

Alessandro Baccarin

LA VOCE DELLA TERRA

Per un'archeologia dell'esperienza onirica



Alessandro Baccarin

La voce della terra

Per un'archeologia dell'esperienza onirica

Ledizioni

Harpocrates



Diretta da Lucia Dell'Aia e Roberto Talamo

Comitato scientifico

Alessandro Baccarin (Laboratorio Archeologia Filosofica)

Marco Carmello (Università Complutense di Madrid)

Gandolfo Cascio (Università di Utrecht)

Jacopo D'Alonzo (Università "La Sapienza" di Roma)

Novella Di Nunzio (Università di Vilnius)

Andrea Severi (Università di Bologna)

Stefania Sini (Università del Piemonte Orientale)

I saggi sono stati sottoposti a doppia revisione anonima

ISBN 979-12-5600-380-8

©Aprile 2025

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Antonio Boselli, 10

20136 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

ABBREVIAZIONI

Edel. T. Edelstein, Emma – Edelstein, Ludwig (1945a e 1945b), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vol. I, The Johns Hopkins Press, Baltimore.

Etym. Dict. Gr. Beekes, Robert (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, voll 1-2, Brill, Leiden-Boston.

F. Gr. Hist. Die Fragmente der griechischen Historiker, a cura di F. Jacoby.

Graec. Onir. Sc. Rel. *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, a cura di D. Del Corno.

IG *Iscriptiones Graecae*.

LO Leo Oppenheim, A. Leo (1956), «The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream Book», *Transactions of American Philosophical Society*, n.s. 46, pp. 179-355.

PCG *Poetae Comici Graeci*, a cura di R. Kassel e C. Austin.

P.G. *Patrologia Graeca*, a cura di J.-P. Migne.

PGM Papyri Graecae Magicae, a cura di K. Preisendanz.

P.L. *Patrologia Latina*, a cura di J.-P. Migne.

Ober. Oberhelman, Steven (2008), *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*, Texas A&M University, College Station – Ashgate.

PREMESSA

Nella sua articolata e geniale introduzione a *Sogno ed Esistenza* di Ludwig Binswanger, l'ancora giovane e del tutto sconosciuto Michel Foucault (1993) osservava come la psicologizzazione del sogno in Freud fosse avvenuta in virtù del totale disinteresse per l'esperienza onirica in sé. L'aver fatto del sogno il "senso dell'inconscio", sottraendolo quindi al non senso della ragione, non aveva liberato il linguaggio onirico da secoli di oscurantismo religioso e superstizioso. Al contrario, il gesto freudiano aveva compromesso in modo definitivo qualsiasi possibilità di leggere il sogno come forma specifica d'esperienza.

Si trattava, e si tratta ancora, della critica più contundente e inaggirabile che la *Traumdeutung* freudiana abbia mai incontrato. Facendo del sogno l'esperienza di un altro da sé, che tuttavia rinvia solo ed esclusivamente al sé, esperienza di un linguaggio simbolico che conduce ad una sentina di desideri repressi e di vissuto rimosso, venivano recisi definitivamente i legami che per millenni il sogno aveva intrattenuto con la dimensione estroflessa del soggetto. Quei legami che ne facevano l'esperienza più genuina del sacro, della magia, della morte e della vita, della coscienza di sé e

dell'incoscienza, del mondo degli spiriti e degli antenati. Sul sogno piombava la lastra tombale dell'inconscio, lasciando così nell'oblio le innumerevoli esperienze che in passato potevano essere vissute attraverso il suo intervento. Divinazione, ispi-razione poetica, conoscenza, estasi e guarigione non trovavano più spazio in un sapere che si voleva unico, e tanto più veritiero quanto più convinto di incarnare la liberazione dall'ignoranza del passato.

Il sogno, tuttavia, è stato per molto tempo, dal paleolitico al recente passato premoderno, un'esperienza multiforme e complessa. Si trattava di attraversare, grazie a ciò che era ritenuto essere tutt'altro che un delirio della ragione, una dimensione estroflessa del soggetto.

Il sogno permetteva di accedere ad una serie articolata di esperienze. Attraverso l'incubazione, quel dormire e sognare come atto rituale da praticare nei templi, nelle chiese o nelle grotte, era possibile guarire oppure conoscere il futuro. Il sogno era lo strumento principale attraverso il quale fare esperienza dell'im-manenza divina nel mondo: la teofania, quell'apparire del dio in forme codificate dalla credenza, con sembianze animali oppure in forma astrale come stella o pianeta, o infine nei suoi paludamenti classici, gli stessi che lo ritraevano nella statuaria e nell'iconografia tradizionalmente associata al suo essere, era l'e-sperienza più frequente che gli esseri umani potessero fare della trama sacra del mondo. Sempre attraverso il sogno si poteva far conoscenza del futuro, quel destino che non solo riguardava il singolo sognatore, ma l'intera città o comunità alle quali questi apparteneva.

Il sogno poteva comunicare qualcosa, un avvertimento, un presagio o una condanna, attraverso l'intermediazione di un altro: si trattava del sogno per conto

terzi, diffusissimo nella pratica rituale antica, ma presente anche nelle pratiche di perfezionamento spirituale, sia cristiane che islamiche, monastiche o filo-sofiche. Il sogno era il regno di Mnemosyne, la musa ispiratrice della poesia, ed era attraverso il sogno che si poteva accedere all'ispirazione poetica.

Il sogno è stato, pertanto, nel mondo antico, in quello medievale e in quello premoderno in genere, uno strumento di accesso ad una pluralità eteroclitica di esperienze. Esso stesso esperienza di una dimensione plurale e cangiante del sé. Sognare implicava fare esperienza di un soggetto mai identico a sé stesso, formato da un'infinità di legami con il tessuto spirituale e collettivo che lo circondava. Difficilmente questa esperienza poteva rinviare a qualcosa di simile all'inconscio freudiano. Il sogno era esperienza di estroflessione, piuttosto che di introflessione.

Ci si può chiedere oggi cosa ne sia stato di questa esperienza poliedrica. Come abbia potuto ridursi il sogno da porta aperta sul futuro e sul divino a posterula socchiusa sull'inconscio e sul rimosso. Viene il sospetto che la discrasia fra l'esperienza antica del sogno e quella comune al nostro presente non sia il frutto di una trasformazione, ma l'esito di un gesto di sopraffazione. L'effetto di precise relazioni di potere che hanno interessato soprattutto il soggetto sognante, la sua postura e la sua relazione con il mondo piuttosto che il sogno in sé. Forse, osservare la complessità e le infinite sfaccettature che il sogno ha assunto nel passato non solo permette di indagare la radice ancestrale di questa esperienza, ma consente, per contrasto, di osservare modi e forme di una trasformazione che ha violentato le relazioni sociali e umane.

Il contrasto potrebbe, forse, consentire l'attivazione di

una diversa prospettiva sull'universo onirico: osservare le forme dell'immaginario, piuttosto che il simbolismo a quelle collegato dalla dimensione storica e culturale del vivere umano. Se il terreno comune dell'oniromantica antica, quell'arte sottile che osservava nei sogni il pronostico del futuro, e della psicanalisi, quell'arte incerta che osserva nei sogni il rimosso delle storie individuali, è stato proprio il privilegio concesso alla lettura simbolica delle forme oniriche, forse è proprio una lettura che faccia a meno di questa sorta di totalitarismo simbolico a restituire al sogno la potenza immaginativa e sorgiva che gli appartiene.

Concedere il privilegio alle forme per ritrovare nel sogno la possibilità originaria di ogni atto di pensiero, di ogni capacità immaginativa. D'altra parte, immergersi nell'esperienza del sogno degli antichi significa tuffarsi in una fantasmagoria di forme e immagini che a stento noi moderni possiamo raccogliere e fare nostre.

Gli antichi sognavano voli cosmici, peregrinazioni aeree fra stelle e pianeti. Sognavano la trasformazione di sé stessi in animali o metalli, in semplici oggetti oppure in splendidi divinità. Sognavano di rapporti erotici estremi, compiuti con animali, dèi, figli, madri e padri e lambivano con il sogno quei territori di tenebra che noi moderni releghiamo al rimosso e alla psicosi. Sognare nel mondo antico e premoderno significava fare esperienza della potenza immaginativa allo stato puro. E se è vero quanto sosteneva Günther Anders, ovvero che gli uomini moderni hanno sviluppato una immensa potenza del fare a scapito della loro capacità immaginativa, sicché è proprio l'impero dei mezzi prodotti oggi a portare il vivente sulla soglia dell'auto-distruzione, allora possiamo senz'altro sostenere che gli antichi possedevano una smisurata potenza immaginativa a

scapito della loro capacità di fare e costruire.

Nel nostro non lontano passato sognare significava fare esperienza della fitta rete di presenze spirituali garanti del delicato quanto sacro equilibrio fra la vita umana e quella del mondo. L'inaridimento dell'esperienza onirica di noi abitanti di questo presente intrattiene quindi una sotterranea e terrificata relazione con la nostra incapacità di osservare quelle presenze e con la nostra protervia nel rompere quell'antico equilibrio in nome del progresso. Scopo di questo libro è sondare questa antica relazione e rilevare i contorni del processo di sterilizzazione del sogno come esperienza nella moderna società degli individui.

Bisogna rovesciare le prospettive familiari. Preso nel suo senso rigoroso, il sogno non indica come suoi elementi costitutivi un'immagine arcaica, una fantasticheria, o un mito ereditario; non ne fa la sua materia prima, ed essi stessi non costituiscono il suo significato ultimo. Al contrario, è al sogno che rimanda implicitamente ogni atto di immaginazione. Il sogno non è una modalità dell'immaginazione; ne è la condizione prima di possibilità.

Michel Foucault

CAPITOLO PRIMO

La voce della terra

1. Lo spazio onirico degli antichi

1.1 Un ponte fra universi paralleli

Per i Greci il mondo onirico costituiva una sorta di universo parallelo. Un mondo misterioso nel quale si svolgeva una vita altrettanto complessa, conflittuale e pregnante di quella esperita nella veglia. Proprio in quanto universo esperienziale Esiodo nella *Teogonia* parlava di una “tribù” di sogni, mentre Omero ne conosceva un intero “popolo”. Definizioni pregnanti queste, possibili solo in virtù della consapevolezza di una relazione intima e puntuale fra l’orizzonte apparentemente infinito dei sogni possibili e quello effettivamente esperito nella sfera onirica individuale.

Ad ogni esperienza della veglia ne corrispondeva una nel sogno e viceversa. La vita onirica, secondo questo sistema di pensiero, godeva di vita propria al di fuori del soggetto sognante e, in virtù del ponte aperto ogni notte dal sonno, poteva farsi visibile al dormiente grazie all’intervento di un dio o di uno spirito. Si trattava quindi della manifestazione nell’intimità dell’essere umano della trama sacra del mondo, trama della quale il sognatore era intessuto tanto quanto le immagini da lui

sognate¹.

Nella credenza religiosa dei Greci l'origine sacra del sogno veniva collocata nelle profondità della terra. Una materia oscura e segreta che custodiva senza distinzione i sogni, i morti, i semi e le piante. Prospettiva sincretica questa che traeva linfa dalle credenze più profonde del popolo greco, erede di immaginari, pensieri e simboli dei popoli egei e, prima ancora, delle comunità post-glaciali del Paleolitico Superiore.

Secondo questa prospettiva, quindi, esistevano due città: quella della veglia e quella del sogno. Ogni notte, quando il sonno scioglieva le membra ai mortali e consentiva loro di riannodare quel legame nascosto e profondo che li collegava al mondo delle ombre, i popoli di queste due città si incontravano. Incontro magico, quale era quello che univa il giorno alla notte, la vita diurna e quella notturna, il presente al futuro e al passato.

¹ Esiodo, *Teogonia*, 211-214; Omero, *Odissea*, XXIV, 12. Sulla complessità dell'esperienza onirica presso i Greci cfr. in particolare Pellizer 1995 e Guidorizzi 2013. Nell'immensa bibliografia sul sogno vengono di seguito segnalati esclusivamente quei testi risultati di particolare rilevanza per la presente ricerca. Sul sogno nel mondo antico: Dodds 1970 e 2010; Kessels 1978; Van Lieshout 1980; Gregory 1985; Guidorizzi 1988 e 2013; Brillante 1991; Cox Miller 2004; Bettini 2009; Rossi-Li Vigni-Miconi 2009; Harris 2013; Curi 2021; Garelli 2021; cfr. inoltre i rispettivi numeri monografici dedicati al tema dalle riviste *Ktèma* (n.7/1982) e *Kentron* (n. 97/2011). Sull'oniromantica nel Mediterraneo antico: Del Corno 1962 e 1969; Guidorizzi 1977; Oberhelman 1980 e 2008; Nathan 2011. Sull'incubazione nel mondo antico e cristiano: ancora fondamentali Deubner 1900 e Hamilton 1906; cfr. inoltre Turner 1978; Sansterre 1991; Kruger 1992; Dorati-Guidorizzi 1996; Girone 1998; Boglioni 2000; Sfameni Gasparro 2007; Canetti 2010; Oberhelman 2013; Pietrosanti 2015; Von Ehrenheim 2016. Per una prospettiva antropologica sul sogno nei popoli tradizionali cfr. Shulman–Stroumsa 1999 e Bocassini 2009.

L'esperienza onirica, in questo sistema di pensiero, costituiva l'esperienza del sacro comune a tutti i viventi. Un'esperienza che noi moderni stentiamo a comprendere, tale è la differenza rispetto all'atteggiamento da noi tenuto nei confronti del sogno. Se nel mondo antico si guardava ai sogni con speranza o con terrore, dato che attraverso di loro facevano ingresso nel mondo dei vivi le anime dei morti, le divinità e gli antenati, per noi al contrario si tratta di guardare a questa strana esperienza notturna come ad una eccedenza, qualcosa che è difficile comprendere e che, semmai, si può destinare alle attenzioni di un professionista, sia questi uno psicoterapeuta o uno psichiatra.

La molteplicità di funzioni associata alla sfera onirica (accrescimento etico, procedimento terapeutico, conoscenza del futuro, contatto con le divinità ecc.) corrispondeva nel mondo antico ad una concezione del sé plurale e cangiante. L'individuo si percepiva come l'insieme molteplice di emozioni e pensieri, un involucro effimero privo di quel contenuto cosciente che noi moderni chiamiamo *psiche*. Difficilmente potremmo individuare nel *sogno degli antichi* un corrispettivo del nostro inconscio, una sfera individuale in sé conchiusa e autoreferenziale. All'aperto del sogno come esperienza di una assenza del sé psichico corrispondeva l'aperto del sé come zona di coagulazione precaria e basculante di passioni sempre in movimento. Se il sogno proveniva immancabilmente dall'esterno, in quanto voce e immagine di una presenza divina, allo stesso tempo mancava di un centro interiore al quale poterlo agganciare. Per questo motivo era possibile osservare il sé sognante come il ricettore eletto di memorie non proprie: memorie ancestrali, oppure messaggi provenienti dal futuro.

Chiaramente i Greci erano ben consapevoli che i sogni potessero scaturire dalle esperienze diurne vissute dal sognatore. Sapevano che il corpo, con i suoi mutamenti e le sue trasformazioni, esercitava un forte influsso sull'attività onirica. Di questo avevano piena consapevolezza i medici: Galeno, ad esempio, recuperando un'antichissima riflessione medica sul sogno risalente almeno ad Ippocrate, sapeva che l'assetato e l'affamato possono sognare l'acqua e il cibo, oppure che il malato di ipertensione può sognare di lottare in una vasca piena di sangue. La consapevolezza della natura fisiologica dei sogni troverà nell'onirologia, ovvero nella riflessione filosofica applicata al sogno, la sua massima espressione. Esempiare, a questo proposito, sarà l'atteggiamento fisiocentrico di Epicuro: per il filosofo del *kepos*, il sogno non è altro che l'affiorare notturno all'immaginazione dei "simulacri" che il corpo riceve durante il giorno, una tempesta immaginativa dal quale il saggio deve tenersi lontano per evitare la sofferenza.

Tuttavia, prevaleva anche nel pensiero filosofico la consapevolezza che i sogni potessero essere profetici, soprattutto quelli che giungevano al dormiente nell'ultima fase del sonno. In quanto provenienti da quella zona di indistinzione del tempo, quando il rosa dell'alba si mescola all'oscurità della notte e l'anima finalmente libera dal corpo e dalle sue necessità può volare libera nel futuro, i sogni possono essere predittivi².

² Galeno, *Diagnosi dei sogni*, VI, 832k. Il sapere ippocratico in materia di sogni è condensato nel IV libro del trattatello *Sulla dieta*, dove viene dichiarato apertamente che il medico migliore è quello che è in grado di interpretare i sogni dei suoi pazienti (Ippocrate, *Sulla dieta*, IV, 86). Il sogno in Epicuro: Lucrezio, *Sulla natura*, IV, 756-760 e 962-968. La tradizione sulla potenza divinatoria dei sogni

La complessità di quell'esperienza trovava riflesso nella lingua. La sfera onirica era caratterizzata da una ricca stratificazione lessicale utile a comunicare una realtà notturna e visionaria alla quale si attribuivano significati e finalità molteplici e complesse. Questo articolato lessico onirico è rinvenibile in una infinità di documenti, sia di natura prescrittiva (l'oniromantica), sia di natura speculativa e filosofica (l'onirologia), sia infine di natura poetica e pragmatica (poesia, teatro, rituali magici ecc.). In questa vasta letteratura, che avrebbe giocato un ruolo fondamentale anche in ambito cristiano e poi per tutto il medioevo, ci limiteremo in questo contesto all'analisi della classificazione dei sogni proposta da Artemidoro di Daldis per il suo *Libro dei sogni*, il manuale pratico di onirocritica greco più antico che la tradizione manoscritta ci abbia restituito.

1.2 Il «Libro dei sogni» di Artemidoro: lessico onirico e categorie interpretative

Il *Libro dei sogni* di Artemidoro è l'unico testo di onirocritica antica giunto a noi moderni. L'unico superstito di un genere letterario ampiamente praticato e diffuso, in un mondo, quello greco, ossessionato dai sogni e dai possibili pronostici a questi associati.

Che quella nutrita dai Greci fosse una vera e propria ossessione era ben noto ai Greci stessi. In quella caustica diagnosi delle debolezze umane che sono i *Caratteri* di

esperiti all'alba è ampiamente rappresentata nella letteratura antica (Artemidoro, I, 7; Tertulliano, *Sull'anima*, VI, 48; Sinesio, *Epistole*, 154,10-24; Orazio, *Satire*, I, 10, 33; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, II, 37) e successivamente in quella medievale (Dante, *Divina Commedia*, Inf. XXVI, 7).

Teofrasto, il superstizioso viene caratterizzato dalla consuetudine di correre, appena sveglio, presso le botteghe degli interpreti di sogni per raccontare loro il sogno ricevuto nella notte. Il cinico Diogene, inoltre, osservava con ironia come i suoi concittadini si occupassero dei sogni notturni più di quanto facessero con i comportamenti tenuti durante il giorno. Chiunque poteva, appena sorto il sole, correre sull'acropoli dove, seduti sulle scalinate dei templi, sostavano gli interpreti di sogni: per appena due oboli, ad Atene, ovvero per la stessa somma che ogni cittadino percepiva quotidianamente partecipando all'assemblea, era possibile interrogare questi interpreti e sapere se il sogno ricevuto aveva requisiti profetici o meno. L'interpretazione del sogno costituiva il fondamento del vivere collettivo e della stessa civiltà: non a caso una tradizione attribuiva a Prometeo, eroe civilizzatore per eccellenza della mitologia greca, l'invenzione dell'arte oniromantica e la sua diffusione presso i mortali³.

Il sapere oniromantico era qualcosa che circolava ampiamente, sia presso le aristocrazie che presso i ceti popolari. Nell'agorà, sempre ad Atene, si potevano comprare tavole (*pinakes*) onorimantiche, ovvero lessici dove ad ogni immagine onirica era associato un preciso significato: questa minuta attività commerciale, ricorda Plutarco, aveva consentito a Lisimaco, nipote del nobile Aristide, di sopravvivere dopo il disastro finanziario che aveva coinvolto la sua illustre famiglia. Quasi un millennio dopo (IV secolo) Basilio vescovo di Cesarea lamentava la consuetudine dei suoi fedeli di recarsi con assiduità presso gli interpreti di sogni, a testimonianza di

³ Prometeo *protos eures* dell'arte onirocritica: Eschilo, *Prometeo incatenato*, 485 e sg. Cfr. In proposito Guidorizzi 2013, p. 201.

una “ossessione” che non faceva distinzione fra pa-gani e cristiani⁴.

Nel prologo della sua opera Artemidoro confessa di aver girato in lungo e in largo per il Mediterraneo alla ricerca di tutti i libri di sogni che il mercato librario dell’epoca poteva offrire. Una vasta letteratura della quale il nostro Artemidoro divenne ben presto un grande collezionista. Grazie al suo instancabile lavoro oggi possiamo conoscere i protagonisti di questo genere letterario perduto. Il suo *Libro dei sogni* utilizza infatti gli autori da lui consultati e letti, autori che spesso conosciamo solo grazie alla sua opera⁵.

Per ammissione dello stesso Artemidoro, l’accurata ricerca bibliografica da lui compiuta era stata accompagnata dal conio di un metodo oniromantico estremamente preciso e innovativo. Dobbiamo ricordare infatti che i *libri dei sogni* costituivano uno strumento di lavoro fondamentale per onirocritici e indovini, e per questo erano organizzati alla maniera di grandi dizionari o enciclopedie. Si trattava di vere e proprie *chiavi* lessicali. Organizzazione per “voci” della materia onirica utile all’interprete che, nel caleidoscopio onirico riferitogli dal sognatore, doveva isolare l’immagine

⁴ Il *superstizioso*: Teofrasto, *Caratteri*, XVI, 11. Diogene cinico sull’ossessione greca per i sogni: Diogene Laerzio, VI, 43. Sull’onorario degli interpreti di sogni ateniesi: Aristofane, *Vespe*, 1-33. Le *pinakes* oniromantihe di Lisimaco: Plutarco, *Vita di Aristide*, 27, 3. Basilio di Cesarea, *Omellerie sui Salmi*, XLV, 2 = PG, 29, col. 417.

⁵ Su Artemidoro ed il ruolo giocato dal suo *Libro dei sogni* nell’oniromantica antica e poi medievale cfr. Pack 1955; Del Corno 1988; Pellizer 1995; Walde 1999; Flamand 2009; Zilio-Grandi 2009; Guidorizzi 2013, pp. 225 e sgg. Per l’inserimento di Artemidoro e dell’oniromantica antica in un “sistema di verità” socialmente determinato fondamentale e insuperata rimane l’analisi condotta da Michel Foucault (2013, pp. 11-51).

chiave del sogno, ovvero tradurre l'immagine in un termine dalla forte pregnanza profetica. Era questa difficile opera di traduzione a rivelare il significato predittivo della visione onirica: una volta isolata la parola chiave, questa poteva essere agilmente ricercata nelle chiavi di sogni a disposizione. Si trattava di un metodo, e soprattutto di un'arte, che l'onirocritica seguiva sin dai suoi antichissimi esordi, attestato già nei manuali onirocritici babilonesi, mesopotamici e antico-egiziani.

È questo motivo che spinge Artemidoro ad organizzare la sua materia in forma alfabetica. Tuttavia, e qui troviamo l'originalità di questo autore, in deroga al metodo lessicale, Artemidoro non si limita a fornire un elenco alfabetico di tutte le possibili immagini oniriche, ma inserisce all'interno di questo schema *a chiave* digressioni di ordine bibliografico e metodologico. Spesso descrive e giustifica il metodo da lui seguito per determinati tipi di sogni. Di qui l'enorme valore documentario della sua opera, attraverso la quale possiamo osservare un grande e rutilante affresco delle valenze simboliche che la società a lui contemporanea associava a oggetti, comportamenti, riti, divinità, ecc.

C'è poi un'altra caratteristica che fa del testo di Artemidoro un documento prezioso. Egli non solo aveva letto e utilizzato i libri di onirocritica più famosi del suo tempo, ma si era prodigato anche ad intervistare tutti gli interpreti di sogni da lui incontrati durante le sue peregrinazioni nel Mediterraneo. In questo modo aveva sedimentato nel suo lavoro la loro testimonianza orale e, indirettamente, una stratificazione di visioni oniriche antichissime e ampiamente condivise in tutto il cosiddetto "mondo antico". Infine, egli stesso interprete di sogni, aveva versato nel suo lavoro anche i sogni narrati dai suoi clienti, potendo così verificare l'esattezza

delle sue interpretazioni attraverso l'esito effettivo che quei sogni avevano avuto nella vita reale delle persone da lui incontrate.

