di trasformare Odisseo in un maiale, la dea riconosce l'eroe:

*ἦ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πολύτροπος, ὃν τέ μοι αἰεὶ
φάσκειν ἐλεύσεσθαι χρυσόρραπις ἀργεῖφόντης,
ἐκ Τροίης ἀνιόντα θοῆ σὺν νηὶ μελαίνῃ.*²⁷

“Certo tu sei Odisseo, l'eroe del lungo viaggio: sempre me lo diceva il Messaggero dalla bacchetta d'oro, che saresti giunto, di ritorno da Troia, sulla nave nera veloce.”

Al riconoscimento segue la proposta dell'unione sessuale, a cui Odisseo, istruito, risponde con la richiesta del *μέγαν ὄρκον*²⁸ (il gran giuramento); garantita la sua virilità, l'eroe sale sul letto di Circe e consuma l'atto sessuale.

*καὶ τότε ἔγὼ Κίρκης ἐπέβην περικαλλέος εὐνής.*²⁹

“allora salii sul bellissimo letto di Circe.”

²⁵ Molti sono stati i commentatori, antichi e moderni, che hanno tentato di identificare la radice, si veda BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 40-42.

²⁶ *Od.* 10.281-301.

²⁷ *Od.* 10.330-332.

²⁸ *Od.* 10.343.

²⁹ *Od.* 10.347.

I versi 348-373 descrivono minuziosamente i preparativi del banchetto disposto per Odisseo, che viene lavato e vestito con cura³⁰; di fronte all'assenza di appetito dell'eroe, Circe si interroga sul suo stato emotivo e, appreso che Odisseo non ha il cuore di mangiare finché i compagni si trovano ancora nella forma di maiali, li unge tutti con un unguento che non solo li trasforma di nuovo in uomini³¹, ma li rende fisicamente più belli e più alti:

*ἄνδρες δ' ἄψ' ἐγένοντο νεώτεροι ἢ πάρος ἦσαν
καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσοράασθαι.*³²

“Furono subito uomini, più giovani di prima e molto più belli e più alti a vederli.”

Il ricongiungimento con i compagni suggella il lieto fine dello scontro tra la dea di Eea e l'eroe e produce un effetto emotivo sui compagni di Odisseo che coinvolge Circe stessa:

*[...] θεὰ δ' ἐλέαιρε καὶ αὐτή.*³³

“era commossa anche la dea.”

Circe esorta Odisseo a trascinare sulla battigia dell'isola le navi, a nascondere i tesori nelle grotte e poi condurre i compagni rimasti presso la sua casa, suggerimenti che vengono accolti nonostante le proteste di Euriloco³⁴; nella dimora di Circe gli uomini godono di ristoro, vestiti, cibo e vino dolcissimo, al punto che la loro permanenza si prolunga per un anno, finché i compagni di Odisseo, preoccupati che l'eroe sia posseduto da un demone, si recano da lui per ricordargli la patria lontana:

*Δαιμόνι', ἤδη νῶν μιμνήσκεο πατρίδος αἴης.*³⁵

³⁰ Si veda CERCHIAI, 2007.

³¹ Di nuovo, suscita qualche perplessità il fatto che l'azione epidermica dell'unguento possa restituire agli uomini il *νοῦς* modificato, ma le incongruenze del passo sono la conseguenza della genesi orale e stratificata del poema, si veda a proposito BETTINI, FRANCO, 2010, p. 44.

³² *Od.* 10.395-396.

³³ *Od.* 10.399.

³⁴ *Od.* 10.401-448.

³⁵ *Od.* 10.472.

“Ricordati della tua patria, Odisseo,”³⁶

Odisseo prega la dea di concedergli il ritorno, ma la *supplicatio* si rivela superflua: Circe non oppone alcuna resistenza, ma gli predice una tappa fondamentale del viaggio, ovvero l'incontro con le anime dei defunti nella landa dei Cimmeri ed in particolare con il profeta Tiresia. Circe fornisce a Odisseo le indicazioni necessarie per intraprendere il viaggio nell'Ade³⁷ ed il canto si conclude con la dea, velata, bellissima che veste personalmente l'eroe ed assiste alla sua partenza, premurandosi di fornirgli una pecora ed un ariete neri, necessari al sacrificio rituale.

[...] τίς ἄν θεὸν οὐκ ἐθέλοντα
ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτ' ἢ ἔνθ' ἢ ἔνθα κίοντα;³⁸

“e chi mai potrebbe vedere un dio che non vuole essere visto, dovunque egli vada?”

1.2 La Circe archetipica

La sfida che ci proponiamo nelle pagine seguenti consiste nell'analizzare le diverse influenze che si intrecciano nella creazione del personaggio di Circe, nel tentativo di dimostrare come la sua ambivalenza sia stata nel corso dei secoli appiattita e messa in secondo piano, a discapito di una lettura eterogenea ed esauriente del personaggio mitico.

Circe nel canto X viene esclusivamente (tranne una occorrenza su cui ritorneremo) appellata come *θέα* (o *θεός*)³⁹, ma lo statuto di dea liminale è esemplificato dall'aggettivo *ἀυδήεσσα*⁴⁰, dal significato “che parla con linguaggio umano”, che sembra sfumare le capacità sovrumane della dea, avvicinandola all'universo dei mortali. In Circe però sembra convergere una

³⁶ Nella traduzione di Ciani non viene resa l'apostrofe dei compagni che, increduli per il lungo differimento della partenza, si rivolgono al *δαμόνιε* che, nella loro percezione, ha provocato la dimenticanza di Odisseo.

³⁷ *Od.* 10.503-540.

³⁸ *Od.* 10.573-574.

³⁹ Per le occorrenze dell'appellativo divino si veda *Od.* 10.136; 220; 297; 311; 399; 481; 487; 504.

⁴⁰ *Od.* 10.136. In Omero troviamo l'aggettivo in riferimento al cavallo di Achille Xanto, che è capace di rivolgersi al padrone con parole umane grazie all'intervento di Era (*Il.* 19.407), ma anche in riferimento a Calipso (*Od.* 12.449).

tradizione figurativa antica ed influente, ovvero di dee-rapaci e di divinità ctonie circondate da animali, schema iconografico diffuso nel Mediterraneo, ma che trae origine probabilmente dalla Siria. Nei siti archeologici neolitici di Çatal Hüyük e di Hacilar, in Turchia, sono state rinvenute delle statuette rappresentanti figure corpulente con pronunciati attributi femminili assieme a felini, che rimanderebbero al culto di divinità capaci di esercitare un potere sulle creature feroci e connesse alla morte; in Omero *Ἡ Πότνια Θηρῶν* si riferisce alla dea Artemide⁴¹.

Tra le prime informazioni che ci vengono riferite riguardo alla dimora di Circe compare il dettaglio dei lupi e dei leoni che vivono docilmente fuori dalla casa e la cui inclinazione mansueta è stata ottenuta grazie alla pratica coercitiva della dea, espressa attraverso il verbo *θέλω* (v.s.)⁴². La potenza della dea, espressa attraverso il dominio sugli animali selvaggi, rimanderebbe dunque ad una tradizione connessa ad ambiti di culto matriarcali di età neolitica, ma anche il nome *Κίρκη* è stato connesso alle rappresentazioni della dea rapace: *Κίρκη* sarebbe dunque la declinazione al femminile del sostantivo *κίρκος*, dal significato di “avvoltoio” o “falco”⁴³, la cui associazione culturale si dimostra diffusa nel territorio dell’Anatolia in età neolitica. Gli scavi archeologici hanno infatti rivelato raffigurazioni di dee con gambe di uccello o testa rapace celebrate come divinità della morte, della rinascita e della purificazione. Non sfuggono alla nostra attenzione le profonde connessioni che Circe intreccia nel canto con la pratica funebre, rivelandosi una guida per il raggiungimento dell’Ade, ma anche un punto di ritorno: nell’iter geografico ciclico che coinvolge l’isola di Eea, la landa dei Cimmeri e di nuovo Eea possiamo vedere un processo di morte e rinascita di Odisseo.

È stato evidenziato come anche la dea mesopotamica Ishtar, nella versione accadica⁴⁴ del poema dell’Epopèa di Gilgamesh, presenti numerose somiglianze con il personaggio di Circe: nell’episodio in questione⁴⁵ Ishtar è colpita dall’aspetto di Gilgamesh al punto da desiderarlo suo amante, ma l’eroe si rifiuta, attribuendo la colpa alla pericolosità della dea che in più

⁴¹ *Il.* 21.470.

⁴² Da notare che l’ipotesi che gli animali presso Circe siano uomini trasformati dalla dea, alla stregua dei compagni di Odisseo, è suggerita da Euriloco al verso 433 del X canto, ma non viene avvallata da alcuna informazione precipua nel testo. Si può ritenere che l’affermazione di Euriloco sia dovuta al fatto che ai tempi della redazione scritta dei poemi si fosse già affermata l’immagine di Circe-strega.

⁴³ YARNALL, 1994 nota che il collegamento è rafforzato dal parallelo con il fratello di Circe Eeta, il cui nome può essere derivato da *αἰετός* “aquila”.

⁴⁴ Per la questione delle diverse versioni del poema si rimanda a PETTINATO, 2004, pp. XIII sgg.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 64 sgg.

occasioni ha recato danni ai suoi amanti ed in particolare ad Ishullanu, giardiniere di suo padre, che era stato trasformato in una talpa. Entrambe le icone mitiche esercitano dunque un potere metamorfico sugli uomini ed è attestata una tradizione iconografica di Ishtar che la ritrae vicina ad animali selvaggi; entrambe le dee si connotano per un indole sessuale, che nel caso di Ishtar si manifesta nel momento precedente alla trasformazione ed è rivolta ad una pluralità di individui maschili con cui la dea ha intrattenuto un rapporto personale, mentre Circe esercita la magia in forma preventiva ed indiscriminata e mostra una attrazione erotica solo nei confronti di Odisseo nel momento in cui egli resiste ai *φάρμακα*⁴⁶.

Gli studi comparativi che si occupano dei paralleli tra le opere omeriche e la tradizione mitica mesopotamica sono particolarmente fertili⁴⁷, ma, indifferentemente dal fatto che Omero avesse o meno una conoscenza diretta della letteratura orientale, bisogna riconoscere l'evidenza delle influenze reciproche, sia sotto il profilo narrativo che sotto il profilo religioso-iconografico.

1.3 La Circe folklorica

Nell'immaginario collettivo Circe assume più facilmente i connotati della strega archetipica che di una dea della religione istituzionale: tale effetto è dovuto alla ricezione ed alla rielaborazione allegorica di cui ha goduto l'episodio omerico (che tratteremo più approfonditamente nel paragrafo 1.4), ma è innegabile che la tradizione magico-folklorica⁴⁸ della Grecia arcaica (e non solo) abbia influito sulla costruzione del personaggio.

⁴⁶ Secondo una ulteriore interpretazione, nell'episodio mesopotamico, Gilgamesh oppone alla proposta di matrimonio di Ishtar un rifiuto netto che è dovuto non agli esempi di amanti di Ishtar finiti in disgrazia quanto alla proposta in sé della dea, che nell'offrirgli un carro, una dimora lussuosa, uno stuolo di cortigiani ed animali sembrerebbe alludere ad un passaggio di Gilgamesh dal mondo dei vivi all'oltretomba, in cui avrebbe regnato assieme ad Ishtar (il dettaglio infatti del odore di cedro e dell'azione dei sudditi di baciare i piedi di Gilgamesh rimanderebbe alla ritualità funebre mesopotamica). In ABUSH, 1986, si illustra come Gilgamesh rifiuti il ruolo di ministro dell'Ade poiché non è ancora pronto ad accettare la condizione della morte.

Nel X canto dell'*Odissea* abbiamo visto Circe configurarsi come una dea capace di indirizzare l'uomo nell'aldilà, ma allo stesso tempo tale trapasso non avviene mediante l'istituzione del matrimonio, ma attraverso la convivenza erotica e non codificata tra Odisseo e Circe, al termine della quale l'eroe può accedere alle informazioni necessarie per incontrare i morti.

⁴⁷ Ci limitiamo a menzionare i lavori di GRESSETH, 1995 e di BURKERT, 1991.

⁴⁸ Per un'analisi accurata e completa del fenomeno folklorico nell'opera omerica si consulti PAGE, 1973.

Rimane problematica la definizione del concetto di magia all'altezza cronologica di Omero, dal momento che le prerogative del medico, della divinità e dello stregone/strega sembrano coincidere in molti aspetti; la magia si pone come una serie di pratiche che si oppongono ad un sistema di sapienze e di usi codificati: la distinzione tra un incanto prodigioso e un rimedio curativo ritenuto affidabile si fa sfumata in un contesto sociale in cui la pratica medica era connessa all'ambito divino⁴⁹ o era in uso il cantare per alleviare il dolore o per stoppare il sangue di una ferita. Possiamo dunque ipotizzare che la categoria della magia non fosse stata ancora elaborata nel VIII, VII e VI a.C. secolo⁵⁰⁻⁵¹. Per le motivazioni asserite, risulta anacronistico attribuire a Circe l'etichetta di "strega", ma rimane interessante evidenziare i motivi popolari che si sono intrecciati alla saga di Circe: infatti se si cerca un parallelo nel repertorio favolistico della Grecia, ma anche dell'Oriente cinese ed indiano, notiamo che vi sono numerosi racconti con personaggi femminili pericolosi e abili nell'arte della seduzione fatale. La Lamia⁵², l'Empusa⁵³ sono alcuni esempi, tratti dal repertorio mitico-popolare della Grecia, di un femminile ostracizzato e temuto, ma nella loro deformità e nei loro comportamenti non presentano alcuna somiglianza con la dea di Eea, la cui natura ambigua è combinata con una gestualità ed una fisicità suadente ed affascinante. Un altro *pattern folk* identificabile per la vicenda lo troviamo nel prototipo della locandiera che accoglie gli ospiti con gentilezza e poi somministra loro un incantesimo, attraverso il cibo e l'acqua, per trasformarli in animali⁵⁴; nelle *Metamorfosi* di Apuleio tale motivo è incarnato dalla locandiera Meroe⁵⁵, ma è riscontrabile anche nella tradizione cinese, per esempio nella favola della

⁴⁹ Un esempio è il santuario di Asclepio ad Epidauro, in cui le persone si recavano per essere guarite attraverso l'apparizione del dio in sogno.