Attraverso Artemidoro possiamo allora ascoltare racconti onirici tramandati per millenni in forma orale da generazioni e generazioni di interpreti di sogni. "Sogni antichi" li definiva Artemidoro, ovvero la memoria ostinata di quell'universo parallelo che si credeva coesistesse con l'universo dell'esperienza diurna della vita. Una stratificazione plurisecolare di immagini che, come potremo osservare in questa ricerca, conservavano valenze simboliche e immaginari risalenti almeno all'ultima era glaciale.

In virtù del carattere enciclopedico e metodologico del suo testo, sin nel prologo Artemidoro chiarisce la differenza fra un sogno predittivo e un sogno comune. Si tratta di una distinzione fondamentale, perché il sogno è un'esperienza complessa e come tale può riflettere semplicemente il ricordo della vita diurna del sognatore. In virtù di questa esigenza primaria, Artemidoro opera una distinzione fondamentale fra i due termini principali con i quali i Greci indicavano il sogno: *oneiros* ed *enypnion*. Entrambe le parole indicano ciò che noi genericamente definiamo "sogno". Tuttavia, il primo implica un possibile suo utilizzo a fine divinatorio, il secondo lo esclude. Il primo apre una finestra sul futuro, e quindi è utilizzabile per l'oni-rocritica, il secondo invece indica solo uno stato di cose presenti.

Un classico esempio di *enypnion* è il sogno erotico: in questo caso il sognatore sogna di congiungersi con la persona desiderata e quindi la sua visione onirica è influenzata da un desiderio, da un'affezione del corpo che rende inutilizzabile quella immagine a scopo predittivo. Si tratta di sogni che riflettono in generale il

soddisfacimento di un bisogno fisico, come accade all'assetato che sogna di bere e dissetarsi o al freddoloso che sogna di rabbrivire di fronte ad una nevicata invernale. In tutti questi casi siamo di fronte ad *enypnia*, ovvero sogni che fotografano solo uno stato corporeo o emotivo determinato dal presente⁶.

Già questa semplice distinzione rende conto del complesso approccio degli antichi al sogno. In sostanza, proprio come noi moderni, nell'antichità esisteva la consapevolezza che l'immaginario onirico riflettesse l'esperienza diurna e lo stato emozionale e fisico del sognatore. Tuttavia, a questa consapevolezza si accompagnava la capacità di individuare nel sogno un'esperienza che rompesse la sfera individuale delle emozioni e delle affezioni fisiche e che, attraverso questa rottura, portasse ad una sorta di disintegrazione dell'identità e all'apertura del tempo nelle sue molteplici dimensioni.

Il sogno erotico, da questo punto di vista, è

⁶ Artemidoro, I, 1; II, 8, 20; IV, 70. Se volessimo applicare una sorta di ingegneria inversa a questo sapere, paragonando le categorie oniriche artemidoree a quelle psicoanalitiche, allora l'*enypnion* corrisponderebbe all'intera gamma di sogni analizzati da Freud, sogni dotati di *contenuto latente*, ovvero caratterizzati dalla presenza di un desiderio represso nell'inconscio del sognatore. La rigorosa differenza fra visione onirica (*enypnion*) e sogno vero e proprio (*oneiros*) era utile alla pratica divinatoria e quindi utilizzata soprattutto dagli onirocritici. Tuttavia, almeno a giudicare dalla tradizione letteraria a nostra disposizione, i due termini in epoca arcaica sembra godessero di un campo semantico condiviso. Nei poemi omerici troviamo sempre il termine *oneiros*, che indica in maniera indistinta sogni veritieri ed ingannatori, e ancora in Platone (Platone, *Fedro*, 60e 4-7; *Fedone*, 61 a-b) il famoso sogno ricorrente di Socrate, quel sogno che lo invitava ad occuparsi di musica, sogno dalle forti valenze allegoriche e predittive, viene definito come un *enypnion*, piuttosto che come un *oneiros*. Cfr. in proposito Guidorizzi 2013, p. 25, n. 1.

paradigmatico. Come abbiamo osservato, secondo Artemidoro si tratta di un semplice *enypnion*. Tuttavia, nel caso riguardasse oggetti di piacere differenti dalla persona desiderata, il sogno implicava una simbologia che era necessario interpretare. Proprio per questa ambivalenza e per la sua ricorrenza il sogno erotico era indicato con un termine distintivo: *oneirognos*.

L'onirismo erotico, quindi, non apriva per i Greci una porta verso l'inconscio del sognatore. Non liberava un desiderio represso, come avrebbe inteso poi Freud, ma apriva un varco nel velo del futuro. Diceva qualcosa al soggetto etico, lo informava sulla sua condotta e sulla sua capacità di dominare i desideri⁷.

Per questi motivi Artemidoro, facendo tesoro di una tradizione filosofica antichissima e risalente almeno alla scuola pitagorica, poteva ammonire il suo lettore con le seguenti parole (IV, 80):

Ricordati che le persone che vivono una vita onesta e volta al bene non hanno visioni in sogno (*enypnia*) né altre apparizioni irrazionali (*alogoi phantasiai*), ma hanno unicamente sogni (*oneiroi*) e per lo più visivi (*theorematikoi*), in quanto la loro anima non è turbata né da paure, né da speranze, e certamente queste persone controllano i piaceri del corpo.

In questo contesto il sogno appare come uno strumento etico, come una tecnica di sé finalizzata ad un percorso volto alla costituzione di un soggetto temperante e al raggiungimento di una saggezza intesa come maestria del sé. Si tratta di un utilizzo della sfera onirica che ha goduto di grande fortuna nell'antichità, sia presso

⁷ L'*oneirognos* greco corrispondeva al *somnium venerium* dei latini: Celio Aureliano, *Malattie croniche*, V, 7, 80 e sgg. Cfr. Pigeaud 1988.

i filosofi, come attestano le pratiche pitagoriche e come conferma Platone, che presso i cenobi del primo monachesimo cristiano. Non sorprende allora ritrovare simili considerazioni, molti secoli dopo Artemidoro, presso i monaci del deserto, come in Evagrio Pontico (IV sec.). Secondo Evagrio (che qui riflette una dottrina profondamente radicata nel monachesimo delle origini), il sogno (*enypnion*) non è altro che uno strumento (*tekmerion*) in dotazione del monaco per misurare la strada percorsa verso il raggiungimento dell'*apatheia*, ovvero per ottenere il distacco dalle cose terrene e l'avvicinamento alle cose invisibili proprie della santità⁸.

È in virtù di questa eticità della sfera onirica che a proposito dell'*oneirogmos* Artemidoro invita gli interpreti a prestare attenzione tanto alla moralità dei loro clienti quanto ai sogni di questi ultimi. Lui stesso, nella

⁸ Uso etico del sogno: Giamblico, *Vita pitagorica*, 15, 65 e 24, 114; Platone, *Repubblica*, IX, 571c-572b e 574d; Platone, *Timeo*, 70 d6-72b5 e 45e. Uso strumentale del sogno per il monaco: Evagrio Pontico, *Capita practica ad Anatolium*, II, 54-56=PG 40, 59 1245-1248. L'utilizzo "etico" del sogno da parte delle regole monastiche è ampiamente attestato: il problema dirimente per il monaco, dal primo cristianesimo al medioevo, era distinguere il sogno peccaminoso, quindi di origine diabolica, da quello non peccaminoso, ovvero dovuto a semplici pulsioni corporee. Pertanto la polluzione notturna a seguito di immagini oniriche era senz'altro ritenuta un ostacolo verso la via della santità, ma non certo un peccato: Anastasio Sinaita, *Domande e risposte*, 22 (in Anastarios of Sinai, *Questions and Answers*, Joseph A. Munitiz ed., Corpus Christianorum Series Graeca, 59, Brepols, Turnhout Belgium, 2011, p. 143); Giovanni Climaco, *La scala santa*, 15 (in John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, SCPK, London, 1982, p. 172); Giovanni Cassiano, *Istituzioni cenobitiche*, VI, 10, 20 e 22; Rufino di Aquileia, *Storia dei monaci*, 20 = PL, 21, coll. 442C-443A; Ps. Giustino, *Domande e risposte per gli ortodossi*, 21 = PG, 6, coll. 1265-1268; Isidoro di Siviglia, *Sentenze*, III, 13 = PL, 83, coll. 668-671.

sua lunga esperienza professionale, era stato testimone di due episodi paradigmatici a riguardo. Alcuni suoi clienti avevano sognato di praticare o ricevere sesso orale con le loro rispettive mogli. Arte-midoro ricorda la sua sorpresa nel constatare che nei giorni successivi al sogno nulla era capitato a questi sognatori. Un evento illogico, secondo il sistema di pensiero antico, tanto che lo stesso Artemidoro dedica un'ampia sezione del suo manuale agli esiti dei sogni erotici di carattere orale.

Questo tipo di pratica sessuale era infatti fortemente condannata dalla morale, sia in Grecia che a Roma. Osserveremo in seguito come questo pregiudizio influenzerà il sogno di incesto materno di Cesare e la propaganda politica sorta attorno a questo episodio onirico. Come ebbe modo di verificare in seguito lo stesso Artemidoro, i due sognatori non avevano esperito un sogno predittivo (*oneiros*), ma un semplice *enypnion*, una visione dello stato di cose presenti, la fotografia di una pratica quotidiana. Entrambi, infatti, erano da tempo dediti a pratiche sessuali di natura orale, e conseguentemente il loro sogno non poteva essere profetico, ma solo lo specchio di un'attività confinata nel presente⁹.

Appare evidente come la potenza oracolare del sogno fosse per gli antichi qualcosa di molto concreto, una qualità della sfera onirica che solo una lunga pratica e una conoscenza profonda delle cose umane poteva far affiorare. Anche i sogni ricevuti durante il sogno rituale, ovvero durante l'incubazione, sono per Artemidoro non altro che *enypnia*, sogni quindi privi di potenzialità predittive. L'incubazione, infatti, faceva sedimentare nelle visioni oniriche degli incubanti semplicemente i

⁹ Il sogno di sesso orale: Artemidoro, V, 59, 10. L'ampia sezione dedicata ai sogni erotici in Artemidoro: Artemidoro, I, 79.

desideri che li avevano condotti al rito.

Per questo tipo di sogni Artemidoro utilizza un termine ben preciso: *aitematika*, ovvero i sogni derivanti da una richiesta rituale rivolta ad una divinità. Si trattava di sogni molto simili a quelli causati dall'an-goscia, che a loro volta erano definiti *merimnematika*, un termine che potremmo tradurre, chiedendo ispi-razione a Fernando Pessoa, come "sogni dell'in-quietudine". In entrambi i casi il condizionamento della vita diurna e notturna era tale che il sogno rifletteva lo stato emozionale del sognatore piuttosto che il futuro (I, 6).

1.3 I sogni allegorici di Penelope e Monica

Secondo Artemidoro i sogni divinatori, ovvero gli *oneiroi*, possono essere suddivisi in due macro-categorie: quelli teorematichi (*theorematikoi*), ovvero i sogni nei quali il sognatore osserva direttamente, senza alcuna necessità di una interpretazione successiva, ciò che accadrà nel futuro, ed i sogni allegorici (*allegorikoi*), ovvero quei sogni che indicano qualcosa attraverso una selva di simboli e che costringono il sognatore a rivolgersi agli interpreti professionisti per conoscerne il contenuto latente, quindi la predizione (I, 2).

I due sogni allegorici più famosi del mondo antico sono quello di Penelope e quello di Monica, rispettivamente presenti nell'*Odissea* e nelle *Confessioni* agostiniane. Si tratta di sogni inseriti in due testi fondamentali per la letteratura occidentale. Sogni di donne che interessano i loro compagni o i loro figli piuttosto che le sognatrici stesse. Sogni che afferiscono a comunità di senso differenti: alla civiltà omerica, e quindi ai Greci da una parte, a quella cristiana e poi a quella

medievale dall'altra.

Il sogno di Penelope ha per oggetto la sorte del marito e del suo regno. La notte precedente la strage dei proci condotta dal consorte, Penelope infatti sogna l'improvvisa apparizione di un'aquila, che inesorabile si getta sulle venti oche che in quel momento affollavano il cortile della reggia facendone strage. Il sogno termina con una scena singolare: l'interpretazione condotta dall'aquila, il volatile sterminatore, che prende prodigiosamente a parlare la lingua degli uomini e giustifica la strage appena compiuta come simbolo della incipiente morte dei proci, destinati ad essere uccisi da Ulisse appena sbarcato a Itaca e destinato a ripristinare il suo regno sull'isola.

In questo caso la sognatrice osserva nel sogno ciò che accadrà nell'imminente futuro, ma è ostacolata in questa sua visione dalla deformazione simbolica prodotta dal sogno, sicché i protagonisti del reale diurno sono trasformati in uccelli nel reale onirico. Si tratta di un sogno che è solo parzialmente *teorematico*, in quanto Penelope può osservare direttamente ciò che accadrà, ma per farlo deve interpretare la deformazione simbolica dettata dall'apparizione degli animali: il suo sogno quindi è piuttosto di tipo allegorico, perché ha bisogno di una interpretazione affinché gli sia restituita una coerenza significativa. L'intervento finale dell'aquila parlante indica proprio la necessità di una lettura interpretativa, sicché la figura stessa del rapace può essere paragonata a quella di un interprete di sogni¹⁰.

Il sogno di Monica è invece puramente allegorico e

¹⁰ Il sogno delle oche di Penelope: Omero, *Odissea*, XIX, 536-553. Su questo famoso sogno della letteratura di ogni tempo cfr. *infra* Parte 2.

predice la futura conversione alla fede cristiana del figlio Agostino. Il futuro vescovo di Ippona, come rivela nelle sue *Confessioni*, era approdato alla conversione proprio attraverso il sogno, fatto tutt'altro che isolato nel cristianesimo delle origini, sebbene si trattasse di un sogno avuto dalla madre, un sogno quindi indiretto.

Monica, racconta Agostino, già convertita al cristianesimo e delusa dall'adesione al manicheismo da parte del figlio, sognò di trovarsi su di un'asse sospesa nel vuoto e di vedere davanti a sé un giovane di straordinaria bellezza circondato da un alone di luce intensa: interrogata da questo personaggio sul perché della sua tristezza, la sognatrice rispose che la sua angustia era alimentata dalla vita dissoluta condotta dal figlio, ostinato nel volersi allontanare dalla vera fede. Il giovane allora la invitò a voltarsi, e improvvisamente Monica si rese conto che il figlio le era accanto, anche lui in piedi sulla trave.

Il sogno di Monica è chiaramente di tipo allegorico: la trave rappresenta la fede e il giovane il Cristo che la invita a vedere il futuro. Un sogno cristiano che però è leggibile anche in chiave oniromantica in quanto inserito in un contesto culturale antico: il sognatore qui riceve un sogno profetico che riguarda un'altra persona, sebbene una persona e un affetto molto intimo, quale può essere un figlio¹¹.

¹¹ Il sogno di Monica: Agostino, *Confessioni*, III, 11, 19. L'opera di Agostino è costellata da episodi nei quali traspare una antica fiducia nel sogno, inteso come strumento predittivo e comunicativo per eccellenza. Non sorprende allora osservare come Agostino stesso attribuisca la sua conversione ad un sogno acustico, ricevuto subito dopo aver aperto a caso il *Vangelo di Matteo* (Agostino, *Confessioni*, XII, 28-29). In questo caso osserviamo la persistenza di un antico

Grandi sogni profetici, quelli di Penelope e di Monica, e allo stesso tempo sogni di donne per uomini. Il ruolo centrale giocato dalla donna nell'antica concezione profetica del sogno è una costante che interessa l'ampio ambiente culturale euro-asiatico. Un ruolo del quale si può constatare il perdurare nel tempo, fino alla fine del medioevo. La mitologia registra questa centralità già nelle civiltà del Vicino Oriente antico: nell'epopea di Gilgamesh i nove sogni profetici ricevuti dall'eroe vengono correttamente interpretati dalla madre. Nell'antica città di Mari (XVIII sec. a.C.) alcune sognatrici inviavano lettere alla reggia descrivendo i sogni infausti da loro ricevuti riguardo la salute del sovrano.

Il ruolo privilegiato attribuito alle donne dalla tradizione oniromantica orientale si è mantenuto intatto presso i Greci. È la figlia di Policrate di Samo a predire in sogno l'imminente morte del padre, scorticato vivo dal tiranno Orete di Magnesia. Mandane, la figlia di Astiage, re dei Medi, è la protagonista di ben due sogni profetici che riguardavano il futuro del padre e del suo regno, ovvero l'avvento dell'impero dei Persiani e la fine della dinastia dei Medi attraverso il regno di Ciro il Grande.

metodo oniromantico, ovvero l'apertura a caso di un libro, un metodo che avrebbe caratterizzato l'oniromantica cristiana medioevale: cfr. in proposito Le Goff 1985, p. 200. Lo stesso sogno di Monica sembra indicare l'influenza della credenza montanista in una preferenzialità femminile nel messaggio onirico di matrice divina (cfr. Dell'Isola 2020). D'altra parte, l'atteggiamento critico che Agostino mantiene nei confronti del sogno in un testo esegetico come *De Genesi ad litteram libri duodecim* è contraddetto da un'ampia casistica dove il vescovo di Ippona dimostra di credere nella potenza divinatoria e sacrale del sogno, come nel caso dei miracoli di Santo Stefano (Agostino, *La città di Dio*, XXII, 8, 14). Per quanto riguarda l'atteggiamento persecutorio tenuto dalle autorità cattoliche nei confronti delle credenze divinatorie sul sogno cfr. Kruger 1992.

Anche a livello culturale e rituale questo ruolo è ampiamente attestato: Platone, ad esempio, ricorda che erano i sogni delle donne spesso a determinare la fondazione di un culto o l'erezione di un tempio, proprio come sarebbe accaduto nell'Africa romana, dove l'eresia montanista attribuiva un analogo valore ai sogni femminili nelle pratiche di fondazione santuariale. A Thyatera in Cilicia, in epoca romana si poteva pregare sulla tomba della sacerdotessa Ammia per sollecitarne l'invio di sogni predittivi.

Con una persistenza davvero significativa rispetto all'episodio onirico di Monica, nel IX secolo il mistico sufi Hakim al-Thirmidi redasse un diario autobiografico caratterizzato dalla descrizione minuta dei sogni che interessavano il suo percorso spirituale. Si trattava in realtà dei sogni ricevuti da sua moglie, ma destinati dal volere divino alla sua persona e al suo personale perfezionamento spirituale. Episodio autobiografico questo che possiamo collegare, ad un livello culturale e antropologico, al ruolo centrale giocato dalle donne in relazione alla potenza divinatoria del sogno nelle società tradizionali caratterizzate dallo sciamanesimo in ambiente asiatico.

Al medesimo orizzonte esperienziale può essere ricondotto il topos del sogno profetico materno in relazione al futuro del figlio, sia questi un sovrano, un sacerdote, un eroe, un poeta o un santo. Nella tradizione antica può essere ricordato il caso della madre di Dionisio di Siracusa, che sognò di partorire un satiro; quello di Olimpiade, la madre di Alessandro Magno, che sognò di essere colpita nel ventre da un fulmine; o ancora il sogno della madre di Branchos, il capostipite della famiglia sacerdotale dei Branchidi presso il santuario di Didima a Mileto, che sognò di essere penetrata dai raggi del sole.

La tradizione medievale è popolata da madri di santi o poeti che preconizzano la santità o il successo letterario del figlio. Il caso più famoso è, a questo proposito, il sogno profetico della madre di Dante, narrato da un Boccaccio sensibile alla sapienza oniromantica a lui contemporanea¹².

Non si tratta chiaramente di mere coincidenze. Qui si può cogliere la stratificazione e la diversificazione di un tema onirico e mitologico comune all'ambiente euro-asiatico. Ambiente identificabile con l'immaginario sacrale delle culture del Paleolitico Superiore. È questo sostrato di memorie condivise e ancestrali che il sogno antico raccoglie e conserva. Comunità paleolitiche dove l'incubazione rituale doveva rivestire un ruolo fondamentale e dove il ruolo della donna, nell'ambito di ritualità sciamaniche, doveva essere tutt'altro che secondario¹³.

¹² Sogni di Gilgamesh: Mouton 2014, pp. 382 e sgg; le lettere delle sognatrici di Mari: Saporetti 1966, p. 32; il sogno della figlia di Policrate: Erodoto, III, 124; i sogni di Mandane: Erodoto, I, 107-108; sogni femminili e fondazioni santuariali: Platone, *Leggi*, X, 909e; culto oniromantico presso la tomba della sacerdotessa Ammia: Renberg 2017, p. 323; diario di Hakim al-Thirmidi: Sviri 1999; ruolo delle donne nello sciamanesimo: Tedlock 2005; il sogno della madre di Dioniso: Valerio Massimo, I, 7, 7 e Cicerone, *Sulla Divinazione*, I, 20, 39; sogno di Olimpiade: Plutarco, *Vita Alessandro*, 2 e 4; sogno della madre di Branchos: Conone, *Narr.* 33, in Fozio, *Biblioteca*, 136b = F.Gr. Hist. 26 F 1; Varrone, *Antiquitates rerum divinarum* fr. 252 Cardauns = Lattanzio Placido, *Commento alla Tebaide di Stazio*, V, 198; Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum gentium* V, 10. Cfr. in proposito Pellizer, 1988, p. 53. Sogno profetico madre di Dante: Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, I, 16-18. Sulle tradizioni relative ai sogni profetici delle madri dei santi nella tradizione medievale cfr. Canetti 2013.

¹³ Per l'incubazione rituale nel paleolitico superiore e nel mesolitico cfr. Galloni 2007; Costa 2008; Benozzo 2010.

1.4 Sognare per gli altri: il sogno come negazione del sé

In questa complessa e articolata classificazione l'esperienza onirica veniva ad articolarsi su di un orizzonte comunitario e collettivo. I sogni costituiscono una materia condivisibile, sono qualcosa che riguarda il sé e gli altri allo stesso tempo, e interessano il sé in quanto in relazione con gli altri. Il sogno, in virtù della sua provenienza allogena, può interessare un'intera comunità oppure può riguardare qualcuno che non coincide con la figura stessa del sognatore. A questo proposito Artemidoro propone l'esempio dei sogni collettivi, ovvero quei sogni che sono ricevuti allo stesso tempo da più persone e che riguardano la città intera. Si tratta di sogni predittivi che godevano di una grande e antica tradizione. Numerose testimonianze attestano che anche nelle civiltà del Vicino Oriente antico e nell'Egitto faraonico le persone potevano sognare in favore di un sovrano, oppure il sovrano stesso poteva sognare qualcosa che riguardava l'intero suo popolo.

Il sogno astrale, ad esempio, era una tipologia onirica comune alle chiavi di sogni assire o egiziane. Un'iscrizione babilonese del VI sec. a.C. riporta la testimonianza di alcuni dignitari di corte che riferiscono di aver sognato Venere, la Luna e il Sole, sogni interpretati come beneauguranti per il loro sovrano Nabonedo, re di Babilonia, e del suo erede. In questo caso il sogno astrale coincide con un sogno compiuto per conto terzi: la visione predittiva interessa il sovrano e di conseguenza riguarda l'intera comunità.

Un'iscrizione hittita attesta una situazione analoga: il re Hattushili (XVII sec. a.C.) riceve un messaggio della dea Ishtar attraverso la figura dello zio Muwatalli apparsa in sogno al padre Murshili. È senz'altro questa antica

tradizione orientale che influenza la famosa immagine omerica del sogno ingannatore ricevuto da Agamennone: la notte precedente l'assalto alle mura di Troia il sovrano acheo riceve un sogno da parte di Zeus, che lo incita a dar battaglia il giorno seguente assicurandogli la presa di Troia. Si trattava di un sogno ingannevole in quanto gli Achei, privi in quel momento del sostegno di Achille, dovevano sostenere una fatale sconfitta affrontando i Troiani in campo aperto. Per meglio ingannare l'atride il sogno pronuncia il suo malevolo consiglio assumendo le sembianze di Nestore, il decano degli eroi achei e il più ascoltato per la sua saggezza¹⁴.

Il mondo omerico riflette le sue influenze orientali proprio laddove la relazione preferenziale fra sogno e inganno interessa la sovranità e i suoi protagonisti, come nel caso del sogno di Nausicaa, quando Atena inganna la giovane principessa aparendole in sogno nelle sembianze di un'amica per indurla a lavare il corredo e incontrare così il naufrago Ulisse; o in quello di Reso, distratto da un incubo inviatogli da Atena e grazie a questo espediente ucciso nel sonno sempre da Ulisse. Questa relazionalità topica si osserva anche in Erodoto, come nel caso del sogno del sovrano etiope Abaco (II,139), indotto in sogno al sacrilegio e per questo costretto a rinunciare alla conquista dell'Egitto, oppure in quello di Serse, indotto dai suoi sogni notturni alla disastrosa spedizione contro la Grecia (VII,12-18).