⁵⁰ Un altro episodio di difficile interpretazione è l'evocazione dei morti ad opera di Odisseo, esperienza soprannaturale che può essere facilmente connessa all'ambito dei *μάγοι*, che spesso erano capaci di comunicare con i defunti.

⁵¹ Per questo argomento si consulti DICKIE, 2001.

⁵² *Λάμια*, fanciulla amata da Zeus, viene portata alla pazzia da Era al punto di uccidere i suoi figli e, sfigurata dall'orrore, diventa una persecutrice di bambini.

⁵³ *Εμψουσα*, creatura mostruosa di derivazione infernale e con capacità metamorfiche accentuate.

⁵⁴ SCOBIE, 1983, parla di sottogruppo IIA della Tradizione dell'asino.

⁵⁵ *Apul. Met.* 1.9: la locandiera si connota per le sue arti magiche, capaci di trasformare le sfortunate vittime in rane, castori e montoni.

Signora della Locanda del ponte⁵⁶⁻⁵⁷. Allo stesso modo, l'invito sessuale di Circe e la richiesta del *μέγαν ὄρκον*⁵⁸ trova riscontro nella letteratura indiana sia nell'episodio⁵⁹ in cui l'eroe Nishayadatta si imbatte in una strega dei boschi che trasforma in animali cornuti gli uomini e se li mangia, la quale, sconfitta dall'eroe, lo riconosce e si sottomette ai voleri dell'uomo⁶⁰, sia nell'opera *Mahāvamsa*⁶¹. Nell'ultimo caso vediamo il principe Vijaya che, arrivato a Ceylon, si imbatte nel dio Vishnu, che protegge il principe ed i suoi uomini con un filo talismano e dell'acqua magica; successivamente uno dei compagni del principe, condotto lontano dal gruppo da una cagna, che è in realtà una ancella trasformata della strega Kuvanna, si imbatte nella maga da sola nel bosco e, dopo essersi bagnato con l'acqua del posto e averla bevuta, è vittima dell'incantesimo paralizzante della strega, che vorrebbe divorarlo, ma viene ostacolata dal talismano divino. L'uomo viene dunque gettato in un baratro, in cui uno alla volta cadono tutti i compagni di Vijaya, ugualmente stregati dalla dea, ma, quando è il turno di Vijaya, questo salta addosso alla strega minacciandola di morte: la donna, atterrita, gli promette indietro i compagni, gli offre un regno ed il suo corpo, e, trasformata in una bellissima donna, giace con l'eroe.⁶²

I punti di contatto evidenti negli episodi analizzati (l'aiutante magico che fornisce l'amuleto, la donna solitaria in una località lontana dalla civiltà, il contatto con la bevanda prima del sortilegio, l'aggressione dell'eroe protagonista che conduce alla sottomissione della maga) rientrano in codice folklorico comune a popolazioni diverse; per quanto nel corso degli anni siano emersi sempre più studi che dimostrano come i patrimoni letterari locali siano il frutto di un sincretismo esteso tra luoghi ritenuti "puri", le intime connessioni nel campo della produzione culturale popolare inducono a pensare ad uno sviluppo collettivo dell'inconscio in senso culturale ed ideologico di cui i racconti sono particolari attualizzazioni⁶³.

⁵⁶ Nel racconto, databile al XI sec, Chao Chi-ho si reca ospite da una locandiera che attraverso il vino, che il protagonista non bene in quanto astemio, e attraverso una farina magica, con cui ha impastato delle focacce, trasforma i suoi ospiti in asini, rubando poi i loro beni. Riuscito a scampare al maleficio, Chao Chi-ho riesce a trasformare a sua volta la donna in asino alla fine del racconto, si veda BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 122-123.

⁵⁷ Esiste una versione simile del racconto nella tradizione giapponese, *Ibidem*, pp. 123-124.

⁵⁸ *Od.* 10.344.

⁵⁹ Databile al II secolo d.C.

⁶⁰ Si consulti PAGE, 1983.

⁶¹ Opera anonima del V-VI secolo d.C. che narra in versi la cronaca di Ceylon.

⁶² Si veda BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 126-128.

⁶³ *Ibidem*, p. 152.

Anche l'ambientazione dell'episodio omerico, in un contesto geografico lontano e non individuabile, presso cui Odisseo si trattiene un anno⁶⁴, è riconducibile al tema del folclore dell'*happy otherland*⁶⁵, a cui si collega l'immaginario mitico delle isole dei Beati e dell'Olimpo, ma che è riscontrabile anche nella tradizione celtica⁶⁶. Per quanto Circe, al contrario di Calipso, non tenti di impedire in alcun modo la partenza di Odisseo, la lunga permanenza⁶⁷ e la preoccupazione dei compagni che Odisseo sia stato posseduto da una presenza demoniaca⁶⁸ inducono a pensare che Eea, e la sua affascinante ospite esercitino sull'uomo un'attrazione magica⁶⁹.

1.4 Le interpretazioni dell'episodio omerico di Circe

Fin da subito il personaggio di Circe è stato coinvolto nei processi di allegoresi e di razionalizzazione del testo omerico che si ponevano l'obiettivo di dare un senso alle "assurdità raccontate"⁷⁰, ma la maggior parte delle riflessioni si sono incentrate sulla natura sessuale e pericolosa della dea, trascurando ampiamente lo svolgimento dei fatti che segue l'unione tra Odisseo e Circe. Rapidamente la dea di Eea è stata connessa all'*ἡδονή*, alla sensualità della cortigiana, al primato della irrazionalità tentatrice sulla moralità raziocinante. Senofonte⁷¹ riporta che Socrate aveva attribuito all'ingordigia dei compagni di Odisseo la causa della loro trasformazione, tesi che viene recuperata da uno dei suoi allievi, Antistene di Atene, nelle opere di esegesi omerica *περί Κίρκης, περί τῆς ῥάβδου*⁷² nelle quali Circe incarnerebbe la dimensione seduttiva della gastronomia e del piacere sessuale, a cui solo Odisseo è capace di opporre un rifiuto; tale allegoria compare anche negli scritti di Cleante di Asso e di Dione di Crisostomo.

⁶⁴ Arco cronologico che viene racchiuso in un distico di versi estremamente parco di informazioni, *Od.* 10.469-470.

⁶⁵ Si veda COULTER, 1925.

⁶⁶ Si veda JOYCE, 1907.

⁶⁷ Spesso agli uomini sembrava di trascorrere lunghi periodi presso tali dimore favolose, per poi scoprire che erano passati solo pochi giorni.

⁶⁸ *Od.* 10.472.

⁶⁹ Mangiare o bere il cibo di un luogo incantato poteva impedirne il distacco.

⁷⁰ Rispetto a quanto è stato detto sulle verità fisico-scientifiche e moral-teologiche sottese alle vicende dei poemi omerici, si rimanda a BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 91-93.

⁷¹ *X. Mem.* 1.3.7.

⁷² Si consulti GIANNANTONI, 1990, p. 333; 335.

Nel tentativo di trovare nella vicenda un nucleo di veridicità storica, alcuni scoliasti ipotizzarono che Circe fosse la resa mitica di una cortigiana: Palelato, allievo di Aristotele, depura dal testo gli elementi magici, assimilando i *φάρμακα* alle lusinghe della Circe etera⁷³; Diodoro Siculo⁷⁴ e Giovanni Malalas⁷⁵ forniscono un'interpretazione storica della vicenda: nel primo Circe avrebbe avvelenato il marito per ottenere il trono dei Sarmati, ma, a seguito delle violenze commesse, sarebbe stata costretta a fuggire in Italia, nel secondo Circe, temendo l'esercito della sorella Calipso, avrebbe fabbricato dei filtri per stregare gli stranieri e assoggettarli al suo volere. Odisseo si sarebbe salvato da morte certa non accettando alcuna bevanda e alimento dalla donna, che lo avrebbe poi invitato a trascorrere un anno con lei, nel corso del quale i due avrebbero avuto dei rapporti carnali⁷⁶.

Al di là delle contraddizioni precipue che presentano tali interpretazioni⁷⁷ ci si può chiedere per quale motivo sia stata trascurata la dinamica di collaborazione e di rispetto reciproco che si instaura tra i due personaggi mitici: Circe comprende le emozioni di Odisseo e dei suoi compagni⁷⁸, empatizza in parte con loro⁷⁹, manifesta gesti di cura e di affetto nei confronti di Odisseo, vestendolo personalmente⁸⁰, procurandogli gli animali necessari per il sacrificio senza essere vista⁸¹ e prendendolo per mano, una volta tornato dall'Ade, per apprendere ciò che è avvenuto⁸², ma non si mostra possessiva o sentimentale⁸³, emozioni che manifesterà invece Calipso. Lo scontro di genere in cui vediamo Odisseo prevalere opponendo la spada⁸⁴ ai *φάρμακα* non si conclude con una donna domata, succube e sconfitta come in molti dei paralleli

⁷³ Heraclit., *Incred.* 16.

⁷⁴ D. S. *Bibliotheca historica* 4.45.3.

⁷⁵ Giovanni Malalas, *Chronographia* 4.114.

⁷⁶ Anche Tzetzes, in *Allegoriae in Odysseae libros* 10.106, riporta una versione simile della vicenda, in cui però la dimora di Eea è connotata maggiormente in senso sessuale: le magie di Circe non sarebbero altro che le qualità di una esperta prostituta ed il *μῶλον* la denominazione divina della persona saggia.

⁷⁷ Ad esempio, come si concilia la lettura di Circe come desiderio sessuale con il fatto che la donna non mostra alcuna attenzione erotica per i compagni di Odisseo, che vengono trasformati in maiali, mentre Odisseo, eroe emblema della razionalità, accetta la proposta sessuale?

⁷⁸ *Od.* 10.388-389; 463-464.

⁷⁹ *Od.* 10.399.

⁸⁰ *Od.* 10.543.

⁸¹ *Od.* 10.571-574.

⁸² *Od.* 12.33-34.

⁸³ Si confronti SEGAL, 1968.

⁸⁴ Alcuni studiosi hanno visto nella spada di Odisseo un'allusione fallica.

fiabeschi che abbiamo analizzato in precedenza: Circe mantiene la sua identità⁸⁵, interviene nello sviluppo della vicenda con un contributo fondamentale e infine ritorna alla sua isola, senza salutare⁸⁶.

Le interpretazioni allegoriche che abbiamo enunciato iniziano a proliferare in un momento storico in cui il germe della misoginia si è già ampiamente sviluppato, ma si può pensare che nel lungo percorso di genesi orale dei poemi omerici siano confluite delle istanze culturali che prevedevano la possibilità di una convivenza pacifica tra un uomo e una donna slegati dal vincolo matrimoniale, in cui l'atto sessuale aveva lo scopo di suggellare il rispetto reciproco e in cui non vi era lo sviluppo di un sistema patriarcale di oppressione. Lo status divino di Circe, che tende a smaterializzarsi nei suoi attributi umani, ma che non è mai messo in discussione dall'autore, potrebbe allo stesso tempo indurci a pensare che tale equilibrio è possibile per la natura sovrumana della componente femminile, che in quanto dea può rapportarsi alla pari con un uomo.

Per quanto la saga omerica sia senza dubbio alla base della formazione identitaria e letteraria dei greci, la rapida trasformazione del personaggio di Circe nella personificazione del vizio esemplare dimostra che la struttura patriarcale della società era ormai estremamente consolidata, al punto da non riuscire a fornire una lettura alternativa.

⁸⁵ Circe alla fine del canto X appare con il capo velato, cambiamento che è stato ricollegato al processo di civilizzazione della donna, da *θεά a νύμφη*, (giovane sposa), come evidenza HEUBECK, 1983.

⁸⁶ *Od.* 12.143.