Nell'oniromantica greca invece, e in particolare in

¹⁴ Il sogno in favore di Nabonedo: cfr. Saporetti 1966, p. 37. Il sogno in favore di Hattushili: LO Leo, p. 198. Il sogno ingannevole di Agamennone: *Iliade*, II, 5 e sgg. Il sogno di Agamennone divenne presto topico, tanto da essere menzionato da Macrobio (*Commento al sogno di Scipione*, I, 3, 15) come esempio di sogno pubblico, in-viato al sovrano ma indirizzato ad una intera comunità.

Artemidoro, il sogno può essere predittivo (*oneiros*) o meno (*enypnion*), ma difficilmente può essere ingannevole. È l'arte e l'esperienza dell'interprete ad evitare l'inganno attraverso una corretta interpretazione. Diverso è invece il caso delle pratiche magiche, per le quali si ha testimonianza dell'esistenza di sortilegi atti ad inviare sogni ingannevoli a nemici o rivali¹⁵.

Proprio in quanto strumento di comunicazione con la potenza divina il sogno non appartiene al sognatore, ma è una sorta di dono, un oggetto di scambio. Per questo motivo poteva accadere che negli antichi santuari incubatori non erano i fedeli a sognare in prima persona, ma erano i sacerdoti a farlo in loro favore: in virtù del loro ruolo di intermediari con il dio potevano praticare l'incubazione sacra in favore di malati e pellegrini. Si riteneva infatti che il sogno potesse interessare una persona attraverso l'intermediazione onirica di un'altra, proprio come l'indovino poteva cadere in trance e vaticinare in favore di qualcuno o di una comunità. Questo era d'altronde il principio che animava l'oracolo delfico: la Pizia sedeva sul treppiedi e vaticinava, in preda alla trance, in favore dei richiedenti¹⁶.

In questa dimensione "pubblica" il sogno non ritagliava un sé, piuttosto descriveva uno stare insieme.

¹⁵ Sogno di Nausicaa: *Odissea*, VI, 13 e sgg.; sogno di Reso: *Iliade*, X, 496-98; sogno di Abaco: Erodoto, II, 139; sogni di Serse: Erodoto, VII, 12-18. Per i sogni ingannatori nel Vicino Oriente antico cfr. LO, pp. 193 e sgg. e pp. 246 e sgg., e LO, pp. 251 e sgg. per l'Egitto faraonico. Sui sogni nel mondo omerico cfr. Lévy, Edmond 1982. Sortilegi attraverso il sogno: PGM, XII, 121-143.

¹⁶ La potenza oracolare dei sogni investiva la collettività piuttosto che il singolo. Artemidoro (I, 2, 150) attesta la credenza che i sogni potessero interessare la comunità e per questo apparire nelle medesime forme, oppure in forme diverse ma con simbolismi oniromantici identici, in più persone allo stesso tempo.

È questo principio che è alla base dei *sogni doppi*, ovvero quei sogni che si manifestano identici in due differenti sognatori, oppure quei sogni che ammonostrano il sognatore sul destino di un altro individuo. La tradizione letteraria antica offre numerosi esempi di questa casistica. Esempio è a questo riguardo la tradizione del sogno dei due viandanti arcadi, un sogno celebre noto al filosofo stoico Crisippo e a Cicerone. In questo caso uno dei due viandanti riesce a scoprire il luogo di sepoltura del compagno e l'identità dell'assassino di questi grazie ai sogni che l'amico riesce a inviargli la notte del suo assassinio, quando nella locanda dove entrambi erano stati ospitati l'oste lo uccide per derubarlo¹⁷.

Il sogno qui è chiaramente uno strumento di comunicazione, arriva a qualcuno per poter intervenire su di un altro. Questa natura collettiva dell'esperienza onirica è chiaramente alla base del sogno rituale, come

¹⁷ Sogno dei due arcadi: Cicerone, *Sulla divinazione*, I, 27, 57. La casistica dei sogni doppi è ampiamente attestata in letteratura: è un sogno doppio, ad esempio, che permette a Leucippe e Clitofonte di presentarsi entrambe vergini al matrimonio (Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, IV, 1); è un sogno doppio che consente a Lucio di recuperare la forma umana da quella animale incontrando un sacerdote di Iside che aveva ricevuto il medesimo sogno (Apuleio, *Metamorfosi*, VI, 13); ed è sempre un sogno doppio e identico che riceveranno Elio Aristide e il sacerdote di Asclepio a Pergamo, consentendo al primo di conoscere la benevolenza goduta presso il dio (Elio Aristide, *Orazioni*, 48, 32). Il sogno doppio dimostrava la natura divina dell'esperienza onirica, che in quanto tale poteva rivelarsi identica in più persone. Il sogno doppio segna anche la tradizione neotestamentaria con i sogni di Anania e Saulo: *Atti degli Apostoli*, IX, 10-18. La duratura fortuna di questa credenza si osserverà ancora in Boccaccio: nella novella di Andreuola e Gabriotto entrambi i personaggi sognano la morte dell'amato (vedi Giovanni Boccaccio, *Decameron*, Natalino Sapegno ed., Tea, Torino 1989, pp 428-436). Sui sogni doppi cfr. Dorati 2013.

nel caso degli Efori, i massimi magistrati spartani. Era costume tradizionale che questi si recassero in processione al santuario sacro alla dea Pasife, sempre nel Peloponneso. Una volta giunti a destinazione, dovevano dormire all'aperto e praticare l'incubazione sacra: i sogni ricevuti in questo modo avrebbero interessato l'intera collettività di Sparta e avrebbero orientato le loro decisioni politiche¹⁸.

1.5 La letteratura oniromantica e il suo naufragio

Artemidoro, come abbiamo osservato, si faceva testimone di una tradizione antichissima, condensata in libri di sogni provenienti da ogni angolo del Mediterraneo e dell'Asia. Un insieme sapienziale erede di un sapere ancestrale, nel quale viveva ancora la fiamma originale di visioni e credenze oniriche del mondo post-glaciale. L'esperienza onirica come apertura notturna dell'anima alla sfera divina è un dato culturale che appartiene all'area mediterranea e a quella euro-asiatica. Non solo quindi ai Greci e a quella limitata sfera culturale che gli antichisti definiscono "mondo antico".

Abbiamo così libri di sogni hittiti, accadici, ba-

¹⁸ L'incubazione degli Efori presso il santuario di Talame sacro a Pasife è attestato almeno fino alla fine del III sec. a.C.: Plutarco, *Vita di Agide*, 9, 2; *Vita di Cleomene*, 7. Che l'incubazione in questo caso si svolgesse all'aperto sembra doversi dedurre dalla testimonianza di Cicerone (*Sulla divinazione*, I, 96). Cfr. in proposito Renberg 2017, p. 316, n. 26. Questa pratica rituale aveva determinato l'inserimento di Talame nel tradizionale elenco di santuari incubatori più famosi della Grecia (Pausania, III, 26, 1; Tertulliano, *Sull'anima*, 46). Il santuario era collocato fuori dalla città, come spesso accadeva per i poli incubatori e come accadrà successivamente per i luoghi di culto incubatorio cristiano.

bilonesi e mesopotamici in generale, e dell'Egitto faraonico. Dobbiamo immaginarli anche per l'antica civiltà cinese, dove era ampiamente condivisa la credenza nei sogni collettivi. Una tradizione oniromantica esisteva anche nel mondo iranico, come attesta la vicenda di Astiage, che chiama a raccolta gli interpreti di sogni della reggia per capire il messaggio divino celato nei sogni della figlia Mandane, e in quello armeno, come sembra confermare la presenza nell'antica città di Anariace di un polo incubatorio famoso anche presso i Greci. Queste molteplici tradizioni, comprese quelle greche condensate da Artemidoro, confluiranno poi nella vasta letteratura oniromantica del mondo isla-mico¹⁹.

Un sapere quindi ancestrale e condiviso. Tuttavia, erano stati i Greci ad aver sistematizzato la tradizione oniromantica mediterranea in una letteratura. Si trattava di libri per professionisti, ovvero chiavi di sogni utili alla pratica dell'interpretazione oniromantica, ma anche raccolte di sogni celebri dove il folklore poteva conservare memoria di simbolismi preistorici.

Questa letteratura era popolata da nomi come Artemone di Mileto (I. d.C.), autore di un trattato dei sogni in ventidue libri, forse la trattazione oniromantica più estesa mai scritta nel mondo antico, o come Febo di Antiochia, Gemino di Tiro, Demetrio Falereo e da molti altri ancora. Forse uno degli esempi più rilevanti della grande produttività di questo genere letterario è l'enciclopedia onirica di Ermippo di Beirut (II d.C.). Grande erudito, Ermippo aveva composto una colossale enciclopedia sul sogno articolata in cinque libri, nei quali

¹⁹ Sulla tradizione oniromantica cinese: Wai 1999. Il santuario incubatorio di Anariace: Strabone, XI, 7, 1; cfr in proposito Renberg 2017, p. 110, n. 180. Sull'oniromantica islamica: Zilio-Grandi 2009.

aveva raccolto non solo i sogni degli uomini illustri del passato e del presente, ma anche i sogni famosi della tradizione letteraria, le principali teorie onirologiche discusse nelle scuole filosofiche, i principi dell'arte oniroantica, nonché notizie sui rituali incubatori e molto altro ancora. Un'opera che condensa un mondo intero, il grande mondo dei sogni degli antichi, che purtroppo è andata perduta, subendo quel naufragio che ha caratterizzato tutta la grande letteratura greca sul sogno.

Di tutti questi autori conosciamo appena il nome, null'altro che un elenco di nomi degno di un racconto di Borges. Il grande narratore porteno, d'altra parte, non ha saputo resistere al fascino del sogno, facendosi lui stesso autore di un *Libro dei sogni*. Le opere "del più antico, e non meno complesso, dei generi letterari", come ci ricordava Borges, sono irrimediabilmente perdute, travolte da quel naufragio che ha caratterizzato buona parte della letteratura greca. Noi moderni oggi possiamo leggerne i frammenti superstiti attraverso il paziente ed erudito lavoro di recupero di Dario del Corno. Tuttavia, non possiamo dimenticare che si trattava di una letteratura tecnica dove la memoria culturale, per utilizzare una categoria ermeneutica cara a Jan Assman, legata allo spazio onirico si sedimentava per la prima volta in forma scritta, in deroga alla trasmissione orale che l'aveva contraddistinta per millenni²⁰.

²⁰ Artemone di Mileto (Graec. Onir. Sc. Rel., n. 5) è la principale fonte di Artemidoro, il quale "leggeva" gli autori onirocritici a lui precedenti probabilmente attraverso l'intermediazione di Artemone stesso. Questi aveva raccolto nel suo manuale i sogni registrati dai testi dei suoi predecessori, soffermandosi in particolare sui sogni terapeutici, sia quelli inviati dal dio per guarire durante il sonno

Nonostante questo immenso naufragio, l'oniromantica era dotata di una conservatività intrinseca, dovuta proprio al fatto che la trasmissione orale non era mai stata soppiantata da quella scritta in forma definitiva. Per questo motivo la complessa ripartizione artemidorea dei sogni avrebbe trovato sedimentazione e continuità nella classificazione dei sogni di Macrobio, che a sua volta l'avrebbe traghettata verso il sapere medievale. A Macrobio (V sec.) infatti dobbiamo il commento al *Somnium Scipionis* di Cicerone, ovvero la trattazione erudita della parte finale della *Repubblica* di Cicerone, dove il lettore ancora oggi può leggere il sogno astrale più famoso della tradizione greco-romana, quello che preconizza il futuro impero di Roma. Grazie a Macrobio

l'incubante (*therapeiai*), sia quelli nei quali il dio suggeriva al malato il rimedio da prendere per la guarigione (*syntagai*). I sogni che nella tradizione letteraria vengono attribuiti a Serapide, ad Asclepio e ad altre divinità o eroi guaritori derivano dalla probabile consultazione di questa grande opera, per noi perduta. Febo di Antiochia (Graec. Onir. Sc. Rel., n. 11, V-IV sec. a.C.) è uno dei più antichi autori di manuali oniromantici, egli stesso interprete di sogni, e per questo ampiamente utilizzato da Artemidoro (I, 2; II, 9, 50; IV, 48; V, 66). Gemino di Tiro (Graec. Onir. Sc. Rel., n. 8) invece ci è noto solo attraverso l'utilizzo fattone da Artemidoro (II, 44) a proposito dei sogni indotti da Serapide, segno che la sua opera si concentrava soprattutto sui sogni incubatori. Sotto il nome del peripatetico Demetrio Falereo (Graec. Onir. Sc. Rel. n. 18, IV-III sec. a.C.) circolava una raccolta dei sogni ricevuti dagli incubanti nel culto di Serapide: probabilmente si trattava del culto praticato ad Alessandria, dove si narra che Demetrio stesso fosse guarito recandosi nel famoso serapeo della città (Diogene Laerzio, 76). Della colossale opera oniologica di Ermippo di Beirut, il grande erudito di epoca adrianea, si sarebbe servito Tertulliano (*Sull'anima*, 46, 3-4), autore del primo trattato cristiano sul sogno. Borges sul sogno: Borges 2015. La raccolta di frammenti oniromantici greci: Del Corno 1969. Naturalmente, per il concetto di "naufragio" applicato alle letterature classiche si rinvia al seminale lavoro di Luigi Enrico Rossi (Rossi 1971).

possiamo osservare come il sogno costituisse un'esperienza complessa anche per il mondo latino, un'esperienza che aveva bisogno di un lessico adeguato alla sua multiformità. Accanto ad ogni termine greco utilizzato per designare una particolare classe di sogni l'erudito romano colloca il corrispondente termine latino: l'*oneiros* diventa allora il *somnium*, l'*horama* diventa la *visio*, il *chrematismos*, termine alternativo al *theorematikos* artemidoreo, diventa l'*oraculum*, l'*enypnion* diventa l'*insomnium* (qui il latino traduce alla lettera il termine greco), ed infine il *phantasma* diventa il *visum*, ovvero l'apparizione terrificata, quindi l'incubo²¹.

Questa classificazione, con alcune variazioni e modifiche, attraverserà indenne il medioevo fino a raggiungere gli umanisti del rinascimento italiano. Seguirne le tracce e le linee evolutive in questo contesto diventerebbe uno sterile esercizio di esegesi filologica. Sia sufficiente qui osservare che quella acribia classificatoria osservata in Artemidoro si potrà riscontrare in Calcidio, in Agostino, in Gregorio Magno, in Giovanni di Salisbury, in Isidoro di Siviglia, e ancora in Niceforo Gregora e in Michele Psello per il versante bizantino, fino a giungere all'ultimo grande manuale di oniro-critica dell'Occidente, ovvero il commento di Gerolamo Cardano al libro dei sogni di Sinesio pubblicato nel 1562²².

²¹ Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, I, 3, 2-13. Sulle antiche classificazioni dei sogni ancora imprescindibile è il pionieristico studio di Ludwig Deubner (cfr. Deubner 1900). Cfr. inoltre Del Corno 1969 e Kessels 1969.

²² Calcidio, *Commento al Timeo di Platone*, 256; Agostino, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, 39; Gregorio Magno, *Dialoghi*, IV, 50; Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 14-17 = PL, CXCIX,

Una vera e propria “ossessione” classificatoria per un oggetto del quale si percepiva la sfuggevolezza e al contempo la centralità. D'altra parte, l'esigenza di una classificazione all'interno dell'esperienza onirica maturava in virtù della necessità di affrontare un oggetto di sapere rispetto al quale il soggetto di sapere, ovvero il sognatore, si percepiva come un mero strumento, una sorta di referente esterno, un semplice ricettore. In questa dimensione estroflessa, l'esperienza onirica si manterrà piuttosto inalterata fino alle soglie della modernità: il sogno rimarrà l'ostinata esperienza della sfera divina, un'esperienza mimetica del sacro dove trovava sedimento il simbolo grazie al lavoro silenzioso e anonimo della memoria culturale.

2. La terra madre dei sogni

2.1 La genealogia ctonia dei sogni

I Greci condividevano con gli antichi popoli mediterranei la profonda convinzione che i sogni giungessero agli uomini dalle viscere della terra. L'origine ctonia della sfera onirica trovava riscontro in una genealogia localizzata nel grembo della terra. La tradizione mitografica antica ricordava infatti che i sogni erano i

coll. 429A-436; Isidoro di Siviglia, *Sentetiae*, III, 6 = PL, 83, coll. 668-671; Niceforo Gregora, *In Sinesium de Insomnia*, = PG, CXLIX, col. 608; Michele Psello, *De omnifaria doctrina*, 116; Girolamo Cardano, *Synesiorum somniorum omnis generis insomnia explicantes libri IIII*: l'opera di Cardano può essere considerata l'ultima grande opera di onirocritica premoderna e Cardano stesso l'ultimo epigono di una tradizione sapienziale millenaria; cfr. in proposito Li Vigni 2009 e Arcangeli 2018.

figli della terra. La terra infera e sotterranea, quella terra che i Greci chiamavano *Chthon*, l'interno sacro a cui corrispondeva un esterno altrettanto sacro, il regno di *Gaia*.

Una variante di questa tradizione, nota ad Esiodo, faceva dei sogni i figli della Notte. Secondo il pensiero genealogico greco i sogni apparirebbero in una fase primordiale della creazione, una fase precedente l'ordine cosmico imposto dalle divinità olimpiche e caratterizzata da un *Chaos* primigenio. In questa dimensione ancestrale la Notte avrebbe partorito per partenogenesi il "popolo dei sogni", fratelli della Morte e del Sonno. Entrambe queste varianti della medesima tradizione genealogica presupponevano un mondo pre-individuale, quello della notte, del sonno e della morte, al quale era omogeneo il mondo onirico. Dimensioni di un sistema di pensiero che presupponeva l'esperienza onirica come una morte in miniatura, una simulazione di morte che consentiva il contatto con il passato e con il futuro²³.

Questa provenienza sotterranea istituiva una sorta di fratellanza fra mondo onirico e mondo della morte: la terra conteneva e conservava i corpi dei morti quanto i sogni dei viventi. L'anima di Patroclo giunge in sogno ad Achille dalle profondità della terra, sicché quando è costretta a prendere congedo dall'amico stride e fugge

²³ La tradizione di una genealogia ctonia dei sogni era raccolta da Euripide (*Ifigenia in Tauride*, 1234-1283; *Ecuba*, 68-76): il poeta tragico faceva dei sogni i figli della terra infera (*Chthon*) e inseriva la loro genealogia all'interno della lotta ingaggiata fra Gaia e Apollo per il possesso dell'oracolo delfico. Secondo la tradizione esiodea (Esiodo, *Teogonia*, 211-213), nota anche ad Aristofane (*Rane*, 1334-1335), i sogni erano invece figli della Notte. Sulle origini pre-elleniche di queste genealogie cfr. Rohde 1970, p. 126 e Philippson 2004, pp. 54 e sgg.

come fumo nelle fessure del terreno. Nell'*Ecuba* di Euripide la terra infera viene invocata secondo una formula rituale tipica dei culti ctoni: «Signora Terra (*potnia Chthon*) madre dei sogni dalle ali nere». Ed è da questo essere divino materno, custode dei sogni, dei morti e dei semi, che giunge in sogno alla moglie di Priamo il figlio Polidoro, morto da tempo²⁴.

Sogni e morti appartenevano ad un unico universo, erano fatti della stessa materia. In Omero i sogni e l'apparizione delle anime dei defunti vengono spesso assimilati fra loro: entrambe sono fatte di spirito, di un soffio che si disperde con un sommesso strepitio nella terra, dalla quale provengono. Sebbene proveniente dalla terra oscura, ciò che si esperiva nel sogno non era meno reale di ciò che avveniva nella veglia, ed ogni eroe omerico sapeva che il mondo onirico era tanto efficace quanto le lance che trafiggevano il suo corpo nel mondo diurno.

È in virtù di questa antica dimensione comunicativa che il sogno degli antichi poteva giungere ai viventi come una *voce della terra*. “Voce” in quanto insieme di immagini e parole veicolate dal mezzo onirico e provenienti da un “fuori” rispetto al sognatore. “Terra” in quanto sede dei sogni, dei morti, ma anche dei semi delle piante e delle loro radici. Come osserveremo in seguito, la terra era il simbolo della fertilità e della vita che si rinnova, e nell’assiologia oniromantica di Artemidoro rappresentava la madre, la città, la patria. *Voce della terra*, quindi, in quanto voce di una permanenza, di una memoria che serba il ricordo di un immaginario sacrale primordiale.

²⁴ Apparizione Patroclo ad Achille: Omero, *Iliade*, 62-76. Apparizione di Polidoro in sogno: Euripide, *Ecuba*, 68-76.

2.2 Origini delfiche

L'esperienza del sogno presso i Greci trovava in Delfi un luogo di particolare pregnanza. La tradizione mito-logica che riguardava il famoso oracolo greco faceva di questo posto privilegiato dal punto di vista divinatorio e rituale il luogo di scaturigine dei sogni. A Delfi si era consumata una contesa fra gli dèi che aveva coinvolto gli uomini e aveva consentito a quest'ultimi di poter godere delle immagini oniriche.

Il mito in questione rivendicava per l'*ombelico* della Grecia un'originaria natura infera: Delfi, ancor prima di diventare un oracolo apollineo era stato un luogo sacro a Gaia e Chthon, quindi riservato alla natura superficiale della terra, alla quale erano sacre tutte le forme di vita, e a quella infera, alla quale era riservata la custodia dei morti e di tutto ciò che vive sotto terra. Questa vicenda mitologica porta traccia della lotta che vede opposte le antiche divinità pre-elleniche a quelle del pantheon greco, un conflitto che il mito registra come separazione epocale fra la verità e la parola divina, fra il vero e il sogno²⁵.

L'origine ctonia del santuario delfico è stato un tema centrale del dibattito storico-religioso. Origine indicata da grandi studiosi come Ludwig Deubner, Erwin Rohde, Paula Philippson e Eric Dodds, ma poi negata dagli studi storico-religiosi più recenti, dove prevale lo scetticismo

²⁵ Delfi sacra a Gaia: Omero, *Inno ad Apollo*, III, 355-373; Eforo F. Gr. Hist. 70; Strabone, XI, 3, 11-22; Pausania, X, 5, 5-6; Euripide, *Oreste*, 163-165; Eschilo, *Eumenidi*, 1-7. Gli oracoli sacri a Gaia dovevano essere piuttosto numerosi in Grecia. Uno di questi era l'antico oracolo (*Gaion*) localizzato ad Olimpia, nel Peloponneso: Pausania (V, 14, 10) riferisce che ai suoi tempi veniva mostrato un altare, unica sopravvivenza di questo antichissimo luogo oracolare.

positivista che osserva nella mancanza di sostrati archeologici micenei o anteriori la conferma di una origine recente, ovvero greca, della sede ora-colare²⁶.

Tuttavia, è proprio la tradizione dell'origine delfica dei sogni a mantenere viva una memoria culturale del conflitto. Questa tradizione era conservata in una versione del mito nota al teatro tragico. Euripide nell'*Ifigenia in Tauride* ricordava che Apollo, dopo aver ucciso Pytho, il serpente femmina figlia di Gaia posto a guardia dell'oracolo, acquistò con la violenza l'oracolo allontanandone Temi, ennesima personificazione di Gaia, che in una delle versioni filoapollinee del mito veniva indicata come cofondatrice, assieme ad Apollo, dell'oracolo. A questa violenza apollinea, continua il mito, Gaia avrebbe risposto generando dalle sue profondità (*Chthon*) sogni capaci di rendere con nitide immagini agli uomini l'intero piano del tempo, consentendo loro la conoscenza del passato, del presente e del futuro. Questi sogni veritieri annullavano il potere degli dèi olimpici e rendevano inutile il loro culto. Zeus, di fronte a questa sfida, intervenne per ripristinare il potere olimpico: affidò definitivamente il dominio su Delfi al figlio Apollo e diffuse fra gli uomini i sogni menzogneri, inquinando la sfera onirica con il sospetto dell'inganno²⁷.

²⁶ Origine ctonia e pre-ellenica dell'oracolo di Delfi: cfr. Deubner 1900, pp. 49-51; Rohde 1970, p. 206; Brillante 1991, p. 40; Philippon 2006, p. 193; Dodds 2010, p. 157. Sul moderno dibattito relativo alle origini dell'oracolo delfico: cfr. Fontenrose 1980; Sourvinou-Inwood 1990 con ampia bibliografia; Scullion 1994. Sul darwinismo positivista negli studi storico-religiosi: cfr. Otto 2021, pp. 160 e sg.

²⁷ Il testo fondativo per la nozione di *memoria culturale* è quello di Jan Assman (cfr. Assman 2011); importanti analisi su questa categoria

Il mito raccolto da Euripide fa riferimento ad una lontana origine pre-ellenica dell'oracolo delfico. Temi stessa è qui una personificazione di Gaia/Chthon: secondo la mitologia delfica, infatti, Temi condivideva l'oracolo con il suo consorte divino, ovvero quel pelagico e pre-ellenico Poseidone noto con gli epiteti di *Ennosigaios* o *Gaieochos*, definizioni queste che indicavano il suo legame divino con la Terra madre.

Secondo questa mitologia, Delfi sarebbe divenuta una località oracolare in quanto origine dei sogni. Il mito a questo proposito faceva riferimento ad una vera e propria voragine della terra dalla quale sarebbero scaturite le immagini oniriche. In quanto *chasma*, ovvero un'apertura della superficie terrestre dalle profondità insondabili, Delfi appartiene a quella to-pografia sacrale ipogea che caratterizza molti santuari incubatori localizzati spesso in grotte, fosse o cave nel terreno, e caratterizzati dalla presenza di fonti di acqua sorgiva o da emanazioni sulfuree o simili. Di questo tipo erano i santuari sacri agli spiriti guaritori come Ascle-pio, Anfiarao, Trofonio, Mopso, Anfiloco. Figure divine caratterizzate da un rapporto diretto e fisico con la terra, accomunate da mitologie che ne facevano degli esseri sprofondati da vivi nelle viscere della terra, e per questo a diretto contatto con i morti, con i sogni e con il potere

storico-antropologica in Fabietti 1999, Bakhurst 2000, Ricoeur 2000, e Fiorentin 2013. Conquista violenta dell'oracolo delfico da parte di Apollo: Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1234-1283. Il mito raccolto da Euripide era noto già a Pindaro (frg. 55 Snell-Mahler). L'uccisione del serpente femmina Pytho era nota anche all'*Inno* omerico ad Apollo (Omero, *Inno ad Apollo*, III, 355-373): il gesto sottende una successione violenta fra Gaia e Apollo. Sull'origine pre-ellenica della figura di Temi: cfr. Baldini 2013.

divinatorio derivato da questa prossimità²⁸.

La potenza oracolare di Delfi si credeva venisse veicolata dai vapori provenienti dalla voragine sulla quale era stato eretto il tripode della Pizia. Questo modello oracolare era tipico di tutte quelle località che gli antichi popoli del Mediterraneo ritenevano essere le porte del mondo dei morti e dell'Ade. Era questo il caso, ad esempio, del famoso *Plutonion* di Hierapolis in Cilicia, sacro alla Grande Madre microasiatica e pa-ragonato da Plinio a Delfi, o ancora il *Charonion* o *Plutonion* di Acharaca, fra Tralle e Nisa in Caria (Asia Minore), sede di un importante culto misterico ed in-cubatorio²⁹.

Le analogie fra Delfi e i principali santuari incubatori confermano la tradizione di un'origine delfica dell'attività oniromantica. Dobbiamo allora ipotizzare che Delfi rappresentasse per i popoli egei una sorta di luogo di origine dei sogni, una grotta assimilabile al corpo stesso della terra divinizzata. Non a caso il santuario delfico era per i Greci *l'ombelico del mondo*. Lo stesso toponimo *Delfi* recava traccia di questa origine ctonia e ancestrale:

²⁸ Delfi era un vero e proprio *chasma*, una voragine della terra che rendeva invasati tutti coloro che si avvicinavano, umani ed animali: Diodoro, XXVI, 1-2.

²⁹ *Plutonion* di Hierapolis: Strabone, XIII, 4, 14; Plinio, II, 95, 208. Una tradizione riferiva che dall'antro del *Plutonion* provenivano esalazioni tossiche esiziali per chiunque, tranne che per i soli sacerdoti della Grande Madre: Cassio Dione, LXVIII, 27, 3; Ps.-Apuleio, *Sul mondo*, 17; Ammiano Marcellino, XXIII, 6, 18. Recenti scavi archeologici hanno accertato che a Hierapolis erano presenti due santuari ipogei, il *Plutonion* vero e proprio e uno tempio di Apollo (quest'ultimo attestato dalla tradizione ma spesso confuso con il primo), entrambi di probabile carattere incubatorio: cfr. in proposito Renberg 2017, p. 536. La grotta incubatoria di Acharaca, sulla valle del Meandro: Strabone, XIV, 1, 44. Sulla localizzazione di questo luogo sacro presso l'attuale villaggio turco di Salavath cfr. Renberg, 2017, p. 297, n. 66 e Von Ehrenheim 2011, p. 114, n. 616.

il termine è infatti riconducibile ad un originario significato di “vagina”, l’ingresso all’utero della terra, laddove il mondo dei morti confina con quello della nascita e con quello onirico³⁰.

I sogni quindi erano tutti veritieri, questo suggerisce il mito, quando scaturivano dal ventre e dalla vagina della terra, ma erano stati macchiati dall’inganno quando il mondo patriarcale degli invasori greci aveva conquistato con la forza il luogo sacro di Delfi. La genealogia mitica confermava questa origine: Temi, la figlia di Gaia alla quale Apollo aveva strappato con la violenza Delfi, era sorella di Mnemosyne, quella me-moria che si ottiene con la visione estatica, propria dei poeti, dei vati, degli indovini e dei sogni.

2.3 *Sognare, guarire, divinare*

Nella sua requisitoria anticristiana il neoplatonico Celso (III sec.) accusava i cristiani di reiterare nel culto del Cristo quello già praticato dai pagani in onore degli eroi guaritori. In sostanza, i cristiani avrebbero venerato un uomo perseguitato in vita, condannato a morte, ucciso sulla croce e poi risorto e capace di riportare in vita o di guarire i sofferenti. Si trattava di un’osservazione critica piuttosto condivisa da coloro, sul fronte neoplatonico, che cercavano di difendere le tradizioni culturali e religiose del vecchio mondo pagano rispetto al nuovo mondo monoteista che stava emergendo fra le coscien-

³⁰ Il toponimo *Delphoi* deriva dal termine *delphus*, ovvero *vagina*, etimologia da collegare a quella che individua in Pytho, il serpente femmina sacro a Chthon, la radice semitica *puth*, ovvero “fessura” e per estensione “vagina”: cfr. Bayard 1943 e Duerr 1985, p. 27.

ze. Celso faceva riferimento a figure divine come Asclepio, Trofonio, Anfiarao e a tanti altri culti eroici simili che costellavano la geografia sacrale del Mediterraneo³¹.

Ciò che caratterizzava il culto di questi spiriti guaritori era la pratica dell'incubazione, ovvero il sonno e il sogno sacro praticato nei luoghi di culto. Il mito, infatti, narrava per tutti questi "eroi" una morte violenta, solitamente operata per intervento di una divinità olimpica, il loro seppellimento da vivi nel luogo o nei luoghi dove sarebbe stato praticato il loro culto. Si trattava di spiriti infernali, spiriti o signori delle tenebre e dei morti, loro stessi "morti viventi", figure di origine pre-ellenica ed egea che

³¹ La critica anticristiana di Celso è giunta attraverso il commento di Origene: Origene, *Contro Celso*, III, 34-35. Simili considerazioni verranno elaborate da Giuliano l'Apostata, il quale avrebbe accusato i cristiani di praticare gli stessi riti e le stesse pratiche "magiche" dei pagani, quindi di utilizzare una medesima concezione del sacro delle antiche tradizioni religiose. Nel contesto di questa polemica, Giuliano, con il suo abituale e sottile sarcasmo, osservava come gli Ebrei e gli stessi cristiani praticassero l'incubazione sulle tombe dei martiri, indulgendo in quelle pratiche culturali già tipiche dei culti riservati agli eroi salutari (Giuliano, *Contro i Galilei*, 339e-340a). A questa accusa rispose Cirillo di Alessandria (*Contro Giuliano*, X = P.G. 76, 1024C): il vescovo egiziano obiettò negando fermamente che i cristiani praticassero l'incubazione. La difesa di Cirillo in realtà si fondava su di un'argomentazione debole e su di un'esile distinzione: i cristiani nel loro culto dei martiri non pregavano per ottenere pronostici onirici, come invece accadeva nei principali santuari incubatori greco-romani, e se il verbo divino comunicava con loro attraverso i sogni indotti dai santi e dai martiri, ciò avveniva in assenza di una preventiva richiesta. In questa polemica osserviamo come l'incubazione, ovvero l'antico rituale ctonio del passato paleolitico, costituisse il centro della contesa tardo-antica fra cristiani e pagani e come agli occhi di un pagano erudito, quale era Giuliano, le pratiche culturali cristiane apparissero identiche agli antichi culti dei morti e degli antenati. Sulla polemica a distanza fra Giuliano e Cirillo cfr. Canetti 2010, p. 168.

proprio in virtù di questa familiarità con la morte, potevano restituire la vita e la salute, e ripristinare l'equilibrio fra vita e morte.

Di Asclepio, ad esempio, il mito narrava le origini divine, essendo figlio di Apollo, e le sue portentose capacità guaritorie, apprese dal centauro Chirone. La sua competenza medica giungeva a riportare in vita i morti, un gesto di *hybris* che venne punito da Zeus con la morte. Asclepio, infatti, venne fulminato dalle saette del re degli dèi. Il corpo incenerito dell'eroe però si sarebbe trasformato in un serpente, un essere sotterraneo che consentiva la guarigione a coloro che si recavano nei santuari a lui sacri in tutto il Mediterraneo per praticare l'incubazione sacra.

Numerosi miti di fondazione santuariale registravano l'arrivo del dio nella forma di un serpente, mentre la pratica cultuale spesso prevedeva la presenza nei santuari di serpenti sacri al dio. È questo il caso di Sicione: il culto di Asclepio praticato in questa città peloponnesiaca si credeva traesse origine dal trasferimento di un serpente collocato su di un carro trainato da due muli. Stesso schema mitografico si può riscontrare per il culto di Asclepio/Esculapio a Roma: il mito narrava che il dio sarebbe giunto sull'Isola Tiberina, sede del santuario, nella forma di un serpente trasportato su di una nave. Questo è il motivo per il quale i romani trasformarono l'isola del Tevere in una nave in traversino³².

³² Sul culto di Asclepio nel Mediterraneo antico: Kerényi 1956 e 1959; Graf 1992; Nilsson 1972; Semeria 1986; Melfi 2007; De Miro-Sfameni Gasparro-Cali 2010. Sull'origine pelasgica della figura di Asclepio: cfr. Philippon 2006, pp. 142-144 e Walton 2016, p. 16. Trasferimento di Asclepio in forma ofide a Sicione: Pausania, II, 10, 3; a Roma sull'Isola Tiberina: Livio, X, 47, 7 e XXIX, 11, 1; Ovidio,

Trofonio era un altro spirito guaritore di cui il mito ricordava le sembianze di “morto vivente”, sotterrato nella terra e capace di apparire ai fedeli che affollavano il suo santuario a Lebadea mentre erano immersi nel sogno rituale. Trofonio, secondo le numerose versioni del mito che lo riguardavano, sarebbe stato, assieme al fratello, il primo architetto del mondo greco, colui che fondò il santuario di Delfi. Allo stesso tempo, la sua contraddittoria figura veniva identificata con quella di un ladro, uno scaltro scassinatore di tesori, colui che riuscì a sottrarsi alla cattura decapitando il fratello e sprofondando nella terra, divenendo così un vivo fra i morti, una sorta di spet-tro degli inferi. I fedeli che si recavano nell'antro di Trofonio, a Lebadea in Beozia, sapevano di compiere un viaggio negli inferi, sicché la “fossa” dove si calavano era definita un *chasma*, ovvero un buco senza fondo nella terra, laddove si riteneva che Trofonio risiedesse.

Anfiarao, infine, era un eroe ibrido: per metà eroe in stile omerico, uno dei protagonisti della vicenda dei *Sette contro Tebe*, e per metà un morto-vivente, in quanto sprofondato da vivo con il suo carro nelle viscere della terra presso Oropo, laddove sarebbe sorto il santuario a

Metamorfosi, XV, 622 e ss. Cfr in proposito Guarducci, Margherita 1983. Significativo è anche il mito fondativo dei Boeti, popolo della Laconia, che si insediarono in questo lembo del Peloponneso inseguendo un serpente fuggito dalle loro navi dirette al santuario di Asclepio a Kos e rifugiatosi sulla costa nascondendosi in una buca del terreno (Pausania, III, 23, 7). Serpenti nei santuari di Asclepio: Eliano, *Storia degli animali*, XVI, 39 e VIII, 12; Pausania, II, 28, 1. A Titane, presso Sicione in Argolide, i serpenti sacri ad Asclepio erano propiziati con l'offerta di focacce (Pausania, II, 11, 8), e lo stesso accadeva a Kos (Erodo, IV, 91); cfr. in proposito Walton 2016, p. 16. Asclepio appare in forma di serpente sulle monete di molte città tessaliche, come Trikki, Larissa e Magnesia: cfr. Aston 2004, p. 22.

lui sacro, luogo di culto dove i fedeli cercavano la guarigione attraverso l'incubazione³³.

Queste figure perturbanti, per metà eroi e guaritori, per metà morti viventi e sacrileghi, costellavano il tessuto sacrale e geografico mediterraneo. Il loro mondo era quello dei sogni e dei morti, della malattia e della guarigione, del bene e del male. Attraverso le pieghe delle loro vicende mitologiche e nei particolari dei rituali di cui erano i protagonisti traspare un mondo primitivo, precedente quello ordinato e solare dell'ordine olimpico. Un mondo dove morte e vita venivano concepite nella loro indissolubile unità. Un mondo e un panorama sacrale fondato sul sogno, che affondava le sue radici nel lontano passato dei popoli post-glaciali.

Attraverso la persistenza nella memoria culturale, questa concezione sincretica si mantenne intatta presso i Greci. In questo sistema di pensiero l'attività onirica, quella divinatoria e quella poetica afferivano allo stesso sostrato esperienziale, rappresentavano ingressi diversi ad una medesima dimensione, quella estatica e di compenetrazione fra oggetto e soggetto di sapere. Si trattava di uno spazio di intermediazione fra il mondo degli spiriti e quello dei vivi, spazio determinato dal sogno, ma anche dalla profezia, dall'epifania divina, dalla poesia, e quindi frequentato ritualmente dall'in-

³³ Su Trofonio fondamentali i lavori di Pierre Bonnechère (1998; 1999; 2002; 2003); si veda anche Brelich 1958, pp. 53 e sgg.; Schachter 1981; Hans Dieter 1983; Bonnechère-Bonnechère 1989; Turner 1994. Pausania fornisce una dettagliata descrizione del luogo e del rituale incubatorio, avendo lui stesso sperimentato in prima persona la visione mistica indotta dalla discesa nella "fossa" di Trofonio: Pausania, IX, 39, 5-14. Sul culto e sulla figura di Anfiarao cfr. Coulton 1968; Schachter 1981 e 1984; Sineux 2007; Terranova 2008; Von Ehrenheim 2011, pp. 110 e sgg.

terprete di sogni, dal poeta, dal guaritore e dall'incubante. Era questo lo spazio privilegiato dai poeti arcaici, come Esiodo, che intratteneva un rapporto preferenziale con le Muse, alle quali quello spazio era sacro.

La genealogia mitica faceva delle Muse le discendenti di Gaia: erano infatti figlie di Mnemosyne, a sua volta figlia di Gaia, sorella di Temi e dei Titani. Mnemosyne era una divinità pre-olimpica. Rappresentava la memoria di ciò che si apprende per ispirazione e per visione diretta, nel sogno o nell'estasi, nell'ispirazione poetica o nella visione oracolare, piuttosto che la memoria soggettiva, quella esercitata attraverso l'esercizio di un pensiero logico-deduttivo. La memoria come verità rivelata, piuttosto che come verità oggettiva e testimoniale. Una memoria quindi di tipo intuitivo, frutto di un'esperienza estatica, quale può essere il sogno, molto differente dalla memoria di noi moderni, che è soprattutto testimoniale e vincolata ad un principio di realtà verosimigliante³⁴.

Nel mondo antico la relazione di stretta prossimità fra sogno e poesia era confermata dalla figura di Femonoe. Prima sacerdotessa di Delfi a sedersi sul tri-pode della Pizia, secondo la tradizione Femonoe sarebbe stata anche l'inventrice dell'esametro dattilico, il metro dei poemi omerici, dell'epica e degli oracoli. Sotto il suo nome, legato tradizionalmente a Delfi e al culto apollineo, circolava anche un manuale di sogni di grande fama. L'attribuzione fittizia di una chiave di sogni ad un personaggio del mito era possibile solo in virtù di un sistema di pensiero che coglieva una pros-simità profonda fra sogno, poesia e divinazione.

³⁴ Genealogia delle Muse: Esiodo, *Teogonia*, 135. Cfr. in proposito Vernant 1978, pp. 93 e ss.

La prossimità fra spazio del sogno e spazio della poesia è un fossile delle antiche credenze paleolitiche. L'originaria sovrapposizione fra la figura dello sciamano, del guaritore, del poeta e dell'incubante è osservabile infatti nei dialetti europei in forma di reliquia lessicale: in tutte le culture dell'Europa mesolitica e dell'età della pietra si poteva utilizzare lo stesso termine per indicare l'attività del dormire, del sognare, del guarire e del comporre poesia. Questa prossimità linguistica è per noi attestata dai dialetti, dove ancora sopravvivono come fossili vocaboli nei quali questi diversi campi esperienziali dell'umano (dormire, guarire, poetare) sono indicati dal medesimo termine³⁵.

Il rito incubatorio emergeva come pratica sacrale proprio a partire da questa sovrapposizione di spazi semantici e di campi funzionali: il rito del dormire e del sognare in un tempio, in una chiesa o in una grotta per poter guarire, conoscere il futuro o essere ispirato nella poesia presupponeva la sacralità della sfera onirica. È questo aspetto sacrale del sogno che si è mantenuto inalterato in epoca storica fra i Greci e nei popoli mediterranei.

³⁵ Il riferimento d'obbligo per queste ricerche etnolinguistiche è il lavoro di Francesco Benozzo: cfr. Benozzo 2007, 2009a, 2009b, 2010 e 2012. Cfr. anche Galloni 2007 e Alinei-Benozzo 2008. Al centro della ricerca di Alinei e Benozzo c'è la *teoria della continuità paleolitica*, ovvero l'ipotesi che non vi sia stata nessuna invasione indoeuropea a determinare le profonde modificazioni del panorama culturale e linguistico in Europa nel tardo neolitico, quanto una trasformazione delle precedenti popolazioni in aggregazioni di tipo aristocratico e cittadino. Ampia documentazione sul sito web di riferimento per lo sparuto ma valido manipolo di studiosi che alimentano questa teoria: <http://www.continuitas.org>.

2.4 La qualità acustica dei sogni rituali

La qualità sacrale dell'esperienza antica del sogno aveva una specifica struttura sonora. Si riteneva che le divinità potessero ascoltare le preghiere degli incubanti e rispondere loro attraverso il sogno. I principali santuari incubatori greci erano provvisti a questo scopo delle cosiddette *akoai*, ovvero le "orecchie" attraverso le quali gli spiriti guaritori, come Asclepio, Anfiarao, Trofonio, Iside o Serapide ascoltavano le richieste dei pellegrini incubanti. Comune a tutte queste realtà rituali e culturali era la rappresentazione, in rilievo o a tutto tondo, di occhi e orecchie, parti anatomiche che venivano appese o depositate come *ex voto* dai fedeli nei santuari da loro visitati.

Nel santuario di Serapide a Delo, ad esempio, a partire dal III sec. a.C. la presenza delle orecchie fra gli *ex voto* diventa preponderante. La centralità di questo rapporto acustico nel culto di Serapide era confermata dall'epiteto che lo caratterizzava: Serapide ἐπήκοος, ovvero Serapide *l'ascoltatore*. Epiteto che, d'altra parte, apparteneva al sostrato religioso egizio, dal quale questa divinità proveniva, sicché ancora in epoca romana era costume in Egitto dedicare nei santuari locali occhi ed orecchie, simboli dell'ascolto e dell'attenzione ricevuta dai fedeli da parte delle divinità. Si trattava di una pratica dedicatoria comune anche ai santuari di Asclepio ad Epidauro, a Pergamo, a Corinto e ad Atene, oppure al santuario di Anfiarao ad Oropo. Orecchie ed occhi in argilla come simbolo di uno sguardo e di un ascolto, quello prestato dalla divinità all'incubante, e come simbolo del sogno in quanto esperienza epifanica del di-

vino³⁶.

A questo proposito è di particolare utilità una classe di documenti che gli archeologi definiscono con il termine tecnico di *iamata*, ovvero le iscrizioni dedicatorie che i pellegrini lasciavano nei santuari al termine della loro pratica incubatoria. In alcuni casi sappiamo che il pellegrino era obbligato a lasciare traccia scritta della propria esperienza onirica, e che in altri invece era il corpo sacerdotale ad occuparsi di raccogliere le testimonianze dei fedeli e di trascriverle poi nella pietra. Nelle iscrizioni dedicatorie di Asclepio ritrovate a Epidaurò e a Pergamo i pellegrini ringraziavano il dio per la guarigione ricevuta facendo spesso cenno alle *akoai*: queste “voci profetiche” erano rappresentate simbolicamente in forma di orecchie marmoree e collocate sulle pareti del tempio.

³⁶ Dedica di orecchie e occhi nei santuari egiziani: Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 7 (cfr. Renberg, Gil 2017, p. 352). Nei santuari di Asclepio: cfr. Sfameni Gasparro 1999, p. 408 e Renberg 2017, p. 352, n. 41. Su questo aspetto del culto incubatorio fondamentale Renberg 2017, pp. 350 e sgg con ampio repertorio di fonti e bibliografia. Che in questi contesti gli occhi e le orecchie in argilla non siano *ex voto*, ma simboli dell'attenzione divina, è confermato dalla loro presenza anche nei santuari di divinità non propriamente incubatorie, come il santuario delle Ninfe a Filippopoli, quello di Apollo a Hierapolis in Frigia, famoso per essere anche una porta dell'Ade (*plutonion*) sacra a Cibele, quello di Afrodite a Mileto e infine a Delo quello di Agatartis, la dea di origine orientale assimilabile ad Afrodite, che insisteva accanto al santuario di Serapide. Cfr in proposito Renberg 2017, p. 350, n. 40. È interessante osservare che nell'antica cultura cinese (epoca Shang, 1600-1046 a.C.) gli antichi riti sciamanici si erano cristallizzati in maschere rituali caratterizzate da orecchie ed occhi telescopici (cfr. AA.VV. 2019, p. 161): rappresentazione simbolica questa di un ponte aperto fra l'umano e gli spiriti, proprio come lo erano le *akoai* nel Mediterraneo antico.

Testimonianza preziosa a questo riguardo è l'iscrizione dell'incubante Apella (II sec. d.C.). A questo pellegrino era apparso in sogno Asclepio, il quale lo aveva invitato a recarsi nel santuario di Epidauro per poter guarire dai suoi cronici problemi gastrici. La chiamata da parte del dio in sogno costituiva una topica della ritualità incubatoria, un'esperienza onirica di grande longevità, comune anche al mondo cristiano. Viene spesso attestata per Asclepio, come testimoniano le iscrizioni dedicatorie di Demandros e di Falaris (II e III a.C.): entrambi si erano recati nel santuario (*asclepieion*) di Lebena a Creta in seguito all'apparizione onirica del dio. Apella narra nella sua iscrizione che Asclepio gli era apparso in sogno e gli aveva ordinato di sfregarsi con il corpo sul muro dei bagni presso le *akoai*, quelle "orecchie" attraverso le quali si potevano udire le "voci profetiche". Orecchie simili, su supporto marmoreo, sono state trovate a Pompei presso il locale tempio di Iside. Fra le prescrizioni ricevute in sogno da Apella compare anche quella di camminare scalzo nel tempio. Indicazione questa che richiama l'obbligo per gli antichi sacerdoti di Zeus a Dodona, i *Selloi*, di camminare scalzi, dormire sulla nuda terra e non lavarsi mai i piedi³⁷.

Trova qui conferma la credenza antica che il sogno provenisse dalla sfera divina e che la sua manifestazione, in un contesto rituale, si verificasse in luoghi ben precisi. Credenze che, in virtù della loro diffusione ben oltre i confini tradizionalmente attribuiti al "mondo

³⁷ Per le iscrizioni dedicatorie o *iamata*: cfr. Sfameni Gasparro 1999, n.19 p. 409. Su le *iamata* di Epidauro cfr. Lidonnici 1995. L'iscrizione di Apella: Luck, 2005 pp. 265 e sgg. = IG, IV, 955. Iscrizioni di Demandros e Falaris: Von Ehrenbeim 2011, p. 20. Orecchie votive nel tempio di Iside a Pompei: cfr. Luck 2005, p. 240.

antico”, costituiscono senz’altro il fossile di spiritualità e ritualità proprie delle culture paleolitiche.