CAPITOLO 2. La ricezione del mito di Circe in Apollonio Rodio

2.1 Breve panoramica sulle *Argonautiche* di Apollonio Rodio

Nel III secolo avanti Cristo Apollonio Rodio, originario di Alessandria, ma a lungo residente a Rodi (da cui l'appellativo "Rodio"), assume l'incarico di bibliotecario ad Alessandria d'Egitto prima di Eratostene (incarico che si presume abbia svolto tra il 270 e il 245 a.C.); durante il soggiorno a Rodi decide di recuperare un racconto mitologico⁸⁷ precedente alla guerra di Troia e di realizzare un poema epico di stampo alessandrino⁸⁸: le *Argonautiche*. Il testo tratta la vicenda di Giasone, principe della Tessaglia, il quale viene incaricato dal re di Iolco, Pelia⁸⁹, di recuperare il vello d'oro⁹⁰, in Colchide presso il re Eeta. Il viaggio, che si compirà appunto sulla nave Argo, porterà Giasone a conoscere la figlia di Eeta, Medea, che, innamoratasi di lui per volere delle dee Era e Atena, lo aiuterà a conquistare il vello d'oro, spingendosi fino ad uccidere il fratello Apsirto ed a fuggire con lui su Argo. Il prosieguo della vicenda è noto: Medea, giunta in Tessaglia, uccide Pelia ed è costretta a scappare assieme a Giasone verso Corinto. Lì Giasone decide di sposare la figlia del re Creonte, abbandonando Medea che, per vendicarsi, uccide la futura sposa ed i figli avuti con Giasone⁹¹, ma il quarto (ed ultimo) libro delle *Argonautiche* si conclude con lo scontro tra Medea e il mostro Talo prima dell'arrivo in Tessaglia.

L'opera di Apollonio Rodio dialoga strettamente con il modello epico per eccellenza, riproponendo personaggi⁹², luoghi ed espressioni presenti nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, ma spesso

⁸⁷ È difficile ricostruire le fonti utilizzate da Apollonio, dal momento che gran parte dei testi che riguardavano il medesimo argomento sono stati perduti (un esempio in nostro possesso è la *Pitica IV* di Pindaro); in particolare scarseggiano le fonti tragiche, di cui rimane soltanto la *Medea* di Euripide. Vi sono delle tracce della vicenda anche nella *Teogonia* di Esiodo.

⁸⁸ Si pensa che il trasferimento a Rodi sia stato dovuto al fallimento di una edizione giovanile delle *Argonautiche*, come riportato in CALZASCIA, 2019, p. XIII.

⁸⁹ Fratello del padre di Giasone, Esone, Pelia assegna il compito di recuperare il vello d'oro nella speranza che Giasone muoia.

⁹⁰ Pelle dell'ariete Crisomallo che aveva aiutato Frisso nel suo viaggio verso la Colchide.

⁹¹ La sequenza narrata è l'argomento della tragedia euripidea.

⁹² Menezio, Peleo, Achille sono presenti nelle *Argonautiche*.

attraverso una *variatio* consapevole dei modelli, nell'intento di rivelare la fonte di ispirazione e, allo stesso tempo, operare un rinnovamento⁹³.

Nel quarto libro, a seguito della fuga precipitosa dalla Colchide, gli Argonauti percorrono un tragitto che può essere definito una mini Odissea⁹⁴ in cui si imbattono nell'isola di Circe⁹⁵, nelle Sirene, in Scilla e Cariddi e nelle Plancte⁹⁶, nelle vacche del Sole⁹⁷ e nell'isola dei Feaci⁹⁸: è in particolare l'episodio di Circe che ci interessa osservare da vicino per notare la rielaborazione consapevole del modello omerico ed i nuovi significati che ruotano attorno alla strega di Eea.

2.2 La Circe di Apollonio Rodio ed il modello omerico.

[...] Ἐνθα δὲ Κίρκην

εὔρον ἄλδς νοτίδεσσι κάρη περιφαιδρύνουσαν·

τοῖον γὰρ νυχίοισιν ὀνείρασιν ἐπτοίητο.

Αἷματί οἱ θάλαμοί τε καὶ ἔρκεα πάντα δόμοιο 665

μύρεσθαι δόκεον, φλόξ δ' ἄθρόα φάρμακ' ἔδαπτεν,

οἴσι πάρος ξείνους θέλγ' ἀνέρας ὅστις ἴκοιτο·

τὴν δ' αὐτὴ φονίῳ σβέσεν αἵματι πορφύρουσαν,

χερσὶν ἀφυσσαμένη, λήξεν δ' ὀλοοῖο φόβοιο.

Τῷ καὶ ἐπιπλομένης ἠοῦς νοτίδεσσι θαλάσσης 670

ἐγρομένη πλοκάμους τε καὶ εἴματα φαιδρύνεσκεν.

⁹³ Apollonio Rodio, che recupera il dialetto ionico per la scrittura del testo, fa ampio uso di espressioni linguistiche di stampo omerico, talvolta recuperate in forma variata (si contano 102 *hapax legomena* omeriche, in gran parte utilizzati nelle medesime posizioni metriche); vi è anche un notevole riuso delle similitudini omeriche, mentre è ridotta la presenza di espressioni formulari. CALZASCIA, 2019 nota che per quanto riguarda le *ekfrasis*, il manto di Giasone (*Arg.* 1.721-767) richiama la descrizione dello scudo di Achille (*Il.* 18.478-608), mentre la presentazione del palazzo di Eeta (*Arg.* 3.215-248) rievoca il palazzo di Alcino (*Od.* 7.81-135; da notare però che Apollonio Rodio, al contrario di Omero, descrive anche gli interni della struttura, quasi a completamento del resoconto omerico). Un'interessante innovazione apolloniana nella poesia epica è l'introduzione del monologo interiore, di chiara derivazione tragica.

⁹⁴ Si veda CALZASCIA, 2019, p. XLV.

⁹⁵ *Arg.* 4.619-752.

⁹⁶ *Arg.* 4.753-963.

⁹⁷ *Arg.* 4.964-981.

⁹⁸ *Arg.* 4.982-1227.

Θῆρες δ', οὐ θήρεσσιν εὐκότες ὠμηστῆσιν
 οὐδὲ μὲν οὐδ' ἀνδρεσσιν ὁμὸν δέμας, ἄλλο δ' ἀπ' ἄλλων
 συμμιγέες μελέων, κίον ἀθρόοι, ἠύτε μῆλα
 ἐκ σταθμῶν ἄλις εἶσιν ὀπηδεύοντα νομῆι. 675
 Τοίους καὶ προτέρους ἐξ ἰλύος ἐβλάστησεν
 χθὼν αὐτῆ μικτοῖσιν ἀρηρεμένους μελέεσσιν,
 οὗ πω διψαλέω μάλ' ὑπ' ἠέρι πιληθεῖσα
 οὐδέ πω ἀζαλέοιο βολαῖς τόσον ἠελίοιο
 ἱκμάδας αἰνυμένη· τὰ δ' ἐπὶ στίχας ἤγαγεν αἰῶν 680
 συγκρίνας. Τὼς οἴγε φυὴν αἰδήλοισι ἔποντο,
 ἥρωας δ' ἔλε θάμβος ἀπείριτον. Αἶψα δ' ἕκαστος,
 Κίρκης εἷς τε φυὴν εἷς τ' ὄμματα παπταίνοντες,
 ῥεῖα κασιγνήτην φάσαν ἔμμεναι Αἰήταο.
 Ἦ δ' ὅτε δὴ νυχίων ἀπὸ δεῖματα πέμψεν ὄνειρων, 685
 αὐτίκ' ἔπειτ' ἄψορρον ἀπέστιχε· τοὺς δ' ἄμ' ἔπεσθαι
 χειρὶ καταρρέξασα δολοφροσύνησιν ἄνωγεν.
 Ἔνθ' ἦτοι πληθὺς μὲν ἐφετμαῖς Αἰσονίδαο
 μίμνεν ἀπηλεγέως, ὁ δ' ἐρύσσατο Κολχίδα κούρην.
 Ἄμφω δ' ἐσπέσθην αὐτὴν ὁδόν, ἔστ' ἀφίκοντο 690
 Κίρκης ἐς μέγαρον. Τοὺς δ' ἐν λιπαροῖσι κέλευεν
 ἦ γε θρόνοις ἔξεσθαι, ἀμηχανέουσα κιόντων·
 τὼ δ' ἄνεω καὶ ἄναυδοι ἐφ' ἐστίῃ αἰίζαντε
 ἴζανον, ἦ τε δίκη λυγροῖς ἰκέτησι τέτυκται,
 ἢ μὲν ἐπ' ἀμφοτέραις θεμένη χεῖρεσσι μέτωπα, 695
 αὐτὰρ ὁ κοπήεν μέγα φάσγανον ἐν χθονὶ πήξας
 ᾧ πέρ τ' Αἰήταο πᾶιν κτάνεν· οὐδέ ποτ' ὄσσε
 ἰθὺς ἐνὶ βλεφάροισιν ἀνέσχεθον. Αὐτίκα δ' ἔγνω
 Κίρκη φύζιον οἶτον ἀλιτροσύνας τε φόνοιο.
 Τῷ καὶ ὀπιζομένη Ζηνὸς θέμιν Ἰκεσίοιο, 700
 ὃς μέγα μὲν κοτέει, μέγα δ' ἀνδροφόνουσις ἀρήγει,
 ῥέζε θυηπολίην οἴῃ τ' ἀπολυμαίνονται
 νηλειτεῖς ἰκέται, ὅτ' ἐφέστιοι ἀντιόωσιν.
 Πρῶτα μὲν ἀτρέπτοιο λυτήριον ἤγε φόνοιο
 τειναμένη καθύπερθε συὸς τέκος, ἧς ἔτι μαζοί 705

πλήμυρον λοχίης ἐκ νηδύος, αἵματι χειῖρας
τέγγεν, ἐπιτιμήγουσα δέρην· αὐτίς δὲ καὶ ἄλλοις
μείλισσεν χύτλοισι Καθάρσιον ἀγκαλέουσα
Ζῆνα Παλαμναίων, Τιμήορον ἰκεσιάωνι.
Καὶ τὰ μὲν ἀθρόα πάντα δόμων ἐκ λύματ' ἔνεικαν 710
νηιάδες πρόπολοι, ταί οἱ πόρσυνον ἕκαστα·
ἢ δ' εἴσω πελανοῦς μείλικτρά τε νηφαλίησιν
καῖεν ἐπ' εὐχολῆσι παρέστιος, ὄφρα χόλοιο
σμερδαλέας παύσειεν Ἐρινύας ἠδὲ καὶ αὐτός
εὐμειδής τε πέλοιτο καὶ ἦπιος ἀμφοτέροισιν, 715
εἴτ' οὖν ὀθνεῖω μεμιασμένοι αἵματι χειῖρας
εἴτε καὶ ἐμφύλω προσκηδέες ἀντιόφεν.

Αὐτὰρ ἐπεὶ μάλα πάντα πονήσατο, δὴ τότε ἔπειτα
εἴσεν ἐπὶ ζεστοῖσιν ἀναστήσασα θρόνοισι,
καὶ δ' αὐτὴ πέλας ἴζεν ἐνωπαδῖς. Αἴψα δὲ μύθῳ 720
χρειῶ ναυτιλίην τε διακριδὸν ἐξερέεινεν,
ἢ δ' ὀπόθεν μετὰ γαῖαν ἐὴν καὶ δώματ' ἰόντες
αὐτως ἰδρύθησαν ἐφέστιοι. Ἥ γὰρ ὀνείρων
μνηστῖς ἀεικελίη δῶνεν φρένας ὀρμαίνουσαν·
ἴετο δ' αὖ κούρης ἐμφύλιον ἴδμεναι ὀμφήν 725
αὐτίχ' ὅπως ἐνόησεν ἀπ' οὐδεος ὅσσε βαλοῦσαν.
Πᾶσα γὰρ Ἥελίου γενεὴ ἀρίδηλος ἰδέσθαι
ἦεν, ἐπεὶ βλεφάρων ἀποτηλόθι μαρμαρυγῆσιν
οἶόν τε χρυσέην ἀντώπιον ἴεσαν αἴγλην.
Ἥ δ' ἄρα τῇ τὰ ἕκαστα διειρομένη κατέλεξε, 730
Κολχίδα γῆρυν ἰεῖσα, βαρύφρονος Αἰήταο
κούρη μειλιχίως· ἡμὲν στόλον ἠδὲ κελεύθους
ἠρώων, ὅσα τ' ἀμφὶ θοοῖς ἐμόγησαν ἀέθλοις,
ὥς τε κασιγνήτης πολυκηδέος ἦλιτε βουλαῖς·
ὥς τ' ἀπονόσφιν ἄλυξεν ὑπέρβια δειμάτα πατρός 735
σὺν παισὶ Φρίζιο. Φόνον δ' ἀλέεινεν ἐνισπεῖν
Ἀψύρτου, τὴν δ' οὐτι νόῳ λάθεν· ἀλλὰ καὶ ἔμπης
μυρομένην ἐλέαιρεν, ἔπος δ' ἐπὶ τοῖον ἔειπε·
“Σχετλίη, ἢ ῥα κακὸν καὶ ἀεικέα μῆσαο νόστον.

Ἔλπομαι οὐκ ἐπὶ δὴν σε βαρὺν χόλον Αἰήταο 740
ἐκφυγέειν·τάχα δ' εἴσι καὶ Ἑλλάδος ἤθεα γαίης
ἐκφυγέειν, τάχα δ' εἴσι καὶ Ἑλλάδος ἤθεα γαίης
τεισόμενος φόνον υἱός, ὄτ' ἄσχετα ἔργα τέλεσσας.
Ἄλλ' ἐπεὶ οὖν ἰκέτις καὶ ὁμόγνιος ἔπλευ ἐμεῖο,
ἄλλο μὲν οὔτι κακὸν μητίσομαι ἐνθάδ' ἰούση·
ἔρχεο δ' ἐκ μεγάρων, ζείνω συνοπηδὸς ἐοῦσα 745
ὄν τινα τοῦτον ἄιστον ἀνέυραο πατρὸς ἀνευθεν,
Μηδέ με γουνάσσειαι ἐφέστιος· οὐ γὰρ ἔγωγε
αἰνήσω βουλάς τε σέθεν καὶ ἀεικέα φύζιν.”
Ἦς φάτο· τὴν δ' ἀμέγαρτον ἄχος λάβεν· ἀμφὶ δὲ πέπλον
ὀφθαλμοῖσι βαλοῦσα γόον χέεν, ὄφρα μιν ἤρωε 750
χειρὸς ἐπισχόμενος μεγάρων ἐζῆγε θύραζε
δείματι παλλομένην· λείπον δ' ἀπὸ δόματα Κίρκης.⁹⁹

“Qui trovarono che si stava purificando il capo con le acque del mare:
 a tal punto l’avevano spaventata i sogni notturni.