CAPITOLO SECONDO

Il sogno d'incesto materno

1. Figli di Edipo

1.1 I sogni erotici, bestiali e d'incesto

Una delle scene centrali dell'*Edipo Re* di Sofocle presenta il confronto fra Giocasta ed Edipo. Dopo aver appreso della morte di Polibo, il padre putativo che lui stesso riteneva essere invece il padre naturale, Edipo si confronta con Giocasta in un dialogo serrato: la notizia infatti sembrava sconfessare l'oracolo di Delfi, che in un precedente vaticinio lo aveva accusato di essere un parricida ed un incestuoso. Nel corso di questo dialogo Giocasta risponde ai dubbi del figlio/marito Edipo con le seguenti parole:

Non temere di aver sposato tua madre. Molti prima di te hanno sognato di far l'amore con la propria genitrice; tuttavia, colui che non presta attenzione a queste immagini conduce una vita più felice¹.

Il discorso sibillino di Giocasta allude alla diffusione del sogno d'incesto materno nell'esperienza onirica antica e greca in particolare. Ampiamente attestato, come

¹ Sofocle, *Edipo Re*, 980-983. Ampia bibliografia su questo passo sofocleo e in generale sulla lettura freudiana e psicoanalitica del sogno di incesto materno in Condello 2012.

vedremo, dai testi oniromantici greci, egiziani e del Vicino Oriente antico, questo sogno individua ciò che Eric Dodds, un pioniere degli studi in questo campo, definiva uno «schema di civiltà».

Dodds, ad esempio, definiva “società della colpa” quella greca arcaica, dove le colpe dei padri ricadevano sui figli, come ampiamente confermato dalle vicende degli eroi omerici. Allo stesso tempo definiva “schema di civiltà” alcune immagini oniriche delle quali si può osservare la ricorrenza nell’immaginario antico. Lo studioso inglese, consapevole che dal punto di vista simbolico il sogno non si sottrae alla storicità, riteneva che alcuni tipi di sogni potessero riflettere lo stile di una determinata cultura e in questo modo parlare del contesto sociale e culturale dei sognatori².

Che il sogno di incesto fosse effettivamente diffuso in Grecia, come adombrato dalla Giocasta di Sofocle, viene confermato da Platone in un passo famoso della *Repubblica*. Si tratta di un luogo che la critica moderna, sotto la nefasta influenza della teleologia storicistica, ha interpretato come espressione *ante litteram* di una teoria psicoanalitica del sogno. Tuttavia, una lettura priva di intenti teleologici permette di osservare in modo immediato l’erroneità di questa interpretazione³.

Platone inserisce l’allusione al sogno d’incesto in una più ampia argomentazione affidata alle parole di Socrate, il quale vorrebbe dimostrare la coesistenza di una doppia natura dell’anima, una istintiva e ani-malesca, l’altra razionale e divina. Prodotto della prima sarebbero i sogni

² Sogno e schema di civiltà: Dodds 2010, pp. 150-182.

³ La lettura psicoanalitica del mito edipico è stata introdotta nella storia degli studi da Werner Jaeger: cfr. Jaeger 1967, pp. 599-561. Per una critica al presunto “stile prefreudiano” del Platone de *La Repubblica* cfr. Foucault 1993, p. 48.

di tipo incestuoso:

Quelli (*scil. i desideri*) si risvegliano durante il sonno – dissi – quando tutto il resto dell'anima dorme – con ciò intendo riferirmi alla sua parte razionale, moderata e predominante – e salta fuori allora l'altra parte, quella animalesca, selvatica, che ci riempie di cibo e di bevande; e questa, facendosi largo nel sonno, cerca di venire a galla e soddisfare le sue aspirazioni. Del resto, tu non ignori che in tali condizioni quella osa fare di tutto come se fosse libera da ogni remora imposta dal pudore e dalla saggezza. Così, non ha alcuna esitazione a rappresentare un rapporto sessuale con la madre o con un altro uomo, o con chiunque sia, oppure con gli dèi o gli animali, o ancora macchiarsi del sangue di chiunque, e cibarsi di qualunque cosa. Insomma, non lascia nulla di intentato, per folle o indecente che sia⁴.

Contestualizzare il passo platonico nell'ambito della cultura onirológica antica significa concentrarsi sull'equiparazione significativa fra sogni d'incesto e sogni erotici, in particolare quelli che hanno per protagonisti animali o divinità. Platone compie qui una piccola rassegna dei sogni erotici tipici dell'immaginario oni-rico antico, gli stessi che ritroviamo ampiamente attestati nella casistica offerta dalle chiavi di sogno antiche, greche e orientali. Quindi, oltre a confermarne la diffusione, il filosofo presuppone che il sogno d'incesto materno faccia parte di una più ampia categoria di sogni, quella che prevede unioni sessuali di tipo bestiale o divino. Madre, animali e divinità formano un immaginario onirico omogeneo. Siamo ben lontani dal concetto freudiano di complesso edipico e di contenuto

⁴ Platone, *Repubblica*, IX, 571c-572d.

latente.

Platone offre in questo passo una lettura etica del sogno, lettura che divenne presto topica per la filosofia antica. Anzi, possiamo senz'altro affermare che in Platone il sogno diventa materiale etico, piuttosto che morale o psicologico. Il sogno è lo strumento attraverso il quale il soggetto può diagnosticare la tirannia esercitata su di lui dal desiderio. Un desiderio che gli si presenta come qualcosa di esterno, come il potere di-spotico che un tiranno esercita sui suoi sudditi e che il saggio ha bisogno di addomesticare per poter coltivare la propria autonomia etica e politica. Il sogno diventa in questo modo strumento di perfezionamento, tecnica di sé per un soggetto non governabile, ovvero auto-governato e autonomo. Conferma questa lettura l'accento attribuito al bere ed al mangiare, quegli eccessi della gola che ogni scuola filosofica condannava in quanto incongrui con una vita saggia⁵.

Per Platone il saggio deve tenere a bada questa parte irrazionale e tirannica dell'anima anche nel sonno, e solo in questo modo potrà ottenere dal sogno la conoscenza delle «cose presenti, passate e future». In Platone, quindi,

⁵ Topicità della lettura etica del sogno in Platone e per la filosofia antica: Cicerone, *Sulla divinazione*, I, 29, 60. L'influenza dell'alimentazione per sogni veridici e profetici è una topica dell'onirologia (Cicerone, *Sulla divinazione*, I, 29, 60-62; II, 58, 119; Tertulliano, *Sull'anima*, 48, 2-4) e dell'oniromantica antica (Artemidoro, I, 7; Niceforo, *Oneirocriticon*, Appendix I, 7=Ober. p. 131), che risaliva almeno a Pitagora ed era condivisa da tutte le scuole filosofiche: era noto che Pitagora consigliava ai suoi seguaci di coricarsi per il sonno dopo una cena parca, avendo prima intonato canti e melodie tenui, in modo da ottenere sogni veritieri; cfr. in proposito Guidorizzi 1989. Il controllo sui sogni esercitato attraverso un'alimentazione controllata era ancora presente alle soglie della modernità, come attesta Girolamo Cardano con il suo *Trattato sui sogni* del 1562.

il sogno è uno strumento di divinazione e di conoscenza estatica, nonché esperienza di un'etica di sé, tutt'altro che uno strumento di introspezione psicologica⁶.

1.2 Il sistema isomorfico socio-sessuale di Artemidoro

Il *Libro dei sogni* di Artemidoro conferma la ricorsività del sogno di incesto materno nel mondo greco-romano. In realtà sul tema esisteva una estesa letteratura oniromantica, che a sua volta rispondeva alla diffusione e alla centralità simbolica attribuita a questo sogno in tutto il Mediterraneo antico. In particolare, a quanto apprendiamo dallo stesso Artemidoro, famosa era la trattazione che ne faceva Apollodoro di Telmesso, interprete di sogni di Alessandro Magno e autore di un importante manuale oniromantico andato perduto⁷.

Città microasiatica della Licia (attuale Turchia sud-orientale), Telmesso era sede di una famosa scuola di oniromanzia e di un altrettanto famoso e leggendario

⁶ Il riferimento d'obbligo qui è al concetto foucaultiano di “estetica dell'esistenza” e rispettivamente ai corsi tenuti da Michel Foucault al Collège de France nei primi anni Ottanta, in particolare a quello del 1983 (cfr. Foucault 2008), e alla lettura antipsicanalitica che il filosofo francese fece del passo platonico della *Repubblica* nel suo saggio giovanile su Ludwig Binswanger (cfr. Foucault 1993, pp. 44-48).

⁷ Cfr. Graec. Onir. Sc. Rel. 2, p. 103. Il trattato oniromantico di Aristandro di Telmesso era fra i più famosi dell'antichità, fama dovuta in parte all'origine telmessia del suo autore, in parte al fatto che questi era stato l'interprete di sogni della corte macedone. Non a caso le poche notizie sull'attività di Aristandro ci provengono indirettamente dai biografi di Alessandro il Macedone. Tuttavia, il suo manuale (cfr. Graec. Onir. Sc. Rel. 4, pp. 105 e sgg.) era ancora in circolazione quando scriveva Artemidoro, il quale poteva ancora farne uso per la compilazione della sua opera oniromantica (*Arte-midoro*, I, 31; IV, 23).

oracolo incubatorio. La località già in epoca arcaica era un centro di raccolta e diffusione delle tradizioni oniromantiche mesopotamiche e del Vicino Oriente antico, vero ponte di raccordo fra Oriente e Occidente⁸.

La sua fama si tramandava attraverso aneddoti e figure singolari. Si narrava che per gli abitanti di questa città ogni sogno fosse predittivo: i Telmessi ritenevano che non fossero i sogni a mancare di significato o di potenza divinatoria, semmai lo erano gli interpreti e le loro conoscenze. Di conseguenza, per i Telmessi la distinzione fra *onar* ed *enygnion*, ovvero la distinzione fra sogno predittivo e sogno comune che abbiamo osservato in Artemidoro, perdeva di significato. Era questa aura di infallibilità interpretativa che aveva reso Telmesso un centro di riferimento per l'intera oniromantica mediterranea.

Ne abbiamo conferma attraverso la figura di un certo Dalmone: questo interprete di sogni professionista si faceva pubblicità attraverso un epigramma pubblicitario, a noi giunto fortunatamente attraverso un papiro, nel quale dichiarava o millantava la sua provenienza da Telmesso, allusione evidente ad un luogo proverbiale per l'interpretazione dei sogni e come tale riconosciuto dal suo pubblico. La trattazione artemidorea del sogno di incesto, quindi, si faceva portavoce di quella memoria culturale mediterranea e orientale tramandata in forma scritta e orale e veicolata dalla scuola di Telmesso⁹.

⁸ Telmesso famoso polo oniromantico dell'antichità: Erodoto, I, 78, 84; Cicerone, *Sulla divinazione*, I, 41, 91; Plinio, *Storia Naturale*, XXX, 6; Arriano, *Anabasi di Alessandro*, I, 25, 8; Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 16; Taziano, *Orazioni*, 1; Eusebio, *Preparazione evangelica*, X, 6, 1. Cfr. Bachofen 1988, pp. 206 e sgg.

⁹ Predittività di tutti i sogni per i Telmessi: Tertulliano, *Sull'anima*,

Secondo il sistema assiologico utilizzato da Artemidoro l'unione incestuosa con la madre costituiva un atto sessuale contrario alla legge (*para nomon*), ma non certo contrario alla natura (*para physin*). Questo sogno infatti faceva parte dell'articolata categoria dei sogni erotici, i quali costituivano per i Greci una classe onirologica a parte, tanto da meritare un nome specifico (*oneirogmoi*)¹⁰.

È necessario soffermarci brevemente sulla lunga e articolata digressione dedicata da Artemidoro a questo tipo di sogni. La trattazione artemidorea, è bene anticipare, diventa per noi comprensibile solo se si assume il punto di vista antico: il sogno, compreso quello di incesto, non dice nulla dell'anima del sognatore, non parla di un desiderio latente o di un inconscio. Parla invece di una estroflessione, ovvero della relazione che il sognatore intrattiene con il mondo che lo circonda, con quello visibile e con quello invisibile. Il sogno parla poco dell'individuo e invece parla molto della comunità che gli è attorno. Solo a partire da questa consapevolezza la lunga analisi che Artemidoro dedica al sogno d'incesto diventa per noi comprensibile.

Artemidoro distingue i sogni erotici in tre categorie: quelli *secondo natura, legge e costume*, quelli *contro la legge*, e infine quelli *contro natura*. I sogni erotici "contro natura" sono quelli nei quali l'unione sessuale è resa impossibile da una sorta di impedimento fisiologico, laddove il coito si intende sempre penetrativo. Per questo motivo sono "contro natura" le unioni con le

46, 3. L'annuncio pubblicitario di Dalmone giunto attraverso il papiro di Posidippo: Guidorizzi 2013, p. 220.

¹⁰ Per questa particolare categoria onirica utili riferimenti in Pigeaud 1988.

divinità, oppure quelle nelle quali il sognatore si immagina alle prese con un'auto-penetrazione, e infine i sogni di omo-erotismo femminile. Il sogno di incesto materno quindi non è “contro natura”: l'unione sessuale con la propria madre, sebbene gesto criminoso per la morale antica, rimane un atto “naturale”, ovvero capace implicitamente di prolungare la potenzialità accrescitiva della *physis*, in quanto gesto potenzialmente procrea-tivo.

Nel diritto romano si può osservare il medesimo sistema di pensiero: l'incesto materno non costituisce un atto “contro natura”, semmai un atto nefando, definibile come *nefas*, ovvero “indicibile” (*ne-fas*). Osserviamo in questo schema culturale il retaggio di una nozione sacra della *physis*: termine greco quest'ultimo che porta in sé le tracce di una lontana radice micenea (*pe-*) e protoindoeuropea, nella quale la natura è osservata come quella potenza accrescitiva immanente agli esseri viventi, ovvero alle piante, agli animali e agli uomini, esseri uniti dall'appartenenza ad uno spirito accrescitivo comune¹¹.

Questo è il contesto culturale sul quale si inserisce la trattazione artemidorea dell'incesto e il sistema assiologico utilizzato per l'universo simbolico di rimando. Secondo Artemidoro questo sogno, ovvero il gesto in sé dell'incesto, non è sufficiente di per sé per la corretta interpretazione da parte dell'interprete, in quanto sono le posizioni assunte dal sognatore durante il coito a possedere un valore simbolico significativo. È per questo motivo che Artemidoro nella sua trattazione entra nei dettagli più minuti della pratica erotica, e lo fa

¹¹ Incesto materno come atto nefando: cfr. Thomas–Chiffolleau 2020, p. 52. Sull'incesto materno come categoria antropologica nel mondo antico cfr. Bettini 2020. Etimologia di *physis*: Etym. Dict. Gr. pp.1598 e ss. Sull'incesto materno come tema letterario diacronico cfr. Quadrelli-Subrani 2020.

esclusivamente per questo tipo di sogno, eccezionalità pregna di significato.

Cinque sono gli schemi sessuali contemplati: la penetrazione frontale (*synchrota*), quella da tergo (*apestrammene*), quella con il sognatore in posizione eretta (*orthe parestanai*), quella da tergo con la madre in ginocchio (*eis gonata*), ed infine quella con la donna a cavallo del sognatore, ovvero la posizione equestre (*ephipazomene*). Probabilmente Artemidoro utilizza qui una serie di documenti eterogenei, non solo i manuali dei sogni della scuola di Telmesso, ma anche un manuale erotico, probabilmente quello di Filenide, oltre a testi di natura filosofica ed etica¹².

Ciò che ci interessa della trattazione artemidorea è il simbolismo soggiacente al suo testo: la madre rinvia simbolicamente alla terra, sia in quanto elemento fisico e materiale, il terreno che ricopre i morti, sia in quanto sfera accrescitiva, il luogo dove crescono le piante, sia come elemento simbolico collegato all'appartenenza politica e familiare, e quindi madre in quanto *oikos*, ovvero proprietà fondiaria e strumento di sussistenza, oppure madre in quanto patria, ovvero *polis*. In virtù di questo simbolismo analogico, se la madre del sognatore è ancora viva il sogno di incesto segnala al viaggiatore il ritorno in patria e il ricongiungimento con persone che vivono lontano dal proprio paese, mentre al malato pronostica la guarigione, in quanto «la madre è la natura (*physis*) comune a tutti». Al contrario, se la madre del sognatore è morta, il sogno di incesto pronostica l'esilio,

¹² Artemidoro, I, 79, 66-142. Per l'utilizzo da parte di Artemidoro, per questa particolare sezione del suo libro di onirocritica, del manuale erotico di Filenide, ovvero il *Peri aphrodision*, testo perduto se non per alcuni frammenti conservati in papiro, cfr. Baccarin 2018, pp. 137 e sgg.

in quanto «dopo un simile oltraggio non è possibile permanere presso il focolare materno (*metroas he-stias*)».

Osserviamo qui operare un simbolismo che associa la madre alla fertilità, al ciclo della vita, nonché alla potenza vitalistica della terra. Il focolare domestico qui rinvia simbolicamente alla casa e alla patria, ma nella dimensione della memoria culturale si può osservare l'assonanza con gli ancestrali culti della Grande Madre paleolitica, le cui rappresentazioni scultoree, ovvero le statuette votive note come Veneri paleolitiche, erano solitamente conservate nel focolare delle grotte¹³.

Tornando alla partizione artemidorea delle cinque tipologie di coito incestuoso, fra queste l'unica capace di predire un esito positivo per il sognatore è quella che lo vede protagonista di una penetrazione frontale. È presente in questa simbologia una assiologia che Michel Foucault aveva correttamente definito *sistema isomorfico sessuale*: la sfera sessuale è una estensione della sfera sociale, delle sue gerarchie e dei suoi valori, piuttosto che il contrario, come accade nel pensiero sessuale moderno.

L'*oikos* è in questo sistema valoriale un'estensione del corpo del padrone, del maschio adulto di condizione libera, e all'*oikos* appartengono tutti i beni mobili ed immobili, animanti ed inanimati, compresi gli schiavi, i familiari ed anche la madre. Nel mondo latino vigeva il medesimo sistema assiologico: la *familia* comprendeva non solo i congiunti del *pater familias*, ma anche gli schiavi e le schiave. Per questo, sognare di congiungersi con la madre attraverso la penetrazione frontale è un

¹³ Sogno di incesto materno con la madre viva: Artemidoro, I, 79, 30 e I, 79, 38-41. Con la madre morta: Artemidoro, I, 79, 61-63.

segno fausto per il sognatore, in quanto nella sfera onirica questi non farebbe altro che ribadire le pre-rogative che già gli sono attribuite nella veglia. Si tratta inoltre di un sogno, sottolinea Artemidoro, favorevole ai demagoghi e agli uomini politici, in quanto questo tipo di congiunzione fisica simboleggia un'amministrazione pacifica e consensuale della città¹⁴.

Per comprendere meglio il sistema valoriale che qui è messo in campo è utile confrontarlo con il sistema assiologico che Artemidoro utilizza per i sogni relativi alle parti del corpo umano. In questo caso le membra assumono valore simbolico differenziale: il sogno della testa umana simboleggia allora il padre, quello del piede lo schiavo, quello della mano sinistra e del membro virile la madre. Inoltre, il sogno del campo da coltivare oppure quello dell'arare e del seminare sono associati ad un segno fausto per il sognatore, nel caso questi intenda metter su famiglia, in quanto «il campo non è nient'altro che la donna, i semi e le piante i figli, il grano i figli maschi, l'orzo le figlie femmine».

Ancora una volta possiamo osservare la sedimentazione e la stratificazione di sistemi valoriali dominanti accanto a quelli simbolici e sacrali di epoche più antiche. Ci troviamo di fronte ad una sorta di palinsesto simbolico: la madre, simbolo della fertilità e associata alla terra nell'immaginario sacrale dell'età della pietra, diventa il simbolo dello Stato, così da essere identificata con la patria e con la città e in qualche modo utilizzata dal simbolismo patriarcale. Abbiamo allora un universo simbolico che affonda le radici su di un immaginario

¹⁴ Sogno di incesto materno con penetrazione frontale: Artemidoro, I, 79, 20-25. Sul concetto foucaultiano di *isomorfismo socio-sessuale* cfr. Foucault 2013, pp. 11 e sgg. e 2014, pp. 79 e sgg.

molto più antico, catturato tuttavia da quello della città e delle società patriarcali¹⁵.

1.3 La tradizione oniromantica sul sogno di incesto

Il papiro *Chester Betty 3,1,35*, databile all'epoca di Ramesse II (XII sec. a.C), contiene un libro di sogni egiziano nel quale è possibile ravvisare materiale molto antico, risalente almeno alla XII dinastia (XX-XIX sec. a.C). Il testo, estremamente sintetico come lo sono tutte le chiavi di sogni dall'antichità al medioevo, raccoglieva l'antico sapere oniromantico egiziano, associando ad una serie di termini il loro significato oracolare. Per il sogno di incesto materno il testo dichiara alquanto laconicamente: «(se un uomo sogna *scil.*) sé stesso mentre si unisce sessualmente a sua madre bene: significa che la sua famiglia gli rimarrà vicino».

Un'altra chiave di sogni egiziana è contenuta nel cosiddetto *Carlsberg Papyrus 13*. Il testo è noto fra gli studiosi come il *Copenhagen Dream Book* ed è databile al II-III sec. d.C. Come nel caso del testo precedente, anche questo raccoglie materiale molto più antico rispetto all'epoca della sua redazione scritta. In questo testo il sogno di incesto è così rubricato: «se (in sogno sc.) suo figlio copula con lei (la madre sc.), il figlio farà una brutta fine»¹⁶.

I due testi sembrano apparentemente contraddire la tradizione greca raccolta da Artemidoro: il sogno sem-bra

¹⁵ Associazioni simboliche delle parti anatomiche del corpo umano: Artemidoro, I, 3, 104. Sogno del campo da coltivare: Artemidoro, I, 51, 15.

¹⁶ Cfr. Saporetto 1966, p. 278 e Grottanelli 1999, p. 146. Per il sogno d'incesto nel Vicino Oriente antico cfr. Greco 2020.

predire qualcosa di infausto al sognatore. Tuttavia, il doppio esito contrastante, positivo nel primo caso, negativo nel secondo, deve essere letto alla luce della simbologia ctonia soggiacente la figura della madre e della riproduzione, simbologia comune a tutta l'area mediterranea: se il sogno è prodotto dal figlio, in questo caso l'esito è positivo, come si è osservato già in Artemidoro, in quanto lo schema simbolico materno rinvia alla terra portatrice di vita. Se invece il sogno incestuoso appartiene alla madre, l'esito è negativo, in quanto questa rappresenta la terra che raccoglie qualcosa che è già nato, diventando in questo modo la terra che ricopre i morti e non quella che fa germogliare i semi. La contraddizione quindi è solo apparente e interessa l'aspetto simbolico della coppia madre-terra.

Questo importante plesso simbolico, comune non solo ai Greci, ma a tutti i popoli dell'antico Mediterraneo, è confermato da un sogno raccolto da Artemidoro. Quest'ultimo riferisce un sogno avuto da una delle sue clienti: la donna aveva sognato che alcune spighe di grano le erano germogliate dai seni, spighe che, piegandosi ad arco, le avevano poi penetrato la vagina. Si trattava di un sogno di metamorfosi, uno dei tanti che caratterizzavano l'immaginario onirico antico, sia maschile che femminile. Artemidoro spiega al lettore che questo sogno, in realtà, celava un incesto materno: pronosticava l'unione sessuale inconsapevole fra la sognatrice ed il figlio. Le spighe erano il simbolo della maternità, in quanto prendevano forma dal seno che allatta, e allo stesso tempo annunciavano l'incesto, in quanto penetravano la vagina della donna. Artemidoro conclude così la sua interpretazione: «per una circostanza sfavorevole, questa donna si unì al proprio figlio inconsapevolmente, e in seguito si suicidò, moren-

do secondo un triste destino».

L'esito del sogno di incesto, come nel caso del *Copenhagen Dream Book*, è negativo perché è la madre che sogna l'unione incestuosa. Inoltre, come sottolinea Artemidoro, le spighe simboleggiano i figli e la loro crescita si deve alla terra, e non ai corpi umani, sicché il sogno predice la trasformazione del corpo in terra a seguito della morte. Questo sogno non denuncia, quindi, una natura misogina della società antica, che pur si nutrive di un misoginismo patriarcale soprattutto presso i Greci. Rileva invece un simbolismo ancestrale profondamente radicato nell'immaginario premoderno: la donna simboleggia la potenza vitale, e come tale appartiene alla sfera ctonia, la quale è caratterizzata dall'aspetto terrifico e infernale del mondo dei morti, in quanto ricopre i corpi dei defunti e se ne nutre, ma allo stesso tempo è l'origine della vita, che consente la rinascita dopo la morte come la terra permette al seme di diventare di nuovo pianta e quindi cibo.