Le era sembrato che le stanze e tutti i muri della sua casa grondassero 665
 di sangue, mentre un incendio divorava in massa i filtri
 con i quali fino ad allora era solita incantare gli uomini stranieri arrivati là;
 lei stessa aveva spento quella fiamma agitata con il sangue di una vittima uccisa
 raccolto con le sue mani, e il mortale terrore era cessato.

Perciò, al sorgere dell'aurora, dopo essersi alzata, con l'acqua del mare 670
 stava purificando i suoi riccioli e le vesti.

Animali, che non somigliavano nell'insieme del loro corpo né a bestie feroci,
 né a uomini, ma che mescolavano in parti diverse
 membra di provenienza diversa, si muovevano compatti, come pecore
 che escono in massa dalla stalla seguendo il pastore. 675

La terra stessa aveva fatto germogliare dal fango già in precedenza
 esseri simili, messi insieme con membra eterogenee,
 quando essa non era ancora indurita sotto l'influsso dell'aria secca,
 e non aveva ancora assorbito ai raggi del sole che inaridisce

⁹⁹ Per il testo si fa riferimento all’edizione CALZASCIA, 2019.

sufficiente umidità. Il tempo poi aveva prodotto la divisione in specie 680
con incroci. Così quelle creature indefinibili nella loro natura la seguivano,
e uno stupore infinito si impadronì degli eroi. Ma subito ciascuno,
scrutando la figura e gli occhi di Circe,
poteva affermare facilmente che si trattava della sorella di Eeta
Questa, dopo aver cacciato i timori dei sogni notturni, 685
si mosse subito per tornare indietro, e invitava gli eroi a seguirla
con un gesto della mano, meditando inganni.
Ma certo per ordine dell'Esonide la schiera rimase ferma lì,
senza prestare attenzione. L'eroe trasse a sé la ragazza colchica,
ed entrambi seguirono Circe sulla stessa strada, finché non giunsero 690
al suo palazzo. Lei li esortò a sedersi
su splendidi seggi, non riuscendo a spiegarsi il loro arrivo,
ma essi in muto silenzio si slanciarono verso il focolare
e si sedettero là: questa è la norma per i supplici infelici
Medea appoggiava la fronte su entrambe le mani, 695
mentre Giasone pianto per terra la grande spada dotata di elsa
con la quale aveva ucciso il figlio di Eeta. Non alzavano gli occhi
per guardare direttamente Circe negli occhi. Questa riconobbe subito
il loro destino di esuli e la colpa d'omicidio.
Perciò, rispettando la legge di Zeus Protettore dei Supplici 700
che molto si sdegna con gli assassini, e molto li aiuta,
fece il sacrificio con il quale vengono purificati
i supplici colpevoli, quando si avvicinano ad un focolare.
Dapprima, ad espiazione dell'irrimediabile omicidio,
tenne in alto il piccolo di una scrofa, la quale aveva ancora le mammelle 705
gonfie di latte per il ventre che aveva partorito da poco, e bagnò le loro mani
con il sangue di questo, dopo avergli tagliato la gola. Poi con altre
libagioni placò Zeus, invocandolo come Purificatore,
Soccorritore degli Assassini, e come Difensore dei supplici.
E tutti gli avanzi li portarono fuori in massa dalla casa 710
le naiadi ancelle, che preparavano ogni cosa.
Lei intanto all'interno, presso il focolare, bruciava focacce e offerte
accompagnate da preghiere senza versare vino, affinché

potesse distogliere le spaventose Erinni dalla loro ira e lo stesso Zeus
divenisse sorridente e benevolo per entrambi 715
sia che essi avessero macchiato le loro mani col sangue di un estraneo,
sia che, preoccupati, l'avessero supplicata con addosso quello di un congiunto
Ma dopo aver compiuto proprio tutti i riti,
l'invitò ad alzarsi e li fece accomodare su seggi levigati,
e lei stessa si sedette vicino, di fronte a loro. Subito parlò 720
e chiese con precisione la necessità del viaggio
e da dove fossero giunti alla sua terra e alla sua casa
per sedersi al focolare, perché certo il terribile
ricordo dei sogni penetrava nella sua mente quando rifletteva.
Desiderava poi conoscere la parlata nativa della ragazza, 725
non appena la vide alzare lo sguardo da terra.
Tutti i discendenti del Sole erano infatti chiaramente riconoscibili,
perché con i raggi provenienti dai loro occhi gettavano lontano
davanti a loro un bagliore simile a quello dell'oro
Così la figlia del crudele Eeta, parlando in lingua colchica, 730
rispose a Circe che la interrogava su ogni cosa,
e raccontò della spedizione e dei viaggi
degli eroi, quanto essi avessero sofferto per le dure prove,
come lei si fosse resa colpevole per i consigli dell'ansiosa sorella,
e come fosse fuggita lontano dalla superba crudeltà del padre 735
con i figli di Frisso. Evitò di menzionare l'uccisione
di Assirto, che però non rimase nascosta alla mente di Circe. Ma anche così
questa ebbe compassione della ragazza che piangeva, e aggiunse queste parole:
"Infelice, ti sei certo escogitata un viaggio scellerato e vergognoso.
Penso che non sfuggirai a lungo alla grave collera di Eeta: 740
presto arriverà anche alle dimore della terra del Ellade
per vendicare l'uccisione del figlio, perché hai compiuto azioni insopportabili.
Ma dal momento che sei una supplice e mia consanguinea,
io non mediterò altro male per te che sei giunta qui.
Vattene però dalla mia casa , e accompagna questo straniero, 745
chiunque sia questo sconosciuto che hai scelto senza il
permesso di tuo padre.

E non supplicarmi presso il focolare: io infatti non approvo le tue decisioni e la fuga vergognosa."

Così disse, e un dolore immenso si impadronì di Medea, che gettò la veste attorno agli occhi e versava le lacrime del suo pianto, finché l'eroe non le prese la mano conducendola fuori dal palazzo tremante di paura. Poi lasciarono la casa di Circe.¹⁰⁰

L'episodio è plasmato sull'*Odissea* omerica, con cui Apollonio si confronta anche attraverso un lessico scelto e pregnante, ma allo stesso tempo si genera un corto circuito in cui la letteratura arcaica fornisce il modello, ma gli avvenimenti che sceglie di trattare Apollonio precedono cronologicamente i fatti contenuti nelle opere omeriche, quasi a denunciare il paradigma poetico di Apollonio: la letteratura ellenistica non può fare a meno di Omero, ma gode della raffinatezza e dell'erudizione necessaria per affrontare un tempo antecedente all'*Iliade* e all'*Odissea*, colmando le lacune dell'epica arcaica.

Procediamo ora ad osservare più da vicino il testo apolloniano: il nome di Circe¹⁰¹, che appare immediatamente all'inizio della vicenda al verso 662, richiama la sequenza odissiacca sia per la veloce irruzione del personaggio nelle vicende, sia per l'uso di *ἔνθα*¹⁰². Circe nelle *Argonautiche* è evocata in 2.397-421, quando Fineo prevede le tappe del loro viaggio agli Argonauti, in 3.200-203, in cui si fa riferimento al promontorio laziale, Circeo, che sarebbe stato anticamente ritenuto da alcuni l'alloggio di Circe (da notare che nella descrizione del luogo viene inserito l'uso di appendere i cadaveri alle cime degli alberi, piccolo, ma eloquente tributo al ruolo di intermediario tra il mondo dei vivi e quello dei morti della *θεὸς ἀνδρῆσσαν*), in 3.309-313, in cui si parla dello spostamento di Circe da Oriente a Occidente, accompagnata dal padre Elios e che permette ad Apollonio di intervenire a sua volta nel dibattito antico sulla collocazione della terra di Circe¹⁰³, rispetto alla quale però Apollonio rifugge una presa di posizione netta, proponendo un trasferimento della dea che concili le diverse convinzioni¹⁰⁴, e infine in 4.585-591, in cui la trave parlante, collocata sulla nave da Atena, annuncia la necessità

¹⁰⁰ Per la traduzione del passo si fa riferimento a CALZASCIA, 2019.

¹⁰¹ La presenza di Circe all'interno della tradizione mitologica degli Argonauti è discussa: non è attestata nella *Pitica IV* di Pindaro.

¹⁰² *Od.* 10.135.

¹⁰³ A tal proposito si confronti la nota 1.

¹⁰⁴ Esiodo collocava Circe in Occidente, mentre molti hanno situato le coordinate geografiche della Eea odissiacca in Oriente, nonostante vengano fornite poche indicazioni.

di purificarsi presso l'isola di Eea. L'introduzione del personaggio di Circe, dunque, non richiede particolari presentazioni sia per la sua evocazione nel corso del poema, che crea un senso di anticipazione e suspense, sia per il precedente omerico.

Gli Argonauti trovano Circe¹⁰⁵ intenta in un rituale di purificazione a seguito di un sogno premonitore che l'ha turbata (per l'analisi del sogno di Circe si rimanda al paragrafo 2.3): i rituali di purificazione in cui era usata l'acqua di mare erano piuttosto diffusi e, come vedremo meglio nelle pagine che seguiranno, la pratica depuratoria apparteneva all'ambito letterario della tragedia ed è attestata nelle opere di Eschilo e di Euripide; la scena si conclude con una ulteriore reminiscenza omerica, *πλοκάμους* al verso 671 che rimanda al *ἔϋπλοκάμους* di *Od.* 10.136.

Nei versi che seguono¹⁰⁶ viene illustrata, con una modulazione metrica più moderna e che procede attraverso un ritmo tendenzialmente spondaico¹⁰⁷, un'ambientazione preistorica abitata da creature arcane non ancora pienamente formate, della cui profonda connessione con la filosofia presocratica, ed in particolare con Empedocle, discuteremo nel capitolo 3.

L'interazione tra Circe e gli Argonauti inizia con il verbo che nell'*Odissea* decreta il saluto definitivo tra Odisseo e la maga, *ἀπέστιχε*, al verso 686¹⁰⁸; la prima connotazione di Circe risente della caratterizzazione omerica in senso doloso e malefico attraverso *δολοφροσύνησιν* al verso 687, analogo alla perifrasi odissiaca *οἰσάμενος δόλον εἶναι*¹⁰⁹, ma anche della tradizione successiva che ritraeva Circe come un'abile cortigiana¹¹⁰: il verbo *καταρρέζω*¹¹¹ infatti, con cui la dea invita gli uomini ad entrare, richiama il campo semantico dell'affetto familiare e si usa in riferimento ad un gesto intimo tra madre e figlio o tra marito e moglie¹¹² e dunque è stato ritenuto indizio di un intento seduttivo da parte della dea; eccetto però una confidenza tale nell'accogliere i nuovi arrivati, la Circe delle *Argonautiche* non presenta qualità

¹⁰⁵ Viene utilizzato il verbo *εὔρω* che troviamo anche in *Od.* 10.210.

¹⁰⁶ *Arg.* 3.672-682.

¹⁰⁷ Si veda HUNTER, 2015, p. 174.

¹⁰⁸ *Od.* 12.143.

¹⁰⁹ *Od.* 10.232.

¹¹⁰ Si veda il cap. 1 paragrafo 1.4.

¹¹¹ *Καταρρέζασα* in *Arg.* 4.687.

¹¹² Si veda PLANTINGA, 2007, p. 547.

erotiche spiccate, quasi come se Apollonio non volesse violare l'esclusività del rapporto tra Odisseo e Circe¹¹³⁻¹¹⁴.

Circe li invita ad entrare¹¹⁵, ma Giasone e Medea, unici ad essere giunti al suo cospetto, assumono immediatamente l'atteggiamento di supplici, preferendo l'oscurità della cenere del focolare all'oro dei seggi della reggia, consapevoli di dover assumere un atteggiamento dimesso a causa del delitto commesso. La scena presenta delle analogie sia con *Od.* 7.153-154¹¹⁶ sia con le *Eumenidi* di Eschilo¹¹⁷; il dettaglio della spada ricorda lo scontro tra Odisseo e Circe, in cui la spada aveva simboleggiato l'*auctoritas* del re di Itaca¹¹⁸, mentre in questo caso non esercita alcun potere virile dal momento che giace inerme nell'attesa di essere purificata.

La scena della purificazione ha un sapore tragico: l'immagine di "Zeus Protettore dei Supplici" al verso 700 è riscontrabile nella tragedia¹¹⁹ e nelle *Eumenidi* di Eschilo vediamo l'uso di un maiale per il sacrificio¹²⁰; da notare che nell'invocazione a Zeus Circe utilizza l'appellativo onorifico di "Purificatore", "Soccorritore degli Assassini", e di "Difensore dei Supplici"¹²¹, ma non di "Protettore degli ospiti" dal momento che, come vedremo alla fine dell'episodio, ai due stranieri non verrà concessa alcuna ospitalità.

Alla purificazione non segue un momento di convivialità sancito dalla condivisione del pasto¹²², poiché Circe dispone gli ospiti di fronte a sé¹²³ e si informa in modo preciso¹²⁴ sulla

¹¹³ Si veda HUNTER, 2015.

¹¹⁴ È inoltre da notare come i compagni di Giasone non reagiscano alle lusinghe di Circe, ma rimangono saldi accanto al loro comandante; la dinamica tra Giasone ed i suoi uomini si articola in modo più coeso e collaborativo rispetto al caso di Odisseo, come nota CALZASCIA, 2019.

¹¹⁵ I versi *Arg.* 4.691-692 richiamano *Od.* 10.233.

¹¹⁶ Odisseo si siede nella cenere, in silenzio, ma in quel caso non gli era stato offerto in precedenza un posto al tavolo dei Feaci.

¹¹⁷ *Eum.* 40-43 Oreste appare in posizione di supplente presso l'*omphalos* del santuario di Apollo a Delfi, portando con sé la spada gocciolante di sangue.

¹¹⁸ Si veda paragrafo 1.1 p. 4.

¹¹⁹ Un esempio si trova in *Eum.* 717-718.

¹²⁰ *Eum.* 283.

¹²¹ *Arg.* 4.708-709.

¹²² Per ricordare l'importanza dei pasti all'interno della tradizione epica si può vedere *Od.* 10.383-387, in cui Odisseo si rifiuta di mangiare fintanto che i suoi compagni sono ancora nella forma di maiali, e *Arg.* 3.377-380, in cui Eete dice di non poter nuocere agli Argonauti perché hanno pranzato presso di lui.

¹²³ *Arg.* 4.710 richiama *Od.* 10.365-366; 12.34.

¹²⁴ Il *διακριδὸν* in *Arg.* 4.721 ricalca *ἕκαστα* di *Od.* 10.14; 12.34.

motivazione del loro arrivo. Tale disposizione frontale non è comune dal momento che gli ospiti venivano generalmente disposti accanto¹²⁵, ma in questo caso è possibile supporre l'influenza del passo omerico del riconoscimento di Odisseo da parte di Penelope nel XXIII libro¹²⁶: Circe non comprende immediatamente chi sia Medea¹²⁷ e si pone di fronte¹²⁸ alla donna per poterla osservare, alla stregua di Penelope in presenza del mendicante che sostiene di essere suo marito; la lucentezza dello sguardo dell'ospite, tratto estetico peculiare della famiglia del Sole, di cui la stessa Circe¹²⁹ fa parte¹³⁰, la faciliterà a capire il rapporto di familiarità con Medea. Nel connotare i rapporti personali tra i personaggi, in modo che gli assassini si confrontino con un membro della famiglia della vittima, Apollonio si richiama all'ultimo canto iliadico, in cui Priamo chiede ad Achille la restituzione del corpo di Ettore¹³¹. Non appena Circe comprende la parentela che la unisce all'esule, desidera che si esprima nella sua lingua natia, ovvero quella colchida, per confermare¹³² il suo sospetto: il dettaglio, oltre a evidenziare l'intento etnografico¹³³ di Apollonio Rodio che distingue tra ciò che è greco e ciò che non è greco, crea una dinamica dialogica che prevede l'esclusione di Giasone, il quale, incapace di intendere le parole delle donne, non potrà avere una parte attiva nella discussione. Il cerchio dei personaggi si stringe progressivamente e pian piano vengono esclusi i compagni di Argo ed il principe della Tessaglia, finché non rimane il femminile, la magia, la stirpe del Sole, che si incontra e si interfaccia, mentre Giasone è confinato nel ruolo che è solita ricoprire Medea, ovvero quello di straniero.

La risposta di Medea è articolata in modo indiretto, con una insistenza su ὄς che simula i discorsi indiretti omerici, e si configura un resoconto sintetico dei fatti degli Argonauti, ma in

¹²⁵ Per l'analisi dei motivi di ospitalità e retorica all'interno del passo si rimanda a PLANTINGA, 2007.

¹²⁶ *Od.* 23.89-90, in cui Penelope si dispone di fronte ad Odisseo per poterlo guardare in faccia.

¹²⁷ La Circe apolloniana non dispone delle medesime abilità profetiche dell'omonima omerica.

¹²⁸ ἐνωπαδῖς, *Arg.* 4.720, è ripreso da un *hapax legomenon* del XXIII libro dell'*Odissea*, ἐνωπαδίως, *Od.* 23.94.

L'analogia terminologica conferma la presenza del modello omerico.

¹²⁹ Circe era figlia di Elios e di Perseide, si confronti *Arg.* 4.591.

¹³⁰ In *Arg.* 4.682-684 gli Argonauti riconoscono Circe proprio a partire dallo sguardo.

¹³¹ *Il.* 24.476 sgg.

¹³² ἴδμεναι al verso 725 conferma l'ipotesi che Circe non abbia immediatamente riconosciuto la nipote, come evidenzia PLANTINGA, 2007, pp. 550-551.

¹³³ È curioso che la questione della lingua non venga sollevata quando gli Argonauti si trovano presso la reggia di Eeta in Colchide.

essa si intravede l'intento di giustificare¹³⁴ le sue azioni contro la famiglia: si evidenzia la colpevolezza della sorella e la crudeltà del padre¹³⁵, ma si tace sia sulle speranze nutrite in un futuro accanto a Giasone¹³⁶ sia, soprattutto, sull'omicidio di Apsirto. Circe però intuisce la gravità di quanto è accaduto, anche grazie al sogno premonitore: la centralità della risposta di Circe è evidenziata dall'uso del discorso diretto, che si oppone all'obliquità delle parole di Medea.

Medea e Circe hanno in realtà numerosi aspetti in comune: *δόλος* e *θέλξις* sono sostantivi ricchi di significato che ben si adattano ad entrambi i personaggi¹³⁷, ma è l'abilità di *μητίω*¹³⁸ di Medea che la Circe apolloniana sembra rinnegare. La Circe dell'*Odissea* è inevitabilmente connessa ad il campo semantico dell'inganno e si mostra capace di operare in piena autonomia, anche a scapito degli altri: *nelle Argonautiche* però, pur commossa¹³⁹, rinnega con severità le gesta compiute da Medea e, al verso 744, afferma che, pur potendo compiere dei malefici a suo danno, sceglie volontariamente di non farlo, quasi a distaccarsi da Medea e da ciò che è stata capace di compiere¹⁴⁰, anche attraverso l'uso del medesimo verbo *μητίω*. La Circe odissiaca è stata superata in ambiguità e crudeltà dalla Medea ellenistica, al punto che Medea viene cacciata dal luogo che nell'*Odissea* era stato il centro vitale di un potere femminile privo di scrupoli.

¹³⁴ Il tentativo di addolcire la zia è sottolineato anche dall'avverbio *μειλιχίως* al verso 732 che non è reso nella traduzione della Calzascia, ma che ha il significato di "soavemente", "cordialmente" e indica dunque il tentativo di Medea di dipingere in modo favorevole gli Argonauti.

¹³⁵ È discussa la connotazione negativa del personaggio di Eeta al verso 735 dal momento che, anche se tale inserimento rispecchiasse la percezione soggettiva di Medea, parrebbe fuori luogo all'interno di una *captatio benevolentiae* rivolta alla sorella di costui, come osserva PLANTINGA, 2007, p. 558.

¹³⁶ Il dettaglio dell'omissione delle speranze amorose ricorda l'atteggiamento di Nausicaa nei confronti del padre in *Od.* 6.66-67.

¹³⁷ Il verbo *θέλω* lo ritroviamo nell'*Odissea* in riferimento a Circe (vedi paragrafo 1.1), mentre nelle *Argonautiche* si attesta il verbo e la sua radice semantica, in riferimento a Medea (*Arg.* 4.147; 150; 1665 se si considera la lezione tramandata dal codice S. Laurentianus, Gr. 32. 16 e G. Aug. 10.2, 4°, mentre i codici L 32. 9, A 120 (B 26 sup.), P. Gr. 2727 e E. Σiii, riportano la lezione *μέλλε*, per i riferimenti filologici si confronti FRÄNKEL, 1961) e a Circe (4.667); per quanto riguarda la vicinanza del personaggio di Circe all'aspetto del *δόλος*, nelle *Argonautiche* è evidenziata all'inizio del passo (*Arg.* 4.687), mentre per Medea possiamo osservare come la natura ricca di inganni della donna venga chiarificata in *Arg.* 3.720; 781; 4.7; 421.

¹³⁸ Si confronti *Arg.* 4.412.

¹³⁹ Il verso *Arg.* 4.738 richiama *Od.* 10.399.

¹⁴⁰ Si veda HOLMBERG, 1998, pp. 154-155.

Il fatto che Circe appelli Giasone come un *ἄστος* (sconosciuto) al verso 746, nonostante sia difficile pensare che Medea non lo abbia menzionato in nessun punto del suo discorso, ne denuncia il disprezzo: Giasone non assume alcuna rilevanza nella scena, mentre Medea, colpevole di aver tradito la famiglia, si fa carico di una colpa, dalla quale, nonostante il dolore, non può essere purificata.

2.3 Il sogno di Circe

L'arte dell'onirocritica era piuttosto diffusa in età ellenistica e pare che lo stesso Apollonio Rodio avesse una certa competenza sulla teoria sui sogni¹⁴¹: rispetto all'epica omerica, in cui di sovente vengono descritti sogni che assumono un ruolo chiave all'interno della narrazione¹⁴², nella poesia ellenistica vediamo che i sogni non si svolgono al di fuori del soggetto, ma prendono origine dalla psiche del dormiente. Nell'epica arcaica, infatti, il sogno ha le sembianze di un *εἶδωλον*, una figura impalpabile che può prendere la forma di un dio inviato dall'Olimpo per comunicare un messaggio o di un altro soggetto, spesso legato da un vincolo di affettiva con il dormiente. A partire dal lavoro di Aristotele sui sogni¹⁴³ i poeti iniziano a pensare all'attività onirica come un prodotto dell'interiorità dell'uomo che può assumere conformazioni simboliche ed enigmatiche¹⁴⁴, ma non prive di un valore profetico (come vedremo più avanti). In particolare, possiamo notare l'influenza del pensiero stoico su Apollonio, in cui si afferma che la verità insita nei sogni è dovuta alla capacità dell'anima di connettersi durante al sonno al *λόγος* divino¹⁴⁵.

Il sogno di Circe nel quarto libro delle Argonautiche è evidente nel presentare un modalità onirica che si addice alla contemporaneità di Apollonio piuttosto che al modello arcaico e che ricalca altre descrizioni poetiche di sogni interne alle *Argonautiche*¹⁴⁶, ma anche aspetti

¹⁴¹ A tal proposito si consulti GIANGRANDE, 2000.

¹⁴² Possiamo citare alcuni esempi, tra cui il sogno di Agamennone in *Il.* 2.8-22, quello di Achille in *Il.* 23.59-107, quello di Nausica in *Od.* 6.20-4.

¹⁴³ Arist. *Div.Somn., Somn.Vig., Insomn.*

¹⁴⁴ Per una esaustiva trattazione del sogno in antica Grecia si rimanda a GUIDORIZZI, 1988.

¹⁴⁵ Si veda GIANGRANDE, 2000.

¹⁴⁶ In *Arg.* 3.616-632 si descrive un sogno di Medea in cui la fanciulla vede Giasone affrontare la sfida per ottenere in cambio da Eeta la sua mano e non il vello, poi si immagina di lottare lei stessa contro i tori e sconfiggerli ed infine scegliere di andarsene con lo straniero invece che rimanere con la famiglia, scatenando il dolore dei

dell'opera di Mosco: nell'epillio *Europa* e nel carme *Megara*¹⁴⁷ sono contenuti due sogni di personaggi femminili che mettono in risalto sia il coinvolgimento emotivo del dormiente sia il simbolismo dei sogni assieme a suoi significati profetici¹⁴⁸.

Guardiamo ora al sogno di Circe, ricollegandoci, quando possibile, al fondamentale testo di *Onirocritica* di Artemidoro di Daldis¹⁴⁹ che, pur essendo di tre secoli posteriore, rappresenta un deposito secolare di sapienza onirica e racchiude in sé una vasta raccolta di sogni comuni nella antichità greca.

Circe appare estremamente turbata dal sogno: in esso ha visto le mura della casa grondare di sangue e un fuoco gigantesco lambire i suoi *φάρμακα*. Il sangue che gronda dalle pareti indicherebbe l'uccisione di Apsirto che, per quanto non venga mai direttamente menzionata, incombe sulla vicenda; nella raccolta Daldiana è infausto sognare sangue che scorre per chi cerca di nascondersi perché verrà scoperto¹⁵⁰. Per quanto sia controproducente forzare connessioni tra testi cronologicamente lontani, è interessante notare che per Artemidoro l'abbondanza di sangue che scorre rimandi ad un futuro funesto ed al verbo *λανθάνω*: Medea e Giasone nella loro fuga dalla Colchide tenteranno di nascondere l'omicidio di Apsirto, che però verrà inteso da Circe, la quale non ospiterà (e dunque non nasconderà) i due. È doveroso aggiungere che, nel caso in analisi, è Circe a sognare il flusso di sangue e non i due fuggiaschi. Alcuni hanno visto nella distruzione dei *φάρμακα* di Circe un indizio del fallimento della dea, la quale aveva tentato di invitare gli Argonauti in casa con intento nocivo¹⁵¹, ma senza successo; sembra però improbabile che un avvenimento che nell'episodio assume una scarsa rilevanza

genitori. Il sogno anticipa, anche se in modo inesatto, quello che accadrà: Giasone deciderà di portare con sé Medea, Medea fornirà l'aiuto indispensabile per sconfiggere i tori e alla fine sceglierà di andarsene con lo straniero a costo di uccidere il fratello Apsirto. La non attinenza del sogno rispetto agli avvenimenti futuri sarebbe dovuta all'alterazione emotiva di Medea prima di andare a dormire: secondo le teorie stoiche riportate in GIANGRANDE, 2000, un'anima turbata, e dunque non "pura", non può produrre una corretta connessione con il *λόγος* divino e dunque altera la veridicità dei sogni. Sulla questione si veda anche REPICI, 1991, pp. 177-179.