La conservatività di questo schema simbolico si può osservare anche nelle chiavi di sogni medievali, sia latine che greco-bizantine. Nel *Libro dei sogni* di Niceforo il sogno d'incesto materno è beneaugurante, valenza che si mantiene anche nelle chiavi di sogni tradite sotto il nome di Germanus e di Astranpsychus, nonché nella versione greca del *Somniare Danielis*, ovvero il più famoso libro dei sogni del Medioevo europeo: in quest'ultimo caso il sogno di incesto pronostica un guadagno futuro anche nel caso in cui la madre sognata fosse già morta (nella trasmissione del sapere orale, evidentemente si era persa quella tradizione che attribuiva a quest'ultima tipologia onirica un esito negativo, come ricordava Artemidoro). Infine, nella chiave dei sogni tradita sotto il nome di Achmet, si può

leggere: «se qualcuno giace con la madre o con la sorella, questi farà del bene a qualche povero in un pe-riodo di penitenza e pentimento». In questo caso l'esito del sogno è implicitamente positivo, perché la carità rinvia alla rinascita associata alla penitenza, alla pos-sibilità per il penitente di riaccostarsi a Dio, alla sua comunità ed ai sacramenti. È implicito il simbolismo ancestrale della ciclicità della vita e della morte, ed è questo il simbolismo operante ancora nel medioevo¹⁷.

¹⁷ Sogno delle spighe: Artemidoro V, 63. Sogni di incesto materno nella tradizione medievale: Niceforo, *Oneirocriticon*, 73 = Ober. p. 125. Germanus, *Oneirocriticon*, 134 = Ober. p. 159. Astrampsychus, *Oneirocriticon*, 19 = Ober. p. 149. Danielis, *Oneirocriticon*, 364 e *Somniale Danielis*, 68 = Ober. p. 103. Achmet, *Oneirocriticon*, 128 = Ober. n. 361, p. 99. La chiave di sogni attribuita ad Astrampsychus è di difficile datazione. Con questo nome alla tradizione greca è noto un mago persiano a cui erano attribuiti vari trattati di astrologia, di glittica ecc. Si tratta con tutta probabilità di una compilazione di epoca bizantina, presente a margine dei due codici che tramandano il lessico bizantino di XI secolo *Suida*, e per questo l'unica cosa certa è una datazione con *terminus ante quem*, ovvero il XIII secolo, epoca alla quale appartengono i manoscritti che ne conservano il testo: cfr. Guidorizzi 1980, p. 28 e Oberhelman 2008, p. 8 e sg. Il libro dei sogni che la tradizione manoscritta attribuisce a Germanus è anch'esso di epoca bizantina. Interessante osservare che, come nel caso di Niceforo, l'attribuzione fittizia di un manuale onirocritico poteva avvenire a favore di un personaggio come Germanus, probabilmente da identificare con Germano I, patriarca di Co-stantinopoli dal 715 al 730 e tenace oppositore dell'iconoclastia pro-clamata da Costantino V: cfr. Oberhelman 2008, p. 13. Infine, il ma-nuale dei sogni di Achmet è opera dell'onirocritica bizantina di IX-X secolo: anche in questo caso la figura dell'autore, ovvero Achmet figlio di Sirim fondatore dell'onirocritica araba nell'VIII secolo, è del tutto fittizia e serve a dare lustro ad una raccolta anonima tradita in forma orale: cfr. Mavroudi 2002 e Bernardi 2011. A questo proposito è interessante osservare che il sogno di incesto materno è registrato anche nella letteratura monastica, laddove il motivo erotico sembra rivestire un

Il sogno di incesto materno, proprio per la sua diffusione e longevità, sembra individuare un immaginario ed un simbolismo dell'età della pietra. Se il rapporto sessuale con la madre morta implica una sorta di sacrilegio, ad un livello simbolico più profondo equivale alla semina di una terra sterile, incapace di rinnovare il ciclo della vita. Al contrario, la copula con la madre vivente implica la semina di una terra fertile. L'equivalenza fra la terra e la madre si ripercuote anche su altre immagini oniriche: il sogno dell'orto, o del giardino, per Artemidoro è fausto se il sognatore è un lenone e tenutario di bordelli (*pornoboskos*), in quanto si tratta di terra seminata e piena di semi, mentre presagisce un destino di prostituzione se a sognare è una donna. La terra qui è di nuovo la detentrica del ciclo vitale e delle nascite, come lo è la donna¹⁸.

ruolo marginale. Semmai nei padri del deserto la tentazione insita in questo sogno diagnostica semplicemente la lontananza del monaco dalla sua *xeniteia*, ovvero da quella strada "straniera" che lo avvicinava all'invisibile, alla santità ed al Regno: cfr. Ps.-Giustino, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 21 = PG 6, coll. 1265-1268. Secondo Gilbert Dagron (Dagron 1985, p. 45) in questo trattato giunto nel corpus di Giustino bisognerebbe leggere l'autorialità di Teodoreto di Cirro, il famoso teologo e monaco siriano della prima metà V secolo.

¹⁸ Sogno dell'orto: Artemidoro, IV, 11.10-13, Danielis, *Oνειροκριτικόν*, 154 e 364, e Achmet, *Oνειροκριτικόν*, 151 = Ober. p. 79. Da osservare che la tradizione raccolta da Artemidoro, nel passaggio ai manuali bizantini, perde il riferimento alla prostituzione in virtù del condizionamento operato dalla morale cristiana su quella più antica. Il radicamento di questo simbolismo ancestrale soggiacente il sogno d'incesto si tradusse anche in valenza politica: fra i vari sogni d'incesto che la tradizione ricorda, quello Comon di Messene (Pausania, IV, 26) predisse la fine del dominio spartano sulla Messenia all'indomani della battaglia di Leuttra (371 a.C.). Comon sognò di giacere con la madre morta e di vederla tornare in vita subito dopo l'atto sessuale: evidente qui la conferma dell'assiologia artemidorea.

2. Il sogno di Cesare

2.1 Ippia di Atene: il sogno della madre e il dente caduto

L'assiologia artemidorea rifletteva un sistema valoriale e simbolico radicato. Lo conferma la grande diffusione del tema narrativo del sogno d'incesto materno nelle tradizioni folkloriche raccolte da onirocritici, biografi, storici, filosofi e in generale dagli esponenti di una copiosa letteratura dossografica concentrata sui sogni degli uomini illustri.

All'interno di questo repertorio anedddotico, particolare fama aveva goduto il sogno di Ippia. Secondo la tradizione raccolta da Erodoto, il figlio di Pisistrato e tiranno di Atene assieme al fratello Ipparco (528-513 a.C.), si accingeva a ritornare in patria dal suo esilio al seguito della spedizione persiana di Dario del 490 a.C. La notte precedente lo sbarco a Maratona, dove le truppe persiane sarebbero poi state sconfitte dagli opliti ateniesi, Ippia sognò di far l'amore con la madre, traendo da questo sogno l'auspicio di un pronto ritorno ad Atene. Nella simbologia onirica, come ricordava Artemidoro, la madre rappresentava la patria e pertanto l'interpretazione di Ippia si inseriva in una tradizione simbolica consolidata. Tuttavia, appena sbarcato sulla spiaggia di Maratona il tiranno perse un dente.

L'evento, in sé marginale e fortuito, per i Greci era pregno di significato oracolare. Predittivi erano infatti tutti quei gesti, quelle parole e quegli accadimenti dovuti al caso. La caduta di un dente era un segnale infausto che pronosticava l'impossibilità di rimettere piede ad Atene, ovvero proprio il contrario di quanto segnalato dal sogno. Sognare di perdere un dente è segno di sventura per il sognatore, e questo secondo una lunga tradizione

onirocritica che possiamo tracciare da Artemidoro fino alla chiave di sogni bizantina che circolava sotto il nome di Niceforo¹⁹.

Ippia si rese conto allora che il sogno della notte precedente doveva essere interpretato in senso opposto a quanto da lui inizialmente pensato: il sogno gli annunciava che l'unico brandello di terra ateniese che avrebbe riconquistato quel giorno erano quei pochi granelli di sabbia che sostenevano il suo dente caduto²⁰.

La lettura interpretativa di Ippia trova conferma nella pratica oniromantica. Come spesso ricorda Artemidoro nel suo manuale, di fronte ad un sogno incestuoso l'interprete di sogni doveva capire in primo luogo se la madre del sognatore era in vita o meno. Come abbiamo visto, la madre morta indicava un presagio funesto, mentre quella viva preannunciava fortuna e salute. Possiamo presumere con buona dose di certezza che la madre di Ippia fosse già morta da tempo, dato che il tiranno tentava il rientro in patria in età molto avanzata. Il sogno del tiranno era quindi infausto, come confer-mava la

¹⁹ Il sogno di Ippia: Erodoto, VI, 107. Il sogno del dente caduto: Artemidoro, I, 31; Niceforo, *Oneirocriticon*, Appendix I, 48 = Ober. p. 135.

²⁰ Questo episodio e altri analoghi conservati dalla tradizione letteraria attestano la diffusione del sapere oniromantico presso le aristocrazie greche. Lo conferma la figura di Senofonte, nobile di nascita e capace interprete dei propri sogni. Nel corso della lunga marcia di ritorno in Grecia dopo la sfortunata impresa al fianco di Ciro (401 a.C.), una notte sognò la casa paterna colpita da un fulmine. Senofonte riconobbe in questo sogno un segnale benevolo in quanto, come conferma il manuale di Artemidoro, la saetta è il simbolo del favore di Zeus e indica a tutti coloro che sono lontani da casa un felice ritorno in patria (Senofonte, *Anabasi*, III, 1, 11, 12). La correttezza, in termini di arte oniromantica, dell'interpretazione senofontea è confermata da Artemidoro: II, 9, 97-98.

caduta del dente²¹.

2.2 Il sogno di Cesare: stupro della patria o destino di un impero?

La complessa stratificazione simbolica appena osservata è presente anche nel sogno d'incesto materno più famoso dell'antichità, quello attribuito a Cesare. Ci soffermeremo di seguito su questo celebre sogno in quanto episodio onirico centrale per osservare il ruolo giocato dall'incesto materno nel luogo classico della storia occidentale, ovvero nella trasformazione di Roma da repubblica ad impero.

Di questo famosissimo sogno abbiamo due versioni: quella proveniente dalla propaganda cesariana, filo-imperiale e filoaugustea, l'altra prodotta dalla propaganda repubblicana e pompeiana. Secondo la versione fatta circolare dalla propaganda cesariana, il sogno di Cesare sarebbe avvenuto durante il suo governatorato nella Spagna Ulteriore, ovvero in Lusitania, nel 60 a.C. Giunto a Gades (l'attuale Cadice), alla vista di una statua di Alessandro Magno, Cesare sarebbe stato colto da sconforto constatando che erano lontani da lui i successi e le conquiste che alla sua età avevano già conseguito Alessandro o Pompeo. Quella notte sognò di unirsi alla madre, sogno che gli onirocritici interpretarono come il presagio di grandi conquiste: «gli interpreti lo incitarono a grandissime speranze, giudicando che lo attendeva la signoria del mondo. Giacché la madre, che e-gli aveva veduta soggetta a sé, altro non era se non la terra, ritenuta

²¹ Sogno di incesto con la madre morta: Artemidoro, I, 79, 50-66. Cfr. in proposito Holt 1998.

genitrice di tutti»²².

L'altra versione del sogno, quella di origine filorepubblicana, aveva intenti del tutto opposti a quelli sottesi nella versione filocesariana, dove sostanzialmente si elogiava in Cesare il futuro conquistatore del mondo e l'emulo romano di Alessandro il macedone. Leggiamo questa sorta di *controsogno* nella biografia di Cesare scritta da Plutarco: il sogno, secondo questa tradizione, sarebbe avvenuto la notte del 10 gennaio del 49 a.C., ovvero alla vigilia del passaggio del Rubicone, quando Cesare decise di sovvertire l'ordinamento repubblicano con un intervento armato. L'incesto, inoltre, sarebbe avvenuto secondo una modalità mostruosa per la

²² Svetonio, VII, 7.2-8,1. La versione filocesariana del sogno è tramandata, con poche varianti, anche da Dione Cassio, XXXVII, 52, 2. Sul sogno di incesto di Cesare cfr. Grottanelli 1999. Gli interpreti di sogni consultati da Cesare erano probabilmente sacerdoti e sapienti locali. A Gades è attestato infatti il culto in-cubatorio di Menesteeo: le fonti identificano questo eroe con un omonimo generale ateniese, che tuttavia portava il nome di un mitico sovrano ateniese della dinastia dei Cecropidi. Un Menesteeo, re di Atene, compare nell'*Iliade*, e la sua genealogia lo voleva figlio di Eretteo. È evidente che ci troviamo di fronte ad un caso di *in-terpretatio graeca*: il culto incubatorio praticato a Gades era rivolto ad una originaria divinità locale connessa con il mondo ctonio, come si deduce dalla simbologia ofide che caratterizza la dinastia dei Cecropidi. Inoltre, Filostrato ricorda che il popolo di Gades era "estremamente religioso", a tal punto da dedicare un altare alla Vecchiaia divinizzata e onorare la Morte con inni e rituali. Trattati questi che implicano per Menesteeo un culto di tipo agrario, tributato ad una divinità del ciclo vitale e della morte. Probabilmente l'ambiente celtico locale doveva aver alimentato un culto di questo tipo: era noto che i sacerdoti celti trascorrevano la notte presso le tombe degli antenati nel tentativo di ricevere sogni profetici. Sull'identificazione del Menesteeo di Gades con il generale ateniese Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, V, 4; cfr. in proposito Rhode 1970a, p. 192, n. 1. Menesteeo sovrano cecropide: Omero, *Iliade*, IV, 338 e XII, 355; Plutarco, *Vita di Teseo*, 34.

mentalità romana in fatto di sesso: Cesare, nel sogno, avrebbe fatto sesso orale con la madre, ovvero avrebbe compiuto “l’unione indicibile” (*arreton mixin*). L’*indicibilità* di questo gesto è tutta morale, e nulla ha a che vedere con l’*indicibilità* delle unioni misteriche e sacrali ricordate dal mito²³.

Artemidoro associa immancabilmente al sogno di sesso orale con la madre un segno infausto: «Ho osservato che il sogno peggiore (*deinotaton*) di tutti è quello in cui si ha un rapporto orale con la propria madre (*hypo tes metros arretoipoieisthai*), poiché signi-fica morte dei figli, perdita di beni e grave malattia»²⁴.

Se entrambi i lati della propaganda, quella filocesariana e quella filorepubblicana, utilizzavano il simbolismo dell’incesto materno perché legato tradizionalmente alla sovranità e ai diritti dinastici, gli esiti di questo uso erano chiaramente opposti. Per la prima si trattava di confermare il destino di Cesare alla signoria sul mondo e su Roma. Per la seconda, invece, il sogno indicava in Cesare il colpevole che aveva stuprato la

²³ Plutarco, *Vita di Cesare*, 32, 9. Sulla presenza della propaganda anticesariana in questo passo cfr. Grottanelli, 1999, p.154. L’*unione indicibile* di natura sacrale è quel rapporto sessuale che non può essere descritto in quanto protetto da interdetto: si tratta di una indicibilità religiosa, e non morale come nel caso del sogno di incesto di Cesare. Unioni indicibili caratterizzavano il rapporto di Demetra-Rea con Zeus, rapporto dal quale sarebbe nata Persefone (*Inni Orfici*, 29, 1-7). La tradizione orfica ricordava anche la nascita di Dioniso dall’*unione indicibile* di Zeus in forma di serpente con la figlia Persefone: Atenagora frg. 58 K e Clemente Alessandrino, *Protreptico*, II, 15-16. E ancora Demetra, in quanto originaria divinità pelasgica identificabile con la terra (*Da-meter*, con *Da-* for-ma arcaica per *Ga-* di Gaia, cfr. Kerényi 2015, p. 148) si sarebbe unita a Poseidone in *unioni indicibili*, nel corso delle quali entrambe le divinità avrebbero assunto forme equine: Pausania, VIII, 42, 1; VIII, 25, 5 – 26, 6.

²⁴ Artemidoro, I, 79, 1, 113.

patria, ovvero la madre, ovvero la terra. L'esito infausto del sogno in quest'ultimo caso costituiva probabilmente l'obiettivo ultimo dell'azione propagandistica: additare Cesare come destinato, per volontà divina, alla sconfitta. D'altra parte, l'obiettivo era anche condannare il potere di Cesare come tirannia e il pronostico in questo caso riguardava Roma, piuttosto che il sognatore in prima persona.

È importante osservare come le tradizioni dinastiche dei Romani conservassero una consuetudine consolidata con l'utilizzo propagandistico del sogno. Lo troviamo infatti anche in un altro passaggio epocale: la battaglia del ponte Milvio.

Il giorno prima dello scontro con Massenzio alle porte di Roma, come è noto, Costantino e tutto il suo esercito aveva ricevuto una visione mistica, a metà fra il sogno diurno e la manifestazione miracolistica: in piena veglia, il futuro imperatore e tutti i suoi soldati avevano osservato l'immagine di Cristo con il monogramma risplendere nel cielo.

A questa visione, la notte seguente, si era aggiunto un sogno: Costantino sognò Cristo che gli garantiva la veridicità e la potenza profetica della visione avuta durante il giorno.

La storia di Roma è segnata nei suoi passaggi epocali da un forte simbolismo onirico, sicché anche in questo caso, nella trasformazione dell'impero in forma cristiana e nella fondazione della cristianissima dinastia dei costantinidi, il sogno appare di nuovo a marcare le trasformazioni che riguardano la sovranità²⁵.

²⁵ Il sogno di Costantino: Eusebio, *Vita di Costantino*, I, 28-30. Sulle visioni oniriche di Costantino cfr. Bowersock 2000 e Canetti 2009 e

Collocare un destino di potere come quello di Cesare nella predestinazione determinata dalla sfera onirica equivaleva a fare di Cesare un dio, una sorta di emis-sario in terra del volere divino.

D'altra parte, il sogno costituiva un'esperienza del sacro che la regalità in Occidente aveva catturato già al primo apparire di una forma di vita stanziale e statuale. Sargon (2340-2285 a.C.), futuro fondatore dell'impero di

2012. Il sogno di Costantino appartiene ad uno schema onirico antichissimo, ovvero il sogno divinatorio ricevuto dal sovrano il giorno prima di una battaglia decisiva. Veniva attestato anche nel Vicino Oriente antico: Assurbanipal (VII a.C.), accampato presso Arbela, riceve in sogno l'assicurazione da parte della dea Ishtar che l'indomani lui e il suo esercito avrebbero superato incolumi il fiume Idid'e (cfr. LO Leo, p. 249, n. 9). Costantino e la sua famiglia, secondo la tradizione presente nella trattatistica agiografica sorta attorno al primo imperatore cristiano, intrattengono un rapporto preferenziale con la natura divinatoria del sogno. Per Costantino, infatti, la tradizione registra un altro sogno predittivo, questa volta avuto dal futuro imperatore nel 310, quando ancora comandava le truppe sul *limes* renano con il titolo di Cesare: in questa occasione avrebbe sognato il Sole in quanto simbolo del *sol invictus*, divinità il cui culto era ampiamente diffuso presso i reparti dell'esercito del tardo impero (cfr. Canetti 2012, p. 25). Nell'alto medioevo, inoltre, attorno alla sua figura si forma una tradizione (raccolta negli *Actus Silvestri*) volta ad attribuire a papa Silvestro la conversione dell'imperatore: questi, gravemente malato, sarebbe guarito solo in seguito all'apparizione onirica degli apostoli Pietro e Paolo (cfr. Canella 2006, pp. 9 e sgg.). Infine, Costanza, la figlia di Costantino, sarebbe guarita da una grave malattia avendo praticato l'incubazione iatro-mantica presso la tomba della martire Agnese, evento che avrebbe indotto la principessa ad erigere una chiesa consacrata a Sant'A-gnese nei pressi della sepoltura (*martyrion*) della santa, ovvero al IV miglio della Via Nomentana. Si trattava di un santuario di forma circense le cui rovine sono ancora ben visibili accanto alla mole della basilica onoriana del VII secolo. Accanto a questo luogo di culto sarebbe sorto anche il Mausoleo di Costanza, destinato a rac-cogliere le spoglie dell'augusta alla sua morte: cfr. Renberg 2017, p. 789 e Zocca 2019.

Akkad, durante il suo soggiorno come coppiere nella reggia di Kish aveva ricevuto sogni profetici sul futuro del sovrano sumero Ur-Zababa.

Il suo è il più antico rito incubatorio di cui si ha una notizia documentata, sebbene il più antico in assoluto sia quello attestato dall'epopea di Gilgamesh, dove ben cinque dei nove sogni tramandati da questo ciclo epico sono frutto di un rito incubatorio.

Testimonianze queste di una antichissima e stratificata prossimità simbolica fra spazio onirico e sovranità nell'area mediterraneo-asiatica²⁶.

3. Trasformazioni e variazioni del sogno d'incesto

3.1 La donna e il serpente: giacere con Asclepio

La tradizione oniromantica e folklorica greca raccoglie e tramanda una cospicua casistica di variazioni del sogno d'incesto. Si tratta di una complessa e stratificata documentazione di tipo manualistico, ma anche mitografico e storico. Attraverso questa tradizione è possibile osservare la produttività di questo immaginario onirico, nonché la sua conservatività: il sogno d'incesto assume in questo contesto numerose varianti che sembrano godere di grande longevità, passando tranquillamente dal mondo greco, a quello italico-latino, fino a quello medievale.

Una delle varianti più rappresentative e diffuse prevede l'accoppiamento fra la sognatrice ed un serpente. Donna e serpente costituiscono qui una coppia

²⁶ Il sogno di Sargon: cfr. Renberg 2017, p. 42. Per Gilgamesh cfr. LO Leo, p. 246, n. 3 e n. 4; Mouton 2014, p. 382.

simbolica pregnante, laddove la potenza generatrice femminile si fonde con quella ctonia e vitale degli ofidi. In questa variante il sogno d'incesto è spesso associato al principio dinastico, costituendo un immaginario simbolico e mitografico dalla forte valenza propagandistica.

In questa tradizione il serpente appare come la manifestazione epifanica di un qualche principio fecondativo divino. Gli ofidi, secondo una genealogia che risaliva probabilmente alle credenze del paleolitico superiore e che troviamo sedimentata nel patrimonio folklorico e mitologico greco, venivano identificati con i figli della terra e come tali erano oggetto di venerazione in numerosi culti iatromantici, come quello di Asclepio o di Anfiarao. Nella documentazione a nostra disposizione l'unione sessuale di una donna con il serpente, oppure il parto del serpente non sono altro che forme narrative diverse per una medesima traccia simbolica.

Artemidoro raccoglie un'ampia casistica di sogni femminili nei quali le sognatrici si osservano mentre partoriscono serpenti. Si trattava, con tutta evidenza, di un sogno ricorrente. D'altra parte, questo schema onirico, dove donne sognano di avere rapporti sessuali, allattare o partorire animali, era registrato anche dalle raccolte di sogni mesopotamiche ed egiziane. Nel *Copenhagen Dream Book*, il libro di sogni dell'Egitto faraonico che abbiamo già incontrato, sono elencati una serie di sogni attribuibili a sognatrici donne che sognano di accoppiarsi con animali diversi, a ciascuno dei quali è associato un determinato pronostico. In un'altra chiave di sogni egiziana (conservata nel papiro noto agli studiosi come *Papiro di Jena 1209*) sono elencati sogni nei quali la sognatrice si osserva mentre è intenta ad allattare

familiari, animali domestici o selvatici²⁷.

Per Artemidoro l'associazione simbolica agisce in modo tale che il sogno femminile di accoppiamento con un ofide costituisce il presagio della professione futura intrapresa dal nascituro: il sogno può predire per l'infante il sacerdozio in un culto misterico, in altri casi preconizza la sua futura professione di indovino (il serpente era sacro ad Apollo ed alle divinità legate alla ritualità misterica), oppure predice il suo radioso futuro di oratore (la lingua biforcuta del serpente implicava una metafora della capacità oratoria)²⁸.

Questo antichissimo simbolismo ofide costituisce il contesto culturale nel quale si inseriscono le esperienze oniriche degli incubanti di Asclepio, il più importante eroe guaritore della religiosità greco-romana. Dato che il serpente rappresentava l'epifania terrena del dio, la frequenza di questa immagine nei sogni di coloro che praticavano il sogno rituale trova una giustificazione di tipo ambientale: praticare l'incubazione per giorni e settimane, ovvero dormire in attesa di un sogno nel quale si manifesti il dio e la sua potenza salvifica, capace di apportare guarigione e di far cessare il dolore, sollecitava il dormiente in modo da condizionare il suo immaginario onirico orientandolo in relazione al contesto sacrale e fisico nel quale si trovava a sognare.