¹⁴⁷ La descrizione dei sogni in Mosco è un ulteriore esempio di come le conoscenze ellenistiche nel campo dell'onirocritica venissero puntualmente applicate ai sogni letterari: Alcmene sogna Eracle, mezzo nudo, nell'atto di scavare una fossa, da cui improvvisamente esce un fuoco e negli *Onirocritica* di Artemidoro di Daldis si considera di cattivo auspicio sia la presenza del fuoco (su cui ritorneremo) sia l'elemento della nudità, a meno che non si tratti di poveri o di schiavi (*Oneir.* 2.3.86-87.)

¹⁴⁸ Si confronti KARAMITSOU, 2019.

¹⁴⁹ Per una panoramica sul testo vedi l'introduzione di Guidorizzi in GUIDORIZZI, GIARDINO, 2006.

¹⁵⁰ *Oneir.* 1.33.13-15.

¹⁵¹ *Arg.* 4.686-687, il cui commento si trova nel paragrafo 2.2.

sia al centro del simbolismo del sogno. Si è più propensi a pensare che l'incendio simboleggi la contaminazione che è sul punto di abbattersi sulla dimora di Circe a causa dei due assassini, contaminazione che potrebbe portare al disastro della stessa Circe nel caso in cui la casa non sia opportunamente purificata: nel sogno, infatti, Circe utilizza il sangue di una vittima sacrificale per spegnere le fiamme. Artemidoro afferma in *Oneir.* 2.10 che la casa che viene distrutta da un incendio è presagio di morte¹⁵² ed elenca a quali parti della casa corrispondano nello specifico i membri della famiglia; il fatto che nel sogno di Circe siano intaccati proprio i *φάρμακα*, espressione più profonda della sua natura ambivalente, può essere interpretato come una minaccia diretta ai poteri della donna.

Il sogno, dunque, pur avendo perduto la fisionomia antica di Hermes o di altre divinità annunciatrici, conserva un forte valore profetico: Circe, inoltre, in qualità di maga, non ha difficoltà a decifrare il messaggio onirico e, nonostante lo sgomento, compie i gesti rituali per allontanare la sciagura dalla casa.

Alla luce di quanto evidenziato potremmo chiederci quali siano gli aspetti che caratterizzano la Circe delle *Argonautiche* e che si distaccano dall'emerito modello omerico: il potere ctonio, l'aurea di reverenza ancestrale che richiama l'iconografia della *Πότνια Θηρῶν* ha lasciato il posto ad un ritratto borghese¹⁵³ in cui la configurazione magica della dea¹⁵⁴ è accennata, ma mai esplicitamente descritta. In particolare, manca completamente l'elemento della metamorfosi¹⁵⁵, intimamente connesso ai culti matriarcali delle divinità neolitiche, in cui la donna era celebrata in quanto capace di trasformare il suo corpo attraverso il flusso mestruale e la gravidanza. Tale radice antropologica, che si rispecchia nelle abilità metamorfiche della Circe omerica, non è presente in Apollonio Rodio, che nella sua versione di Circe sembra manifestare un ennesimo tributo a Omero, ma allo stesso tempo canalizzare su Medea l'aura di

¹⁵² Mentre una casa che brucia senza essere distrutta è un presagio favorevole sia per i poveri che per i ricchi.

¹⁵³ È una tendenza diffusa nelle *Argonautiche* il ritrarre le divinità con aspetti di maggiore umanità: un caso chiave sono i versi 3.43-145 in cui si descrive l'arrivo di Era e Atena alla dimora di Cipride per convincerla ad aiutarle nel loro piano di far innamorare Medea di Giasone; il passo si configura come un quadretto borghese in cui Afrodite assume l'aspetto di una madre esausta a causa di un figlio caparcioso che non vuole obbedire al genitore e che può essere convinto solo dopo la promessa di lauti doni.

¹⁵⁴ È interessante notare che nel passo Circe non viene mai esplicitamente chiamata "dea".

¹⁵⁵ Si veda SCHMIDT, 1995.

magia¹⁵⁶ e pericolosità femminile; tra la letteratura arcaica e l'età ellenistica è avvenuto un passaggio del testimone in senso metaletterario che ha conferito a Medea lo statuto di strega esemplare.

Anche se la Circe di Apollonio Rodio non si configura come un una guida rituale connessa al mondo dei morti, come nell'*Odissea*¹⁵⁷, il ruolo di purificatrice presenta delle analogie per le funzioni di intermediario tra il mondo divino e quello umano e per la necessità di tale passaggio rituale per poter proseguire il viaggio.

Infine, possiamo vedere nella Circe di Apollonio Rodio una figura intellettualizzata, a cui non vengono accostate immagini di animali insolitamente ammansiti, bensì creature dai corpi confusi che rimandano ad un tempo ancestrale. Rimane da domandarsi quale declinazione filosofica-scientifica racchiude tale immaginario e in che modo si connetta alla strega archetipica della letteratura greca.

¹⁵⁶ Di nuovo si consulti SCHMIDT, 2006 per quanto riguarda l'osservazione sulla magia di Medea e sulla sua configurazione medico-erboristica.

¹⁵⁷ Al riguardo si veda il paragrafo 2.2 p. 22.

CAPITOLO 3. Circe e la filosofia empedoclea

3.1. Influenze filosofiche nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio

Nel secondo capitolo abbiamo parlato della ricchezza di connessioni che il testo di Apollonio Rodio intreccia con Omero, con cui l'autore ellenistico si confronta e di cui vengono riformulati temi e modalità espressive in conformità con i precetti dell'ambiente ellenistico. La spiccata intertestualità di Apollonio Rodio si applica anche ad altri autori ed altri ambiti culturali, in particolare vengono canalizzati all'interno dell'opera alcuni dibattiti filosofici contemporanei e di conseguenza problematizzati¹⁵⁸. Al paragrafo 2.3 abbiamo evidenziato le competenze di Apollonio Rodio nell'ambito dell'onirocritica e la sua vicinanza alla scuola di pensiero stoica; l'obiettivo delle pagine che seguono è mostrare la ripresa della filosofia presocratica da parte di Apollonio Rodio ed in particolare il materiale filosofico e lessicale di Empedocle¹⁵⁹ nelle *Argonautiche*.

La diffusione delle idee presocratiche nell'ambiente ellenistico è attestata in numerose opere, anche se non risulta chiaro in quale sezione dei *pinakes*¹⁶⁰ Callimaco collocasse l'opera di Empedocle o di Parmenide: se fossero annoverati tra i testi poetici, in quanto esametrici, o tra le dissertazioni filosofiche. Aristotele nella *Poetica*¹⁶¹ riteneva il contenuto più importante della

¹⁵⁸ Un caso chiave è la visione del fato, che risente sia dalla discussione stoica sul determinismo della vita umana, sia della impostazione tragica, che prevedeva una coesistenza tra un destino inevitabile e l'arbitrarietà della azione umana; si discute della colpevolezza di Medea (su cui ritorneremo), la cui complessità serve ad Apollonio per mostrare l'inadeguatezza degli strumenti filosofici nel momento in cui si prendono in esame i casi più difficili della letteratura.

Altri argomenti filosofici all'interno dell'opera sono la definizione della figura di Zeus, che risente della riflessione stoica sul *πνεῦμα* vitale, il soffio divino che è principio razionale del mondo e detentore della giustizia, mentre l'anti-eroismo di Giasone potrebbe richiamare la tendenza alla riflessione della scuola stoica, o un atteggiamento di "sospensione del giudizio" di matrice scettica. Sull'argomento si veda OJENNUS, 2018.

¹⁵⁹ Empedocle di Agrigento, vissuto nel V secolo avanti Cristo, aveva formulato una filosofia che poneva quattro elementi irriducibili (fuoco, aria, acqua, terra) a base dell'intera cosmogonia e dalla cui aggregazione o disgregazione, a causa della forza dell'Amore e della Contesa, si sarebbe originata la totalità degli enti.

¹⁶⁰ In PFEIFFER, 1973, p. 215 si chiarisce che sono attestate tre sezioni dalle citazioni letterari (*ῥητορικά, νόμοι, παντοδαπά συγγράμματα*), ma si suppone che esistessero almeno altre sette ripartizioni in cui si annoveravano testi comici, epici, lirici, tragici, filosofici, storici, medici.

¹⁶¹ Arist. *Po.* 1447b.

forma, ma allo stesso tempo non considerava che potessero essere ritenuti poeti coloro che si occupavano dell'indagine della natura.

Ad ogni modo, l'entourage alessandrino considera la poesia come una *τέχνη* in cui è possibile svolgere una indagine del vero alla stregua della filosofia e dunque la rigida dicotomia propugnata da Platone tra poesia e filosofia non è sostenibile, ma anzi i due piani si contaminano in un gioco erudito che è espressione del *ποιητής και αμα κριτικός*¹⁶².

3.2 Indagine sulla presenza di Empedocle in *Arg.* 4.672-682

Nell'*Odissea* la prima traccia della presenza divina di Circe si manifesta attraverso la comparsa, attorno alla sua residenza, di lupi e leoni nell'atteggiamento di cani ammaestrati¹⁶³; lo sbarco degli Argonauti sulla riva di Eea mostra una fauna locale dall'aspetto estremamente più eccentrico ed incredibile: creature di natura indistinguibile, né uomini né animali, le cui parti sono il risultato di una accozzaglia miscelanea di specie diverse. Da dove prendono origine tali esseri ibridi e come mai vengono collocati all'inizio del passo in analisi?

La tradizione iconografica inerente a Circe testimonia in più casi un tipo di rappresentazione "mista" delle vittime della dea, con la parte superiore di animale mentre quella inferiore che conserva le fattezze umane¹⁶⁴: tale scelta figurativa può essere spiegata dalla volontà di rappresentare l'attimo metamorfico e dunque l'eterogeneità del corpo significherebbe il passaggio da uno stadio umano ad uno animale a causa dei *φάρμακα* di Circe¹⁶⁵. Vi sono però attestazioni del mito di Circe che connettono la dea ad un potere metamorfico capace di far assumere forme ibride alle sue vittime: un caso esemplare è la trasformazione di Scilla in un mostro a sei teste di cane e con code di serpente o di delfino¹⁶⁶.

Tali spiegazioni non soddisfano pienamente i nostri interrogativi, soprattutto se si prosegue nella lettura dei versi 676-682, in cui si parla di una condizione climatica antica e di una "teoria

¹⁶² Espressione usata da Strabone (14.19.) in riferimento a Fileta, illustre cittadino di Cos.

¹⁶³ Vedi paragrafo 1.1.

¹⁶⁴ ...

¹⁶⁵ Si veda BETTINI, FRANCO, 2010, p. 212.

¹⁶⁶ Hyg. *Fab.* 199; Verg. *Aen.* 3.675-694.

evolutiva” che connette prontamente il testo a due opere, ovvero il *Περὶ Φύσεως* e *Καθαρμοὶ* di Empedocle¹⁶⁷.

La presenza dei presocratici è attestata all’interno delle *Argonautiche* in modo diffuso¹⁶⁸ (con una particolare insistenza nel libro quarto), ma, al fine di costruire un discorso organico sull’utilizzo del filosofo di Akragas, soffermiamoci prima su un altro momento del viaggio degli Argonauti, nel primo libro, ai versi 496-502 quando Orfeo produce un canto armonioso che riappacifici i compagni di Giasone, Ida e Idmone, adirati:

*Ἦειδεν δ’ ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
τὸ πρὶν ἔρ’ ἀλλήλοισι μῆ συναρηρότα μορφῆ,
νεῖκος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·
ἠδ’ ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
ἄστρα, σεληναίης τε καὶ ἡλίοιο κέλευθοι· 500
οὐρεά θ’ ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες*

“Cantava come la terra, il cielo e il mare
all’inizio connessi gli uni agli altri in un'unica forma,
per una rovinosa contesa si siano separati, ciascuno per suo conto;
e come sempre un termine fisso nell’etere abbiano,
le stelle, le vie della luna e del sole; 500
e come si siano innalzati i monti, e come siano nati i fiumi risonanti¹⁶⁹.”

Il canto di Orfeo si apre con l’immagine cosmologica di terra, mare e cielo compattati assieme che vengono separati a causa di *νεῖκος*: l’unione serrata tra gli elementi¹⁷⁰ è espressa attraverso il verbo *συναρηρότα*, da *ἀραρίσκω* che viene usato in 31 B 35 e 96¹⁷¹ in riferimento all’azione aggregante della *φιλότης*, mentre il verbo *ἀνατέλλω*, che viene usato al verso 501 per descrivere

¹⁶⁷ Nonostante non si sia raggiunto un parere unanime sulla questione, si può stimare che l’opera di Empedocle fosse composta dai tre libri del *Περὶ Φύσεως* e dai due libri dei *Καθαρμοὶ* per un totale di 5000 versi. Per il testo greco di Empedocle si fa riferimento all’edizione critica di Diels-Kranz in LAMI, 1991.