Questo è il motivo che giustifica la frequente apparizione onirica del serpente registrata nelle iscrizioni dedicatorie (*iamata*) degli incubanti. Le iscrizioni sacre poste all'ingresso del santuario di Asclepio ad Epidauro,

²⁷ Sogni nel *Copenhagen Dream Book* e nel *Papiro di Jena 1209*: cfr. Saporetto 1966, p. 278 e p. 281. Sull'oniromantica nelle civiltà mesopotamiche cfr. Caquot 1959.

²⁸ Artemidoro, IV, 67.

ad esempio, registravano i sogni dei pellegrini e l'avvenuta guarigione raggiunta a seguito dell'epifania onirica del dio in forma di ofide. È questo il caso di Agamedea di Ceos: recatasi nel santuario a causa della sua sterilità, la donna sognò un serpente disteso sul suo ventre. In seguito a questo sogno la sognatrice, secondo quanto dichiarato nel documento epigrafico, avrebbe avuto ben cinque figli. Il serpente oggetto del sogno è chiaramente la personificazione di Asclepio. Nei santuari a lui dedicati i serpenti erano custoditi e alloggiati come animali sacri e il loro apparire fra i pellegrini era osservato come un prodigio: essere lambiti, nel sonno, dalla lingua di questi animali significava ricevere la visita del dio²⁹.

Sempre ad Epidauro si era recata Nicasibula di Messene, per lo stesso motivo di Agamedea: nell'iscrizione che la riguarda, Nicasibula dichiara di aver sognato di aver avuto un rapporto sessuale con il serpente che strisciava dietro la figura di Asclepio apparso nello stesso sogno. Anche in questo caso il serpente si identifica con Asclepio, sicché troviamo qui una sorta di sogno erotico bestiale, del tutto simile a quelli registrati dalle chiavi di sogno orientali³⁰.

Tuttavia, è bene ripeterlo, in questo e in altri casi analoghi la dimensione sessuale del sognatore non ha alcuna presa su queste esperienze oniriche: Agamedea non mette a nudo una sua "natura" sessuale, un suo desiderio represso, ma al contrario manifesta il favore ricevuto dal dio. L'atto sessuale riveste qui un valore sacrale, e non morale.

Chiaramente nessuno potrà mai verificare l'esattezza

²⁹ Agamedea di Ceos: Edel. T243 Stele II, 39.

³⁰ Nicasibula di Messene: Edel. T423 Stele II, 42.

di questi sogni, ovvero se siano da attribuire alla genuina esperienza dei pellegrini, oppure alla volontà propagandistica del personale sacerdotale. Come si è accennato, l'ambiente nel quale questa esperienza onirica maturava era saturo di un immaginario sacrale ben determinato. Tuttavia, qui interessa osservare il sostrato simbolico che informa questo immaginario, materiale condiviso da tutto il pubblico dei santuari incubatori e non l'eventuale natura fittizia dell'esperienza onirica in sé. Il serpente, il figlio della terra, si univa all'elemento femminile, alla futura madre, quindi a livello simbolico alla terra. Si riproduceva in questo modo lo schema simbolico dell'incesto materno.

3.2 I figli del serpente e i sogni di amplessi bestiali

Secondo la versione del mito raccolta da Eschilo per le sue *Coefore*, Clitennestra, assassina del legittimo consorte Agamennone e sposa dell'usurpatore Egisto, ebbe un sogno profetico. Sognò di partorire un serpente; questi però ferì la mammella della regina non appena questa le offrì il seno per allattarlo. In questa tradizione mitologica il serpente è la personificazione di Oreste, che simbolicamente uccide la madre attraverso il ferimento delle mammelle.

In altre versioni del mito il sogno vede per oggetto Agamennone: in questo caso l'ofide viene ad identificarsi con il sovrano ucciso a tradimento dall'usurpatore Egisto e dalla regina. In questo mito appaiono simbolismi antichissimi legati all'esperienza onirica degli antichi: l'allattamento di un animale, ed in particolare di un serpente, è infatti una traccia onirica che abbiamo già osservato nel libro dei sogni egiziano tra-

*Papiro di Jena 1209*³¹.

Questa variante del sogno di incesto ha goduto di una fortuna narrativa particolare, venendo assorbita dal pensiero dinastico e genealogico. In virtù di questa appropriazione, il tema compare nel repertorio di sogni famosi che pronosticano la nascita di uomini illustri, sogni nei quali la madre si immagina o si percepisce posseduta e fecondata da serpenti.

A questo repertorio narratologico apparteneva la storia di Nicotelia, la madre di Aristomene di Messenia, il sovrano protagonista della lotta contro Sparta durante la prima guerra messenica (VIII sec. a.C.). Una tradizione narrava che la donna avesse generato il figlio a seguito dell'incontro sessuale avuto con un demone che per l'occasione aveva preso la forma di un ofide. Sempre in ambito peloponnesiaco una tradizione attribuiva ad Aristodama un rapporto sessuale con un serpente, rapporto dal quale la donna sarebbe rimasta gravida di Arato di Sicione, futuro comandante della Lega Achea (III sec. a.C.). Di Arato, in particolare, una tradizione narrava la discendenza da Asclepio, del quale sarebbe stato il figlio. Anche questa genealogia confermava il rapporto bestiale di Aristodama: nell'immaginario cultuale orbitante attorno ad Asclepio, come si è osservato nel repertorio delle iscrizioni votive di Epidauro, il serpente era la forma epifanica assunta dal dio presso i mortali, e pertanto Aristodama si sarebbe unita sessualmente con il dio guaritore in forma di ofide³².

³¹ Il sogno di Clitennestra: Eschilo, *Coefore*, 527-535; Stesicoro, fgr. 42 Page; Sofocle, *Elettra*, 417-425. Cfr. Devereux 1988.

³² Nicotelia madre di Aristomene: Pausania, IV, 14, 7. Aristodama madre di Arato: Pausania, IV, 14.7. Fra le statuine votive appese al soffitto del santuario di Asclepio a Sicione ancora nel I secolo Pau-

Il più famoso fra questi sogni di amplesso bestiale era quello che vedeva protagonista Augusto. Anche in questo caso, come per il sogno d'incesto di Cesare, è la propaganda a giocare un ruolo centrale. La propaganda filo-augustea aveva fatto circolare la storia di un sogno profetico ricevuto da Azia, la madre del futuro primo imperatore giulio-claudio: recatasi di notte nel tempio di Apollo a Roma per praticare l'incubazione rituale, era stata posseduta sessualmente da un serpente comparso improvvisamente nel tempio³³.

La propaganda politica utilizzava simili schemi narrativi in quanto fortemente radicati in un sistema di

sania poteva osservare quella che ritraeva una donna posta a cavallo di un serpente, immagine che la tradizione locale identificava con Aristodama, la madre di Arato (Pausania, II, 10, 3). Arato figlio di Asclepio: Pausania, IV, 14, 8.

³³ Il sogno di Azia: Svetonio, *Vita di Augusto*, 94, 4. Sul rituale incubatorio praticato nel tempio di Apollo a Roma cfr. Deubner 1900, p. 32, n. 1. Svetonio qui riprende una tradizione probabilmente sorta in ambito filoaugusteo, dove la propaganda voleva stabilire una connessione simbolica fra la nascita di Alessandro Magno, caratterizzata dal famoso sogno di Filippo e dal coito di Olimpiade con un serpente, e quella di Augusto: il concepimento ofide di Augusto, secondo la tradizione qui raccolta da Svetonio, era sancito da un doppio sogno, quello della donna e quello del marito Ottavio. Azia, infatti, poco prima di partorire sogna che i propri organi interni si spargono nel cielo, raggiungendo le stelle, mentre Ottavio sogna l'utero della donna esposto al Sole. Si tratta, come ampiamente osservato in questa ricerca, di un sogno astrale di antichissima tradizione folklorica, utilizzato dalla propaganda politica per radicare nella simbologia ctonia un potere sovrano bisognoso di radici simboliche per poter proclamare il proprio fondamento divino. Da ultimo si può ricordare che anche per Scipione l'Africano si narrava di una paternità ofide: Gellio, VI, 1. Come conferma Livio (XXVI, 19, 7), nel caso di Scipione, come poi sarebbe accaduto con Augusto, la presenza ofide nel concepimento è un carattere propagandistico mutuato dalla tradizione greca sulla nascita di Alessandro.

pensiero ed in un immaginario sacrale che aveva al centro la relazione incestuosa madre-figlio e quella simbolica fra la terra e la figura femminile. Dal serpente che trafigge le mammelle di Clitennestra e che punisce la madre al serpente che ha un rapporto sessuale con la madre stessa si viene a definire un simbolismo fortemente radicato nel folklore mediterraneo e greco-romano in particolare. La madre è qui sempre identificabile con la terra ed il serpente può rappresentare il suo spirito vitale e la ciclicità della vita.

3.3 Il sogno della vagina sigillata: Filippo di Macedonia e la nascita di Alessandro

Il sogno dinastico più famoso dell'antichità era senz'altro quello che vedeva protagonisti Filippo di Macedonia e il figlio Alessandro. Questo sogno, in quanto fondamento simbolico della dinastia macedone e del grande impero costruito da Alessandro con la conquista dell'Asia, costituì il modello per le analoghe storie oniriche della nobiltà romana, da Scipione ad Augusto. Si narra infatti che, poco dopo il suo matrimonio con Olimpiade, Filippo (382-336 a.C.) sognasse di sigillare la vagina della moglie con un sigillo recante l'immagine di un leone. Si trattava di un sogno celebre, un sogno anche in questo caso di origine propagandistica, che tuttavia si inseriva in un immaginario onirico ampiamente condiviso: l'immagine qui rifletteva un'esperienza onirica molto diffusa nel mondo antico e come tale ampiamente discussa dagli interpreti di sogni

professionisti³⁴.

Famosa era stata l'interpretazione che di questo sogno aveva fornito Aristandro di Telmesso, l'interprete di sogni della corte macedone più volte incontrato nelle pagine precedenti. Aristandro, interrogato dalla regina, aveva sostenuto in modo piuttosto sibillino che "nulla si sigilla che non sia già pieno". L'interprete dei sogni alludeva chiaramente alla gravidanza di Olimpiade e alla futura nascita di Alessandro come erede al trono.

L'interpretazione di Aristandro divenne celebre nell'oniromantica. Lo testimonia Cicerone che nel suo trattato *Sulla divinazione* ricordava un sogno analogo a quello di Olimpiade. L'arpinate, probabilmente recuperandolo da un qualche testo di onirologia da lui consultato, ricordava l'episodio onirico di una matrona romana: ancora priva di figli sebbene desiderosa di averne, la donna una notte sognò di avere la vagina sigillata. Rivoltasi agli interpreti di sogni, ricevette due responsi opposti da due differenti onirocritici: un interprete le profetizzò la sterilità, l'altro invece lesse nel sogno l'indizio di una futura gravidanza, riprendendo la sentenza con la quale Aristandro aveva sciolto il significato del sogno di Olimpiade.

La testimonianza ciceroniana conferma che, al di là della topicità dovuta all'illustre precedente della casata macedone, l'immagine della *vagina sigillata* era un tema onirico piuttosto ricorrente. Naturalmente, se dovessimo applicare un metodo prettamente freudiano, dovremmo ammettere che la presenza nel sogno della donna di un contenuto latente piuttosto evidente: la soddisfazione di un desiderio represso, il desiderio insoddisfatto di

³⁴ Il sogno di Filippo il Macedone: Tertulliano, *Sull'anima*, 46, 5. Cfr. in proposito Waszink 2010, p. 492.

diventare madre. Il sistema di pensiero antico, al contrario, non individuava nulla all'interno del sognatore, ma rinviava tutto al suo esterno, ovvero a quel futuro scritto sull'anima dalla penna degli dèi. La vagina sigillata quindi è il simbolo di una vita che prende forma, e non di una devianza sessuale o di un inconscio³⁵.

L'erudito Plutarco, nel ricordare questo famoso sogno del re macedone, riportava due notizie interessanti. In primo luogo menziona una tradizione che attribuiva ad Olimpiade un sogno profetico: la regina sognò di essere colpita nel ventre da un fulmine, un sogno che anticipò la scoperta della sua gravidanza. Inoltre, menziona un aneddoto particolarmente significativo. Dopo aver sognato il sigillo, Filippo, osservando di notte la moglie da una fessura della porta, notò che un serpente giaceva accanto a lei nel letto. Turbato da questa visione, Filippo inviò un'ambasceria a Delfi per consultare in proposito l'oracolo: il responso della Pizia lo invitava a celebrare riti in onore di Ammone, il dio egiziano identificato dai Greci con Zeus (dio del cielo e del fulmine, lo stesso fulmine che nel sogno Olimpiade aveva visto penetrarle il ventre), pronosticandogli infine la perdita di quell'occhio con il quale aveva sorpreso la moglie giacere con il serpente. Entrambi i pronostici, quello di Aristandro e quello della Pizia, si realizzarono: ad Olimpiade nacque Alessandro, destinato a conquistare la Grecia e l'Asia, e Filippo perse l'occhio nell'assedio di Metone qualche anno dopo (355/354 a.C.)³⁶.

Ciò che la propaganda voleva alimentare attraverso la

³⁵ Il sogno della matrona romana: Cicerone, *Sulla divinazione*, II, 70, 145.

³⁶ Interpretazione di Aristandro del sogno di Filippo: Plutarco, *Vita di Alessandro*, 2. La risposta dell'oracolo di Delfi a Filippo: Plutarco, *Vita di Alessandro*, 4.

sapiente circolazione di questi sogni profetici era la discendenza divina del sovrano. Si trattava quindi di sogni propagandistici, che nascevano per soddisfare precise esigenze politiche. Tuttavia, l'immaginario onirico utilizzato a questo scopo era quello ancestrale che orbitava attorno al mitema dell'incesto materno. L'intero plesso di visioni e sogni che caratterizzano la nascita di Alessandro deve essere osservata come una delle varianti del sogno di incesto materno.

Da questo punto di vista, la perdita dell'occhio da parte di Filippo implica la visione di una "unione indicibile" (*arreton mixin*), *indicibile* in quanto nascosta alla conoscenza, quindi misterica e non visibile. Il suo era un atto sacrilego quanto lo era stato nel mito quello di Tiresia: il famoso indovino, secondo una versione del mito, era stato condannato alla cecità per aver sorpreso due serpenti nel coito. Al fondo di questo materiale c'è sempre quel simbolismo ctonio che associa la terra alla madre ed il principio vitale all'elemento femminile.

4. La vagina e la tomba vuota

4.1 Dalla vagina alla tomba: simbolismo onirico e ciclo vitale

(Nel caso tu dovessi sognare) Una vagina (*thēly*) di donna allora vedrai una tomba (*taphon*) vuota (*gym-non*)³⁷.

³⁷ Niceforo, *Oneirocriticon*, Appendix 2, 52 = Ober. p. 142. Dal punto di vista filologico si è scelto qui di accettare il collegamento sintattico fra l'aggettivo *gymnon* ("nuda") e il sostantivo *taphon* ("tomba vuota"), piuttosto che con il sostantivo *thely* ("vagina"), seguendo la convincente scelta operata in questo senso da Giulio

Questa misteriosa associazione fra la vagina e la tomba appare nella chiave di sogni bizantina che la tradizione manoscritta attribuisce a Niceforo. Con questo sogno ci troviamo di fronte ad un nesso simbolico che doveva senz'altro risalire, attraverso la conservatività della memoria oniromantica, ad epoca anti-chissima e che richiama l'immagine della vagina sigil-lata del sogno di Filippo. Entrambe costituiscono la conferma dell'estrema produttività narrativa e immaginativa del plesso simbolico orbitante attorno all'in-cesto.

Ben al contrario rispetto a quanto il lettore moderno sarebbe portato a credere, dato il riferimento esplicito alla vagina, non si tratta qui di un sogno erotico, ma di un sogno che va "oltre" l'erotismo, intercetta una fase "pre-sessuale" del pensiero e osserva una relazione simbolica fra ciò che dona la vita, ovvero la vagina dalla quale quella vita emerge, e ciò che dichiara la morte, ovvero un sepolcro. Vita e morte qui non sono contrapposte, ma inestricabilmente interrelate. Diversamente dalle declinazioni soteriche che della morte le religioni abramitiche hanno fornito, e diversamente anche dalle impostazioni nichiliste del presente, dove la morte appare il limite invalicabile o il buco nero di un mondo completamente dissacrato e asservito alla trasformazione economicistica e produttivistica del vivente, la morte sottesa in questa immagine onirica è qualcosa di vivo, di fertile, di sacro.

Procediamo nell'analisi di questo breve e denso testo oniromantico a partire dai termini utilizzati. Il termine

Guidorizzi (1980) e seguita da Steven Oberhelman (2008, p. 142, n. 205). È questo nesso, come si vedrà, a costituire il plesso simbolico fondamentale sotteso in questo schema onirico.

greco *thēly* indica genericamente la “vagina”, il “grembo” o “l’utero”, e passa a definire in forma aggettivale il genere femminile, inteso come attributo di fecondità, la proprietà di un corpo capace di far nascere e di portare alla vita altri esseri. Si tratta di un termine che collega la figura della donna alla fertilità: questo avveniva già nell’antico indoeuropeo, come attesta il termine sanscrito *dhāru-* (che con il termine greco condivide la medesima radice linguistica), utilizzato per indicare l’atto del “succhiare”, riferimento alla suzione del latte materno da parte degli infanti.

La chiave di sogni di Niceforo sembra lasciare aperto l’esito, negativo o positivo, di questo sogno. In realtà, ad una attenta lettura appare evidente il carattere fausto della predizione: la tomba è aperta, non è chiusa, e tantomeno riempita da una salma. Si tratta di una immagine che forma un chiasmo con quella della vagina sigillata del sogno di Filippo: tomba vuota e vagina chiusa o sigillata sono immagini che appartengono ad un medesimo orizzonte di senso. L’immagine della tomba vuota implica una salvezza, una resurrezione, una rigenerazione ed un ritorno alla vita, come accadeva per la vittoria del Cristo sulla morte, testimoniata dal suo sepolcro vuoto. Ci troviamo quindi di fronte ad un simbolismo che evoca la ciclicità: il grembo materno con la nascita e la vita, la tomba con la morte e la decomposizione, e di nuovo dalla tomba il ritorno nella vagina, dalla morte di nuovo alla vita.

Questa lettura sembra essere confermata dalla prossimità narrativa fra l’immagine onirica della tomba e quella mitologica della fossa nel mito di Anfiarao ed Erifile. La leggenda infatti narra che l’eroe, conoscendo in anticipo il suo destino, si era rifiutato di partecipare all’impresa dei *Sette contro Tebe* nascondendosi in una

fossa praticata nel terreno. Il suo nascondiglio sarebbe stato svelato dalla moglie Erifile, corrotta dalla collana che le aveva portato in dono il fratello Adrasto. Johann Bachofen ha visto in questa coppia eroica, Anfiarao ed Erifile, una sorta di mito delle origini, dove la permanenza dell'uomo nel grembo della terra permette alla donna di metterlo al mondo. D'altra parte, Anfiarao era uno dei principali spiriti guaritori del panorama sacrale greco. Il mito narrava il suo sprofondare nella terra e la sua riemersione presso Oropo, laddove sarebbe stato eretto il santuario a lui sacro: qui, in una grande *stoa* edificata a questo scopo, veniva praticato il sonno rituale e l'incubazione³⁸.

Per poter comprendere l'associazione simbolica fra la vagina, il grembo, la tomba vuota, la vita e la morte è necessario immaginare la presenza in questo nucleo simbolico di una persistenza, quella di una memoria culturale che sopravvive nei suoi simboli attraverso la sfera onirica. Memoria di una antichissima e preistorica nozione unitaria di morte e vita. In questo immaginario la morte viene assimilata ad un ciclo, ad una metamorfosi piuttosto che ad una fine. Da questo punto di vista possiamo ipotizzare la persistenza in queste immagini oniriche e nel simbolismo al quale l'onirromantica, anche cristiana e medievale, le agganciava, di una memoria culturale che risale al culto me-diterraneo della Grande Madre di epoca neolitica, laddove l'assimilazione fra la terra e la divinità generatrice

³⁸ Sulla grande *stoa* del santuario di Anfiarao a Oropo cfr. Coulton 1968 e Terranova 2008. Riemersione di Anfiarao presso la fonte di Oropo: Pausania, IX, 8, 3; IX, 19, 4; I, 34, 4 e Strabone, IX, 2, 10. Cfr. Bachofen 1988, p. 174 e Pausania, *Guida della Grecia. Libro I L'Attica*, a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1982, pp. 397 e sgg.

veniva simboleggiato dalle tombe ipogee a for-ma di uovo o di utero³⁹.

4.2 Il fantasma e l'incubo: trovare la guarigione nel terrore

La tradizione oniromantica concepiva l'incubo come l'assalto fisico di uno spirito infernale: giunto dalle oscurità del mondo infero, gravava fisicamente sul petto del dormiente disturbando il suo sonno. Si trattava di una figura topica del folklore greco e latino, un rappresentante del mondo degli inferi, la cui caratteristica principale era la capacità di intrattenere rapporti sessuali con coloro sui quali si imbatteva nei suoi vagabondaggi notturni. Nel mondo greco questo demone era variamente conosciuto come Efiapte, oppure come Epiales, o infine come Epialos. Il suo era un nome parlante: *ephiaptēs*, dal verbo greco *epi-hallomai*, “salto sopra”. Recuperando l'etimologia originaria, potremmo definire questo demone onirico con il termine di “demone assalitore”⁴⁰.

³⁹ Come sottolineato da Marija Gimbutas: «Il tema principale del simbolismo della dea antico-europea è il mistero della nascita, della morte e del rinnovamento della vita, mistero che riguarda non solo la vita umana ma tutta la vita sulla terra. I simboli e le immagini si raggruppano attorno alla Dea partenogenetica (che si genera da sé). Essa era l'unica fonte di tutta la vita che traeva forza dalle sorgenti e dai pozzi, dalla luna, dal sole, dalla terra, dagli animali e dalle piante [...]. Una forte credenza nella rigenerazione ciclica è riflessa nei riti funebri del neolitico. L'idea dominante nell'architettura funebre è la tomba (*tomb*) come grembo (*womb*). Le tombe sono ovali, a forma di uovo, di forno, di utero, oppure antropomorfiche, concepite come fossero il corpo della dea»; cfr. Gimbutas 2010, pp. 136-138.

⁴⁰ Cfr. Bettini 2009, p. 97 e Guidorizzi 2013, pp. 149-151.

L'idea che l'incubo giungesse dall'esterno e che avesse caratteristiche infere era condivisa anche dall'area culturale del Vicino Oriente antico. Per la cultura mesopotamica l'incubo si identificava con lo spirito infernale noto come Zaqiqu. Questa figura, tuttavia, aveva caratteri molto più complessi dell'Efiapte greco. Si trattava del dio accadico dei sogni: la sua natura aerea (Zaqiqu dalla radice verbale accadica *zaqu-*, ovvero "soffiare") lo rendeva assimilabile ai sogni, la cui natura aerea era riconosciuta anche dai Greci e ampiamente attestata dai poemi omerici. In quanto divinità del sogno veniva invocato nei testi oniromantici affinché concedesse sogni fausti e divinatori e allontanasse gli incubi dai dormienti. Zaqiqu, quindi, potrebbe essere paragonato ad Hermes, piuttosto che al demone Efiapte. In ogni caso ciò che è importante sottolineare è come il sapere oniromantico, nell'oriente mesopotamico come nell'occidente greco, individuasse nell'incubo una minaccia esterna che incombeva sul sognatore anche come minaccia sessuale⁴¹.

Diverso è a questo riguardo l'atteggiamento tenuto dalla letteratura onirologica. In questo tipo di documentazione l'incubo veniva concepito razionalisticamente come una sorta di produzione fisiologica del dormiente. Nello pseudo-agostiano *De spiritu et anima*, un testo molto importante per l'onirologia cristiana pervenuto nel corpus delle opere di Sant'Agostino, la classificazione del sogno in cinque tipologie qui tramandata presenta l'incubo come *phantasma*, la visio-

⁴¹ Cfr. Butler 1998, pp. 78 e sgg., e Mouton 2010. In quanto dio del sogno, Zaqiqu viene invocato nella prima delle undici tavolette che compongono un manuale di sogni accadico, noto come *Trattato di Ninive*, ritrovato nella biblioteca del palazzo del re assiro Assurbanipal e databile al VII sec. a.C.: cfr. Mouton 2014, p. 374.

ne notturna di colui che si è addormentato ma ha la sensazione di essere ancora sveglio. È in questo stato di *revêrie* che, secondo l'anonimo autore di questo trattato, poteva comparire Efialte.