¹⁶⁸ Per una panoramica completa ed esaustiva dei rimandi a Empedocle, Parmenide e Senofane nelle *Argonautiche* si veda la tesi di MARSHALL, 2017.

¹⁶⁹ Per testo e traduzione si fa riferimento all’edizione CALZASCIA, 2019.

¹⁷⁰ *Arg.* 4.496 richiama 31 B 22.

¹⁷¹ Per le occorrenze empedoclee si consulti anche KYRIAKOU, 1994.

lo spuntare dei monti è analogo ai frammenti 31 B 61 e 62 in cui *ἐξανατέλλω* esprime il processo di formazione delle creature. I rimandi testuali, dunque, segnalano la presenza di una fonte empedoclea, ma è soprattutto il contenuto, ed in particolare l'individuazione di una forza disgregante dal nome *νείκος*, a rimandare alla teoria delle due forze, dell'Amore e della Contesa¹⁷², di Empedocle. Proseguendo nella lettura ai versi 499 e 500 si nota che il canto attribuisce agli astri, al sole e alla luna un'inalterabilità e fissità che non è frutto del pensiero di Empedocle: in 31 B 38, 41, 48 si parla dei movimenti celesti, ma non si specifica la loro natura immutabile, poiché per Empedocle tutti gli enti sono sottoposti alla oscillazione tra la Contesa e l'Amore. Per comprendere tale variazione dal modello, è necessario considerare la riformulazione della teoria empedoclea contenuta nel *De Caelo* di Aristotele¹⁷³ in cui si dice che è la disposizione degli elementi a cambiare, mentre il cielo, il *κόσμος* è ontologicamente immutabile e con lui i movimenti delle orbite dei pianeti.

Questa breve digressione serve ad inquadrare in modo più preciso l'uso di Empedocle all'interno dell'opera: Apollonio, scegliendo una interpretazione cosmologica più vicina al pensiero di Aristotele, attribuisce alla condizione di *νείκος* un principio di ordine, ovvero la stabilità della struttura di *οὐρανός* anche sotto l'azione disgregante della Contesa. Nel corso dell'opera vediamo infatti che la *φιλότης* si manifesta invece come una forza capace di frantumare le certezze e l'ordinamento prestabilito¹⁷⁴: l'amore è capace di trasformare Medea in un'assassina¹⁷⁵.

Definiti alcuni presupposti per lo studio di Empedocle in Apollonio Rodio, ripercorriamo dunque i primi versi del passo di Circe nelle *Argonautiche*¹⁷⁶: la scena è preceduta dalla descrizione dell'iter della purificazione¹⁷⁷ in cui si fa uso di un animale vivo di cui viene sparso il sangue; la scena può essere ricollegata al lavoro di Empedocle *Sulle purificazioni* da cui però apprendiamo che il filosofo deprecava con fermezza l'uccisione degli animali per le pratiche sacrali¹⁷⁸. Il precetto di vegetarianesimo è dunque incompatibile con la pratica di Circe, ma tale

¹⁷² Si consulti 31 B 17.19 (*Νείκος* giustapposto a *οὐλόμενον*, che ricorda *Arg.* 1.498), 30.1, 35.3, 35.9, 36.1, 115.4, 115.14, 109.33 per le attestazioni del sostantivo *νείκος* in Empedocle.

¹⁷³ Arist. *Cael.* 280a.

¹⁷⁴ Si veda CANEVA, 2010.

¹⁷⁵ Una simile interpretazione è contenuta in KYRIAKOU, 1994, p. 315.

¹⁷⁶ Per testo e traduzione si consulti il paragrafo 2.2 pp. 17-19-20.

¹⁷⁷ *Arg.* 4.662-671, il cui commento si trova al paragrafo 2.2.

¹⁷⁸ In 31 B 136, 137 si paragona l'uccisione degli animali al cannibalismo o all'azione sacrilega di un padre che uccide i figli, mentre in 31 B 128 si sostiene che sia sacrilego offrire alle divinità la carne di animali uccisi.

incongruenza testimonia una presenza di Empedocle nelle *Argonautiche* che non è dogmatica e totalizzante; Apollonio recupera suggestioni filosofiche e lessico presocratici senza necessariamente condividere l'intera dottrina.

La descrizione degli animali¹⁷⁹ dell'isola di Circe colpisce per l'aspetto composito delle loro membra, le quali sembrano provenire da specie animali diverse; di seguito¹⁸⁰ si specifica che tali creature sono simili a quelle che popolavano il mondo agli albori della storia, quando la terra si trovava in uno stadio preistorico, non ancora indurita dall'effetto del sole. La divisione in specie distinte ed omogenee, si dice ai versi 680-681, sarebbe poi avvenuta con il tempo.

La storia della nascita dei primi organismi sulla terra viene presentata in modo analogo da Empedocle:

31 B 57

*ἦι πολλὰ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὄμων,
ὄμματά τ' οἴ(α) ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων*

“Alla terra molte tempie germogliarono senza collo,
e braccia nude vagavano delle spalle orbate,
e solitari vagolavano gli occhi mendicando una fronte.”¹⁸¹

31 B 59

*αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μείζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὄπη συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο*

“ma poi che vie più erano in mischia nume con nume,
ricadevano insieme queste membra, siccome ad ognuna accadeva di scontrarsi

¹⁷⁹ Il testo paragona il muoversi delle creature ad un gregge di pecore; la similitudine ricalca probabilmente la descrizione dei leoni e dei lupi fuori dalla reggia di Circe nell'Odissea, in cui si dice che si mostravano insolitamente mansueti per la loro specie, si veda il paragrafo 1.1 p. 2. Qui le forme vive che pullulano la terra non sembrano animali, ma si comportano come tali.

¹⁸⁰ *Arg.* 4.676-681.

¹⁸¹ Traduzione a cura di LAMI, 1991.

ed altre oltre a questa, molte, continuamente vennero fuori.”

31 B 60

εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα

“dal passo barcollante con indistinte mani.”

31 B 61

*πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωιρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῇ δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις.*

“Nascere con volti duplici, e duplici busti essere molti,
di bovina stirpe con umane facce, altri all'incontro spuntare
di natura umana con bovini capi, esseri misti qui con maschi,
là di natura muliebre, di ombrosi grembi corredati.”

31 B 62

[..] οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,[...]

“forme da terra di natura integrale spuntarono dapprima,”

La “genesì” empedoclea prevede una fase iniziale in cui si originano dalla terra pezzi di corpi smembrati dall'azione della Contesa, una seconda fase in cui, al dissiparsi della forza disgregante¹⁸², le parti iniziano a vagare ed a scontrarsi con altri frammenti, componendo figure dall'aspetto indefinibile e infine una terza fase che prevede un processo di selezione in cui si inizia a formare un essere organico. Ad una analisi più rigorosa però si nota come la teoria empedoclea sul movimento bipolare dell'universo preveda una azione costante e inesorabile dell'Amore, che si oppone allo sconquasso del potere divisivo di Contesa: nell'attimo in cui

¹⁸² Simp. in Cael. 587.18.

l'Uno iniziale è frammentato dal *νείκος*, immediatamente interviene il processo amalgamante di *φιλία*, dovuto alla naturale propensione degli enti verso l'amore¹⁸³:

31 B 22

*ἄρθμια μὲν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν,
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα πέφυκεν.
ὡς δ' αὐτως ὅσα κρῆσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν,
5 ἀλλήλοισι ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ. [...]*

“Ché tutti questi elementi son congiunti con le parti loro
-il sol brillante, e la terra, e il cielo e il mare-
quante per loro nelle cose mortali per natura son disperse.
Parimenti, quante cose per mescolanza, sono più conformi
hanno l'affetto l'una dell'altra parificate da Afrodite; 5”

Al termine del processo di unificazione Empedocle si immagina la formazione di uno *Σφαῖρος*, uno “Sfero” di perfetta armonia la cui esistenza può essere solo immaginata e non percepita nella realtà contingente¹⁸⁴.

Anche per il caso della zoogonia, non dobbiamo pensare ad un sistema forza- Contesa e forza-Amore inversamente proporzionale, che all'avanzare dell'una determina la diminuzione della presenza dell'altra, ma un impianto graduato in cui l'Amore assume un ruolo di rilevanza per la sua affinità con la materia delle radici.

Ad ogni modo, tale teoria permetteva di spiegare in modo razionale l'esistenza mitologica di personaggi ibridi come minotauri o centauri, che sarebbero il residuo letterario di tale stadio terrestre.

Le evidenti analogie contenutistiche delle *Argonautiche* con i frammenti in questione, su cui ritorneremo, sono accompagnate dalla ripresa di un lessico presocratico che si estende ad altre testimonianze: il verbo *βλαστάνω* in *Arg.* 4.676 è riscontrabile anche in 31 B 57.1¹⁸⁵ sempre in riferimento alla generazione delle creature, mentre *ἀρηρεμένους* al verso 677 riprende

¹⁸³ Per lo studio del conflitto tra *Νείκος* e *Φιλότης* in Empedocle si veda la monografia di MONTEVECCHI, 2010.

¹⁸⁴ Si confronti 31 B 28 in cui si parla di uno Sfero rotondo, infinto e attorniato dall'isolamento.

¹⁸⁵ Si veda sopra a p. 34.

l'ἀρηρότα di 31 B 35.17¹⁸⁶⁻¹⁸⁷; *πιληθεῖσα* al verso 678 riprende un verbo tecnico che si trova associato all'aria in 31 A 49¹⁸⁸ e A 88¹⁸⁹, mentre in Parmenide troviamo *πίλησιν* in 28 A 37 con il significato di “compressione” (in riferimento all'aria). Infine, *ικμάδας* al verso 680 lo troviamo in bocca al Socrate comico di Aristofane nella commedia delle *Nuvole*¹⁹⁰ in cui sembrava indicare un termine del presocratico Diogene di Apollonia, che sosteneva che l'“umido” fosse causa del rallentamento del pensiero¹⁹¹.

La matrice di filosofia presocratica è dunque indubbia, ma è ragionevole sospettare che l'impostazione cosmologica di Empedocle subisca una variazione¹⁹²: per Empedocle, infatti, il periodo in cui gli esseri viventi si presentavano come figure unificate, ma con fattezze variegata si verifica a causa dell'azione della *φιλότης* che segue la disgregazione delle membra, avvenuta sotto l'influenza di *νείκος*. Nel canto di Orfeo però si attribuisce alla fase del *νείκος* il momento di generazione degli esseri viventi senza far alcun riferimento all'inesorabile forza legante che dovrebbe entrare in atto contemporaneamente alla Contesa.

¹⁸⁶ [...] τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν, / παντοίαις ιδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ιδέσθαι. “Col mescolarsi, loro si diffondevano, a mille a mille popoli di esseri mortali, / in forme d'ogni sorta connessi, meraviglia a vedersi.”

¹⁸⁷ Il verbo è attestato anche nel canto di Orfeo, si veda sopra a p. 33.

¹⁸⁸ Ἐ. τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ, ἐφ' ᾧ τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῆι ρύμηι τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ· ἐξ οὗ θυμαθῆναι τὸν ἄερα, καὶ γενέσθαι τὸν μὲ οὐρανὸν ἐκ τοῦ αἰθέρος, τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ πυρός, πιληθῆναι δὲ ἐκ τῶν ἄλλων τὰ περίγεια. “Per Empedocle, l'etere si sarebbe per primo disaggregato, per secondo il fuoco, successivamente al quale la terra, dalla quale stretta oltremodo all'intorno dalla foga della rotazione (*celeste*) sarebbe sprizzata l'acqua; dalla quale sarebbe esalata l'aria: e sarebbe venuto il cielo dall'etere, il sole dal fuoco, mentre dagli altri sarebbe venuto per infoltimento l'ambiente terrestre.”

¹⁸⁹ Ἐ. κατ' ἀπορροιάστας συνισταμένας μὲν ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κατόπτρου, πλουμένας δ' ὑπὸ τοῦ ἐκκρινόμενου ἐκ τοῦ κατόπτρου πυρώδους καὶ τὸν προκείμενον ἄερα, εἰς ὃν φέρεται τὰ ρεύματα, συμμεταφέροντος. “Per Empedocle, in corrispondenza agli effluvi che si compongono sulla facciata dello specchio e che verrebbero poi compressi dalla componente ignea che si distaccerebbe dallo specchio e si porterebbe con sé anche l'aria posta davanti ad essa, su cui si portano i flussi.”

¹⁹⁰ Ar. *Nu.* 233, 236.

¹⁹¹ 64 A 19 Diels-Kranz.

¹⁹² Si confronti KYRIAKOU, 1994, pp. 317-318.

3.3 Il senso dell'episodio

L'isola di Circe nelle *Argonautiche* è un luogo in cui il tempo è sospeso, in cui si ripropone un ecosistema antico la cui creazione potrebbe essere il frutto di un potere che racchiude in sé le forze primigenie dell'Amore e della Contesa. Il luogo si presenta con caratteristiche apparentemente ambigue, denso di energia primordiale, ma allo stesso tempo frutto di un processo di forte intellettualizzazione del modello omerico, dominato da una figura che è capace di alterare il ciclo vitale della terra, ma che presenta una fisionomia e dei tratti psicologici profondamente umani e che, pur armata di *φάρμακα*, si dimostra sostanzialmente innocua nel corso dell'episodio.

Nell'episodio assistiamo al giudizio di Medea, giudizio che grava su di sé la dimensione ideologica delle *Argonautiche* che fa dell'amore una potenza temibile, disgregante, i cui effetti non controllati possono essere funesti e che dunque fonde il sistema dicotomico della filosofia empedoclea, unendo insieme amore e distruzione. Contemporaneamente, il testo si apre all'orizzonte umano della colpevolezza e cerca di fornire una risposta al dibattito filosofico sul libero arbitrio: viene presentato l'incontro tra due personalità "straniere", due donne che appartengono alla stessa famiglia, che condividono la stessa predisposizione per l'arte magica, ma che non possono comunicare a causa del delitto di Medea; Circe si assume l'onere di emettere un giudizio morale e scaccia Medea, in una scena dal forte sapore tragico.

Circe si presta alle esigenze letterarie di Apollonio Rodio per la sua ambiguità e per il retroterra letterario di commentatori che l'hanno resa una delle figure più allegorizzate della letteratura greca sia in una direzione di maggiore umanizzazione che di progressiva astrazione, un personaggio permeabile, capace di assumere caratteristiche molteplici, ma allo stesso tempo risultare credibile nell'insieme, poiché l'enigmaticità di Circe è insita nel suo essere donna e padrona assoluta della metamorfosi.

CONCLUSIONI

Nel primo capitolo abbiamo tracciato una breve panoramica su Circe con l'obiettivo di comprenderne al meglio le diverse influenze, in senso antropologico e letterario, ed infine abbiamo ripercorso la storia della ricezione del personaggio ed i tentativi allegorico-storici di fornire un significato alla sua presenza nel poema omerico; il focus del capitolo era soffermarsi sulle motivazioni per le quali, nella maggior parte dei casi, i tentativi interpretativi abbiano conferito un'aurea negativa al personaggio di Circe e, per tale motivo, è stato tralasciato un filone esegetico che ha visto in Circe una portatrice efficace di teorie filosofiche di grande rilievo. Per esempio, vi sono stati casi di rilettura in chiave pitagorica dell'episodio omerico sull'isola di Eea in cui la trasformazione dei compagni di Odisseo rappresentava il processo di metempsicosi delle anime, da cui Odisseo era esentato grazie ad una condotta saggia e temperata. Tali interpretazioni sono rafforzate da alcune connessioni semantiche, tra cui l'analogia tra il nome *Κίρκης* e il sostantivo *κίρκο* (cerchio), che alluderebbe al ciclo di morte e reincarnazione in atto sull'isola e tra *Αΐαίν* e il verbo *αΐάζω* (gemere, fare ai ai), con riferimento al lamento dei morti durante lo svolgimento della metempsicosi¹⁹³; per Proclo¹⁹⁴ invece la dea avrebbe rappresentato una delle tessitrici di armonia del mondo sublunare, poiché il nome *Κίρκης* presenta delle somiglianze anche con il termine *κερκίς* (spola).

Un altro esempio di ripresa del passo omerico che non mira a screditare il messaggio incarnato da Circe è contenuto negli *Opuscoli morali* di Plutarco¹⁹⁵ nei quali la dea appare nei panni di un'abile oratrice, capace di replicare con grande dialettica ad Odisseo nel corso di un dibattito riguardante la condizione degli uomini trasformati in animali da Circe: Odisseo infatti sostiene che essi rivorrebbero la loro condizione umana, mentre la dea è convinta che il loro statuto bestiale permetta loro una esperienza di vita più appagante. A prendere la parola sarà poi proprio uno dei maiali, Grillo, che con forte carica ironica e satirica demolirà le posizioni di Odisseo, sostenendo che gli animali sono dotati delle stesse virtù degli uomini, ma in una forma di maggiore purezza. I due personaggi omerici sono sfruttati da Plutarco per operare un rovesciamento di alcuni luoghi comuni ed unire al poema simbolo della tradizione la tesi innovativa che gli animali posseggano intelligenza e virtù, ma allo stesso tempo il fatto che il

¹⁹³ La teoria, di origine neoplatonica, è ripresa da una citazione di Stobeo, attribuibile o a Porfirio o a Plutarco, si veda BETTINI, FRANCO, 2010, pp. 109.

¹⁹⁴ Fu seguace del neoplatonismo nel V secolo d.C.

¹⁹⁵ II secolo d.C.

testo presenti Circe in una posizione di parità intellettuale rispetto a Odisseo, se non addirittura superiore, ci mostra che anche la percezione delle donne, e con esse del simbolo per eccellenza della perversione femminile, aveva subito una notevole variazione.

Questo breve appunto serve per sottolineare l'utilità di un lavoro di decostruzione di Circe nei secoli dopo Cristo e per analizzarne le ulteriori rimodulazioni del mito; un caso chiave è rappresentato dalle *Argonautiche orfiche*¹⁹⁶, in cui è presente il recupero sia del poema ellenistico delle *Argonautiche* sia del personaggio di Circe: la dea è introdotta nel testo come una *κούρη* (vergine)¹⁹⁷, figlia di Asterope¹⁹⁸ e non di Perseide¹⁹⁹, ma la sua figura è pervasa da una forza magnetica e potente che ne affievolisce i connotati umani:

[...] ἀπὸ κρατὸς γὰρ ἔθειραι
πυρσαῖς ἀκτίνεσσιν ἀλίγκιοι ἠώρηντο· (1220)
στίλβε δὲ καλὰ πρόσωπα, φλογὸς δ' ἀπέλαμπεν αὐτμή.

“Dal suo capo infatti i capelli
Simili a raggi di fuoco fluttuavano nell'aria,
risplendeva il bel volto, rilucente di un vapore di fiamma.”

Circe è ormai una presenza oracolare, che non permette alcun contatto ravvicinato: incarica Orfeo di occuparsi della purificazione degli Argonauti, ma fornisce agli uomini rifornimenti e vivande²⁰⁰, capovolgendo il modello di Apollonio in cui la dea si era mostrata disponibile a purificare Medea e Giasone²⁰¹, ma non ad offrire loro alcun rifocillamento. Ad ogni modo, uno studio più attento su un testo enigmatico come quello in questione potrebbe portare alla luce nuove consapevolezza sulla lettura tardoantica del personaggio di Circe.

Alla luce dello studio intrapreso è stato possibile verificare come un approccio antropologico, culturale e di genere applicato ad un singolo personaggio non limiti la prospettiva storico-letteraria, ma possa invece aiutare a tracciare un profilo che sia inclusivo di suggestioni

¹⁹⁶ Testo di autore anonimo, dall'estensione di 1400 versi, che racconta il punto di vista di Orfeo sulla spedizione degli Argonauti; in WEST, 1983 è considerato successivo al V secolo dopo Cristo.

¹⁹⁷ Per il testo greco e per la traduzione si fa riferimento all'edizione MIGOTTO, 1994.

¹⁹⁸ *Argonautiche orfiche* 1.1217.

¹⁹⁹ Si confronti la nota 129.

²⁰⁰ *Argonautiche orfiche*, 1.1226 sgg.

²⁰¹ Si veda il paragrafo 2.2.

provenienti da letterature geograficamente distanti e a guardare con la giusta profondità al nostro ambito di studi, evitando il rischio di assolutizzare ricezioni letterarie frutto di momenti storici circoscritti e di cristallizzare un gusto ed un contesto culturale che, alla stregua dei tempi moderni, è stato soggetto a numerose e profonde trasformazioni.

BIBLIOGRAFIA

T. ABUSCH, "Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of "The Gilgamesh Epic", Tablet 6, Lines 1-79.", *History of Religions* 26: 2 (1986), pp. 143-187.

M. BETTINI, C. FRANCO, *Il mito di Circe: immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2010.

W. BURKERT, "Homerstudien Und Orient." *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick Und Ausblick* 2 (1991), pp. 155–81.

S. C. CALZASCIA (a cura di), *Apollonio Rodio. Argonautiche. Testo greco a fronte*, India, Rusconi Libri S.P.A., 2019.

S. CANEVA, "Da Crono agli eroi: ordine e disordine, violenza e « homonoia » nelle « Argonautiche » di Apollonio Rodio", V. Andò, N. Cusumano (a cura di), *Come bestie?: forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta, Sciascia Editore, 2010, pp. 141-164.

L. CERCHIAI, "Le Ricette Di Circe." *Incidenza Dell'antico: Dialoghi Di Storia Greca* 5 (2007), pp. 133–44.

C.C. COULTER, "The Happy Otherworld in the Odyssey." *Transactions of the American Philological Association* 56 (1925), pp. 37–53.

M. G. CIANI, E. AVEZZU' (a cura di), *Omero, Odissea, con testo a fronte*, Venezia, Marsilio, 2020.

V. DI BENEDETTO, E. MEDDA, L. BATTEZZATO, M. P. PATTONI (a cura di), *Eschilo. Oresteia. Testo greco a fronte*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 2019.

H. FRÄNKEL, *Apollonii Rhodii Argonautica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Hermann Fränkel*. Oxonii e Typographeo clarendoniano, 1961.

G. GIANGRANDE, "Dreams in Apollonius Rhodius." *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 66: 3 (2000), pp. 107–123.

G. GIANNANTONI (a cura di), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, Bibliopolis 1990.

G. K. GRESSETH, "The Gilgamesh Epic and Homer." *The Classical Journal* 70: 4 (1975), pp. 1–18.

G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma: Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 1988.

G. GUIDORIZZI, A. GIARDINO, (a cura di), *Artemidoro di Dalidi. Il libro dei sogni*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2006.

E. S. HATZANTONIS, "La resa omerica della femminilità di Circe" *L'antiquité classique* 43: 1 (1974), pp. 38-56.

E. S. HATZANTONIS, "I geniali rimaneggiamenti dell'episodio omerico di Circe in *Apollonio Rodio e Plutarco*", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire = Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis* 54 (1976), pp. 5-24.

A. HEUBECK, G. A. PRIVITERA (a cura di), *Omero: Odissea volume III (Libri IX-XII)*, Milano, Mondadori, 1983.

I. E. HOLMBERG, "Μῆτις and Gender in Apollonius Rhodius' *Argonautica*", *Transactions of the American Philological Association* 128 (1998), pp. 135-159.

R. HUNTER, (ed. by), *Apollonius of Rhodes. Argonautica. Book 4*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2015.

D. KARAMITSOU, "A Psychological Study of Dreams in Hellenistic Poetry." *CHS Research Bulletin* 7 (2019).

P. KYRIAKOU, "Empedoclean Echoes in Apollonius Rhodius' 'Argonautica'", *Hermes* 122: 3 (1994), pp. 309-319.

A. LAMI (a cura di), *I Presocratici: testimonianza e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2024.

E. LANGELLA, “Hera Ἡρα (SEG 26 : 1211) e altri incantatori: « epitheta deorum » in Ἡρα.” *Aevum Antiquum* 14 (2014), pp. 95-118.

P. W. JOYCE, *Old Celtic Romances translated from Gaelic*, Dublin: Educational Co. of Ireland, London: Longmans, Green, and Company, 1920.

N. MARINATOS, “Circe and Liminality: Ritual Background and Narrative Structure.” O. Andersen (edit by), *Homer’s World : Fiction, Tradition, Reality*, The Norwegian Institute at Athens, 1995, pp. 133–40.

L. A. MARSHALL, “Uncharted territory: receptions of philosophy in Apollonius Rhodius’ « Argonautica ».” Degree Doctor of Philosophy, The Ohio State University, 2017, B. Acosta-Hughes (advisor), OhioLINK Electronic Theses and Dissertations Center. http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=osu150330016014072.

L. MIGOTTO (a cura di), *Argonautiche orfiche. Testo greco a fronte*, Pordenone, Studio Tesi, 1994.

F. MONTEVECCHI, *Empedocle d'Agrigento*, Napoli, Liguori, 2010.

P. OJENNUS, “Apollonius Rhodes, Hellenistic Philosophy and fate.” *The American Journal of Philology* 139: 2 (2018), pp. 215-248.

D. PAGE, *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge, Harvard University Pr., 1973.

G. PETTINATO (a cura di), *La saga di Gilgamesh*, Milano, Mondadori, 2004.

M. PLANTINGA, “Hospitality and rhetoric: the Circe episode in Apollonius Rhodius’ « Argonautica ».” *Classical Quarterly* 57: 2 (2007), pp. 543-564.

M. PLASTIRA-VALKANOU, "Alcmena's dream in Moschus' « Megara »: an interpretation in the light of ancient ὄνειροκρισία", *Habis* 30 (1999) pp. 127-134.

L. REPICI, "Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel de divinatione di Cicerone." *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 6: 1-2 (1991), pp. 167-203.

M. SCHMIDT, "Sorceresses", E. D. Reeder (edit by) *Pandora: Women in Classical Greece*, Baltimore: Maryland, The Walters art gallery, Princeton: New Jersey, Princeton university press, 1995, pp. 57–62.

C. SEGAL, "Circean Temptations: Homer, Vergil, Ovid." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99 (1968), pp. 419–42.

A. SCOBIE, *Apuleius and folklore*, London, Folklore Soc. London, 1983.

J. YARNALL, *Transformations of Circe: story of an enchantress*, Urbana, University of Illinois Pr., 1994.

M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, Oxford University Press, 1983.