Evidente qui lo scarto rispetto alla credenza oniromantica: se in quest'ultima l'incubo proveniva dall'esterno, dagli inferi e dal regno dei morti, per la riflessione oniologica la sua provenienza era tutta interna, essendo di natura fisiologica piuttosto che demonica. Secondo questa lettura l'incubo sarebbe allora il prodotto della sostanza aerea del corpo, quella materia che induce nel sognatore una sensazione di oppressione, simile a quella procurata da un animale incombente sul petto del dormiente. Questa fisiologizzazione dell'incubo notturno si ritroverà anche nella classificazione dei sogni di Macrobio, che a sua volta influenzerà tutta l'oniologia medievale, dalla tarda antichità almeno fino a Giovanni di Salisbury (XII sec.) e Niceforo Gregora (prima metà XIV sec.)⁴².

Data la divergenza fra oniromantica e oniologia, il tratto ancestrale della figura di Efialte può essere colto solo nella prima. Nel suo *Libro dei sogni* così Artemidoro (II, 37, 20) si esprimeva a proposito di questo incubo notturno:

Efialte viene identificato con Pan, però significa cose diverse: infatti, quando schiaccia, opprime e non risponde nulla, indica afflizioni e angustie. Tutte le

⁴² Classificazione del sogno in cinque categorie: Ps.-Agostino, *De spiritu et anima*, PL XI, 798. Incubo prodotto da influssi fisiologici del sognatore: Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, I, 3, 7; Niceforo Gregora, *In Sinesium de Insomnia* PG CXLIX 608A; Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 14-17 = PL Migne CXCIX, 429A. Cfr. Deubner 1900, p. 2.

risposte che questo dio dà quando viene interrogato sono vere. Se offre qualcosa o si unisce sessualmente a qualcuno, gli predice grandi vantaggi, soprattutto se non lo opprime. Qualunque cosa faccia quando si avvicina agli ammalati, li risollewa, perché non si accosta mai ad un uomo che sta per morire.

In Artemidoro è ben presente l'associazione fra Efialte e l'incontro sessuale: l'esito positivo di questo sogno implica la potenza rigenerativa delle forze ctonie, potenza evidente nella guarigione del malato affetto da questo tipo di incubo. Pur trattandosi di un sogno di natura erotica, che sappiamo formare per i Greci una categoria onirica a parte (*oneirogmos*), questa visione onirica non implica un desiderio del sognatore e non rivela nulla dei suoi gusti sessuali. Al contrario, l'atto sessuale nell'incubo notturno prevede la manifestazione di uno spirito dei morti capace, tuttavia, di dare la vita.

Efialte era classificato dall'oniromantica come un demone "terragno" (*epigheous*), uno spirito infernale al pari di altre entità divine come Ecate, Pan e Asclepio. Si trattava di spiriti e divinità che orbitavano attorno alla sfera della morte e della guarigione. In loro era presente la potenzialità della malattia e della guarigione, della vita e della morte. I loro animali sacri erano il serpente e la capra, entrambi legati alla fertilità e al mondo infero e sotterraneo. Ecate, d'altra parte, era ritenuta una entità infernale prossima all'Ade e veniva associata alla figura del cane, animale a lei sacro in quanto custode dell'Ade, e come tale la mitologia lo ricordava attraverso la figura di Cerbero⁴³.

L'assimilazione fra Efialte e Pan in Artemidoro

⁴³ Efialte demone ctonio: Artemidoro, II, 34, 10. Sulla figura di Ecate cfr. Arata 2017.

consente di classificare come incubo notturno e demone infernale il Fauno delle popolazioni italiche. La natura demoniaca di Fauno era attestata da Varrone e confermata anche da varianti mitografiche che interessavano Numa. Plutarco indicava nel sovrano romano colui che era riuscito a catturare sull'Aventino, ancor prima che questo colle venisse inglobato nel pomerio, Pico e Fauno, due *daimones* che l'autore greco paragonava a Pan e ai Satiri. È utile ricordare a questo proposito che Pan, come Fauno, era la divinità ctonia a cui potersi appellare in caso di pestilenza o carestia: a Trezene, polo incubatorio del Peloponneso orientale, Pan aveva inviato in sogno ai sacerdoti le istruzioni sul rituale da seguire per far cessare la peste che devastava il territorio. Era questo comune carattere infernale che consentiva il paragone fra il Fauno latino e il Pan arcade, il dio dai piedi caprini, il cui culto sul monte Liceo in Arcadia aveva i tratti tipici di un culto incubatorio senz'altro precedente l'arrivo dei Greci. La sua manifestazione terrificata era la causa dell'orrore "panico" in chi ne faceva esperienza⁴⁴.

⁴⁴ Natura infernale di Fauno: Varrone in Servio, *Commento all'Eneide*, VIII, 275. Fauno *infernus deus* e incubo notturno: Servio, *Commento all'Eneide*, VII, 91; VI, 775; Isidoro, VIII, 11, 104. Sul culto eroico di Fauno vedi Ogden 2001, pp. 91 e sgg e Marcattilli 2018. La cattura da parte di Numa di Pico e Fauno: Plutarco, *Vita di Numa*, 15. Il culto di Pan a Trezene: Pausania, II, 32, 6. L'assimilazione fra Fauno e Pan era nota anche ad Ovidio (*Fasti*, IV, 641-668), che collocava sul Monte Menalo, località arcade sacra a Pan, il rito incubatorio seguito da Numa per conoscere da Fauno i mezzi atti a far cessare la pestilenza che stava infestando Roma durante il suo regno. Da ricordare inoltre che Pan aveva un suo culto incubatorio sul monte Liceo, in Arcadia (scoli a *Teocrito*, I, 123c), e l'immaginario nomadico arcade trovava un perfetto corrispettivo nella società

Questa immagine dell'incubo come potenza terrificata e infernale pericolosamente prossima alla morte era un dato culturale condiviso da tutti i popoli mediterranei. Se presso le civiltà mesopotamiche questa figura pren-deva il nome di Zaqiqu, presso gli antichi Latini veniva ad identificarsi con Silvano. Questa la testimonianza di Agostino a questo proposito:

La gente che ha provato queste esperienze (*sc.* gli incubi notturni) e altri che ne hanno avuto notizie da testimoni attendibili affermano che i Silvani e i Pan, che essi chiamano anche incubi (*incubos*) si accostano svergognatamente alle donne, le concupiscono e hanno rapporti sessuali con loro⁴⁵.

Le parole di Agostino confermano la natura salvifica e allo stesso tempo terrificata di questi spiriti notturni. La figura dell'*incubus* manteneva in sé la potenzialità della morte e della vita: secondo la sapienza popolare, si trattava di uno spirito benefico, che “faceva ritrovare i tesori”. Silvano, inoltre, era una divinità di origine etrusca, spirito agreste e silvestre, caratterizzato iconograficamente da barba, falcetto, cane, ramo di pino, e mantello di capra. Una caratterizzazione che lo avvicinava fortemente ad Asclepio, rappresentato spesso con volto barbuto e accompagnato dal cane, il suo animale sacro⁴⁶.

Queste somiglianze sembrano confermare la stratificazione culturale spesso osservata nella tradizione

saturnina laziale evocata dalla figura di Numa. Su questi temi e sull'Arcadia come immaginario primigenio e nomadico cfr. Ferrando 2018.

⁴⁵ Agostino, *La città di Dio*, VIII, 11, 103.

⁴⁶ *Incubus* come “spirito che fa ritrovare tesori”: Petronio, 38, 8.

oniromantica. Considerata l'ampia diffusione fra i popoli mediterranei e asiatici di queste figure demoniache, la loro presenza implica un sostrato culturale ancestrale, comune a tutti i popoli del bacino mediterraneo e non solo. Implicano un sistema di pensiero dove la potenza fecondativa, quella iatromantica e quella oracolare provengono da un unico essere. Per questo motivo l'incontro sessuale con l'incubo era latore di guarigione e salvezza, oppure di conoscenza sulle cose future.

La simbologia ctonia che l'oniromantica individuava in queste figure dell'incubo e la frequente implicazione del rapporto sessuale che l'esperienza dell'incubo comportava consente di individuare in questo vasto immaginario del terrore onirico una traccia della figura dell'incesto materno. Ci troveremmo così di fronte ad una delle più diffuse e durature varianti di questo schema onirico.

D'altra parte, l'incubo notturno che giunge dalla terra per assalire sessualmente il sognatore rappresenta simbolicamente un rapporto fra il figlio e la madre-terra, la stessa che contiene gli inferi e la vita. In quanto figlio della terra l'incubo giunge dal mondo delle ombre e porta con sé la potenza della vita e della morte. L'esperienza terrificante del suo incontro, comune ad aree culturali distanti, sia quelle mediterranee che quelle asiatiche, evoca un comune sostrato esperienziale, che può essere identificato con l'universo religioso sciamanico che caratterizzava i popoli post-glaciali: l'incubo, da questo punto di vista, riprende l'esperienza necromantica dello sciamano. Un viaggio nel regno dei morti per ritrovare la guarigione, la vita e la sapienza.

CAPITOLO TERZO

La porta d'avorio e la porta di corno

1. Il sogno allegorico di Penelope

1.1 Odisseo il primo interprete di sogni

I Greci attribuivano la nascita dei sogni ad un mito fondato apparentemente sulla discordia piuttosto che sull'armonia. In questo mito si narrava la sostituzione violenta dei sogni veritieri provenienti dalla terra con quelli mendaci imposti da Zeus. Il mito in questione apparteneva alla tradizione delfica ed era connesso con il mito fondativo dell'oracolo di Delfi, strappato con la violenza da parte di Apollo a Gaia, la dea Terra alla quale quel luogo era sacro sin dalle origini.

Questa mitologia sottende un immaginario religioso nel quale il sogno mantiene contorni sfumati e fuggitivi: il sogno poteva avere i propri dèi patroni, come Hermes o Pan, ma era piuttosto sfuggente come individualità divina. La figura di Oneiros, in quanto personificazione divina del sogno, sembra aver goduto di poca fortuna letteraria o rituale. Per i Greci, e in generale per tutti i popoli del Mediterraneo antico, il sogno era soprattutto uno strumento rituale piuttosto che una divinità degna di culto, un'esperienza sacra piuttosto che un dio da celebrare. D'altra parte, l'uso rituale del sogno (incubazione) era percepito dai Greci come un'eredità sacrale dei popoli egei, gli antichi Pelasgi che

popolavano la Grecia prima del loro arrivo.

Era in virtù di questa origine ancestrale che i sogni venivano collegati alla genealogia della notte: Esiodo nella *Teogonia* ricorda che i sogni erano fratelli del Sonno e della Morte, tutti figli della Notte. Una prossimità genealogica che rendeva ragione dell'im-magine del sogno come una morte in miniatura, un piccolo viaggio nella terra dei morti dalla quale si faceva ritorno al risveglio. Questa genealogia rispondeva alle esigenze di un pensiero genealogico che aveva bisogno di adattare l'ordinamento olimpico a figure e tracce di una religiosità più antica di quella greca. Per questo motivo il sogno, in quanto ancestrale strumento rituale, era stato assorbito nell'ordinamento olimpico attraverso una genealogia notturna e ctonia, del tutto estranea a quella celeste e diurna degli dèi dell'Olimpo¹.

Nella tradizione folklorica greca però era presente un altro mito che, pur interessato a chiarire la distinzione fra sogno veritiero e sogno fallace, ricordava un luogo d'origine piuttosto che una genealogia. Secondo questa tradizione i sogni provenivano da una misteriosa porta a due battenti, uno di corno e l'altro d'avorio. Il *mitema delle porte oniriche* appare per la prima volta nel libro XIX dell'*Odissea*. La notte che precede la tragica e sanguinosa vendetta di Odisseo, Penelope riceve in sogno una visione profetica. Omero descrive questo sogno attraverso le parole della sognatrice:

Venti oche che ho in casa escono dall'acqua e beccano
il grano e io mi rallegro a vederle, ma un'aquila enorme

¹ In Esiodo (*Teogonia*, 211-214) Hypnos è fratello della "stirpe dei sogni". Virgilio parla di consanguineità (*Eneide*, VI, 278), e infine in Ovidio il *Sonno* è il padre del *Sogno* (*Metamorfosi*, XI, 633). Parentela fra *Morte* e *Sonno*: Esiodo, *Teogonia*, 759; Virgilio, *E-neide*, VI, 390.

dal becco adunco scende dal monte e a tutte spezza il collo, uccidendole, e giacciono tutte insieme a terra in un mucchio mentre l'aquila vola nella luce del cielo. Nel sogno io piango e singhiozzo e le Achee dai lunghi capelli mi s'affollano intorno mentre gemo e piango perché l'aquila mi ha sterminato le oche. Ma quella a un tratto ritorna posandosi sulle grondaie del tetto prende voce umana e mi parla: "Figlia del glorioso Icario, fatti coraggio, non è un sogno (*onar*) ma una visione della veglia (*hypar esthlon*) che veritiera si compirà. Le oche sono i pretendenti e io, che prima ero aquila, ora sono il tuo sposo che torna e farò strage di loro". Così disse, mi abbandonò allora il sonno dolce e quando mi guardai attorno vidi in casa le oche che accanto alla vasca beccavano il grano come facevano prima del mio sogno².

Questa dettagliata descrizione, dove l'esperienza onirica si fa improvvisamente parola, è offerta da Penelope ad uno straniero, un mendicante sotto le cui sembianze si nasconde Odisseo. Sarà bene qui ricordare i tratti salienti della vicenda narrata in questa parte del poema per poter meglio contestualizzare il riferimento al mitema delle porte oniriche.

Odisseo, travestitosi da mendico per poter sfuggire alle attenzioni dei Proci, si era recato in incognito presso la reggia in modo da poter trovare ospitalità per la notte e pianificare così indisturbato la sua vendetta, sondando allo stesso tempo la fedeltà della moglie. Ricevuta l'ospitalità di Penelope, la mattina seguente la regina gli narra il sogno da lei ricevuto e chiede spiegazioni sul potenziale divinatorio contenuto in queste sue visioni notturne.

² Omero, *Odissea*, XIX, 536-553.

Il gesto locutorio di Penelope, che interroga direttamente il marito come si trattasse di un indovino, fa di Odisseo il più antico interprete di sogni della tradizione letteraria greca. In realtà l'epica conosceva già un altro interprete. Si trattava del troiano Euridamante, che nell'*Iliade* è definito come un *oneiropolos*, ovvero un "venditore di sogni", colui che interpreta i sogni dietro compenso. La figura dell'interprete di sogni nel mondo omerico riflette lo statuto che quella godeva nella cultura micenea: uno statuto di alto rango, paragonabile a quello di un sacerdote o di un indovino. Achille, ad esempio, invoca indistintamente un sacerdote, un indovino e un interprete di sogni affinché si possa conoscere la causa della peste che infuria nell'accampamento acheo, dopo che Agamennone aveva respinto con violenza Crise, il sacerdote di Apollo e padre di Criseide che si era recato in qualità di supplice al campo per richiedere la liberazione della figlia³.

È significativo che i primi due interpreti di sogni della tradizione greca, ovvero il troiano Euridamante e l'acheo Odisseo, manchino la loro arte: il primo di-mostrandosi incapace di interpretare i propri sogni e il secondo rivelandosi superfluo per la corretta interpretazione del sogno della moglie. Da una parte Euridamante non riesce a prevedere nei sogni la morte dei suoi due figli, uccisi da Diomede davanti alle mura di Troia, dall'altra Odisseo si trova a dover interpretare un sogno che, di fatto, ha già l'interpretazione chiaramente espressa dal personaggio onirico dell'aquila.

Questa osservazione ci suggerisce come già al suo primo apparire l'oniromantica, quel tentativo antico di

³ Euridamante *oneiropolos*: Omero, *Iliade*, V, 149-151. Invocazione di Achille: Omero, *Iliade*, I, 62-64.

trovare un ordine in ciò che proviene dal disordine e dal caos onirico, dimostrasse tutta la sua debolezza.

Quasi che i Greci avessero consapevolezza che il simbolismo ricercato con fatica, arte e dedizione dagli indovini divorasse annientandola l'immagine stessa.

Un cannibalismo del significato sul significante, per metterla in termini linguistici, che avrebbe caratterizzato anche il gesto psicanalitico, ponendo inaspettatamente sullo stesso piano antichi indovini e moderni analisti.

Tuttavia, l'episodio omerico conferma lo scetticismo che abitualmente circondava la categoria professionale degli interpreti di sogni, scetticismo che il lettore di Artemidoro coglie come una sorta di topos popolare diffuso.

Antica debolezza dell'arte dell'interpretazione e antica frattura fra verità e sogno: i sogni cessarono di dire il vero, questo racconta il mito, quando Zeus inquinò i sogni veritieri di Gaia/Chthon con quelli mendaci dell'Olimpo. Il fulcro, quindi, dell'arte oniromantica era il saper distinguere i sogni veritieri da quelli fallaci. Di qui l'interrogazione lanciata da Penelope all'indirizzo dell'anziano straniero suo ospite⁴.

1.2 Le "origini" della verità e della menzogna

Il sogno che Penelope aveva descritto ad Odisseo e del quale pretendeva una interpretazione era un classico

⁴ Il disprezzo per l'oniromantica era chiaramente una topica della tradizione filosofica, come è possibile leggere in Cicerone (*Sulla divinazione*, I, 58, 132), che recupera a questo proposito una tradizione secolare, condivisa da molti filosofi, come Crisippo (Cicerone, *Sulla divinazione*, II, 45, 134) o Diogene cinico (Diogene Laerzio, VI, 59).

sogno allegorico, quindi un sogno profetico che parlava del futuro attraverso simboli. Questi erano stati rivelati dalle parole dell'aquila, che nel suo intervento esplicativo aveva associato ciascuna componente della visione onirica con un evento della vita diurna futura, compiendo in questo modo il lavoro di un interprete di sogni. È utile a questo punto riprendere brevemente la classificazione dei sogni offerta da Artemidoro e confrontarla con il sogno di Penelope.

Recuperando un'antica tradizione oniromantica, Artemidoro classificava i sogni in due grandi categorie: i *sogni teorematichi* o visivi, ovvero quei sogni che mostrano esplicitamente il futuro, come nel caso del sogno di naufragio al quale fa seguito un naufragio vero e proprio, e i *sogni allegorici*, che «indicano una cosa attraverso un'altra» e che «mostrano il loro significato attraverso enigmi». Sono questi ultimi ad aver bisogno di una interpretazione, in quanto fanno appello ad una realtà simbolica che l'interprete riesce a sciogliere attraverso la sua arte, la sua esperienza e la sua sapienza⁵.

Un classico sogno allegorico, famoso tanto quanto quello di Penelope, era quello di Ecuba. La regina di Troia, incinta di Paride, aveva sognato di partorire una fiaccola dalla quale si sprigionava un incendio che in breve avrebbe avvolto l'intera città. In questo caso il sogno, pur parlando attraverso simboli, prediceva chiaramente il funesto destino che legava il figlio di Priamo, causa della guerra troiana attraverso il rapimento di Elena, alla sua patria. Una predizione confermata dall'oracolo di Delfi, che interrogato aveva confermato al re troiano la natura funesta del sogno della moglie. Secondo Jean-Pierre Vernant, che recuperava a questo proposito

⁵ Artemidoro, I, 2, 48; III, 1.

una teoria di Louis Gernet, questo tipo di sogni erano assimilabili a quelli che anticipavano la nascita di eroi (come Demofonte o Meleagro) e che ri-prendevano l'arcaica tradizione del "figlio del focolare", ovvero quella trasposizione onirica dell'idea greca di una patrilinearità della discendenza. Secondo questo sistema di pensiero patriarcale il ruolo della donna nella procreazione si limitava a quello di semplice "contenitore". La dinastia regale, inoltre, si legava al luogo simbolico del focolare paterno, luogo sacro alla vergine Estia, ovvero all'*oikos* del marito, laddove la donna si trasferiva una volta data in sposa dal padre⁶.

La torcia di Ecuba e le oche di Penelope sono immagini allegoriche, che parlano in modo esplicito del valore predittivo del sogno. Le oche, come rivelano le parole dell'aquila, non sono altro che i proci, presto vittime dell'arco di Odisseo, così come l'aquila è il simbolo della sovranità, in quanto animale sacro di Zeus, re degli dèi e dell'Olimpo, e quindi simbolo di Odisseo stesso. L'invito rivolto da Penelope al mendicante/Odisseo ad interpretare il suo sogno, quindi, si rivela superfluo. Il sogno è senz'altro allegorico, quindi bisognoso di un'interpretazione: però è lo stesso sogno a fornire le chiavi per la sua lettura attraverso le parole dell'aquila.

Saremmo allora di fronte ad un sogno *autointerpretante*, quindi un sogno di natura divina che manifesta il favore della divinità alla sognatrice. Per questo motivo l'invito di Penelope ad Odisseo appare pleo-

⁶ Il sogno di Ecuba: Apollodoro III, 12, 5; Igino, *Favole*, 91; Pindaro, fr. 52 M.; Euripide, *Troiane*, 919-922; Virgilio, *Eneide*, VII, 319-322: *Scolio a Licofrone*, 86. Il figlio del focolare: cfr. Vernant, 1978, p. 158. L'oracolo di Delfi e Priamo: Cicerone, *Sulla divina-zione*, I, 22, 42.

nastico e inutile. Noi moderni potremmo forse osservarvi la conferma che la tradizione oniromantica si tramandava per via orale e che da una parte era appannaggio degli anziani, come anziano era il men-dicante nelle vesti del quale si celava Odisseo, e dall'altro era prerogativa della sovranità, alla quale appartenevano tanto Penelope quanto Ulisse. Quest'ultimo, non a caso, risponde all'invito della regina sol-lecitandola a prestar fede al sogno, del quale lui stesso inconsapevolmente si sarebbe incaricato di dimostrare la veracità con la prova dell'arco e delle asce⁷.

A questo invito fin troppo ovvio, considerata la natura esplicita del sogno, Penelope risponde con scetticismo, e fa esplicito riferimento ad una tradizione, evidentemente ben nota al pubblico dei poemi omerici, che indicava l'origine dei sogni in una doppia porta, dai battenti d'avorio e di corno:

Straniero, sono inspiegabili e ambigui i sogni, e non tutto si attua per gli uomini. Perché sono due le porte (*pylai*) dei sogni incorporei, le une sono fatte di corno (*kerassai*) e le altre d'avorio (*elephanti*). I sogni che vengono dall'avorio segato recando parole infruttuose danneggiano; quelli che escono dal liscio corno, qualora un mortale li veda, s'avverano⁸.

⁷ Sulla possibile interpretazione simbolica delle venti oche come gli anni di assenza di Odisseo cfr. Haller 2009. Per una lettura narratologica del passo omerico, dove il riferimento alle porte oniriche altro non sarebbe che un riferimento obliquo di Penelope all'arco del marito (composto di corno e di avorio) e alla successiva prova dell'arco da lei stessa indetta, cfr. Russo 1982, Ben DeSmidt 2006, Vlahos 2007, Haller 2009.

⁸ Omero, *Odissea*, XIX, 560-567. Nella smisurata bibliografia relativa a questo famoso luogo omerico si segnala Setaioli 2010 con am-

Ci troviamo di nuovo di fronte alla grande partizione che per gli antichi caratterizzava il mondo onirico: quel discrimine che separava le visioni fallaci da quelle veritiere. Dato che il sogno era uno strumento di comunicazione con il divino, e molto meno con il proprio mondo interiore, attraverso di esso potevano giungere nel presente brandelli di futuro, spesso celati in una foresta simbolica che era necessario sapere interpretare. Nella consapevolezza dell'origine divina del sogno il sognatore doveva capire se le immagini sognate fossero veritiere, in quanto indicazione di un favore divino, o fallaci, in quanto segnale di un'opposizione degli dèi oppure effetto di un sortilegio. Era quindi necessario capire se il sogno proveniva dalla porta di corno o da quella d'avorio.

In questo mitema si può osservare l'origine prima e più antica dell'idea fondante per la filosofia antica e per il pensiero moderno che la verità ed il bene abbiano luogo elettivo di manifestazione in ciò che è disadorno, in ciò che è semplice e privo di sofisticazioni, e che al contrario la menzogna ed il male si annidino nel lusso, nel complesso e nel superfluo.

La verità, secondo questa immagine topica, in quanto rapporto con sé stessi e con gli altri, predilige il semplice al sofisticato, la fatica all'agio, la povertà al lusso. È questo il principio che anima la famosa immagine di Eracle al bivio creata da Prodico di Ceo e ripresa successivamente da tutta la filosofia antica. In Luciano di Samosata (II secolo) è ancora questa l'immagine che esprime la saggezza, laddove il vizio è identificato con

pia bibliografia aggiornata. Si veda inoltre Highbarger 1940, Amory 1966, Pollman 1993, Rozokoki 2001, Anghelina 2010, Schulte 2016 e Ermolaeva 2019.

una donna sofisticata e attraente, e la virtù con una donna disadorna e semplice⁹.

Ciò che tuttavia caratterizza questo mitema è il mistero delle sue origini. Queste si presumono molto antiche, probabilmente precedenti la stessa realtà micenea che costituisce il sostrato culturale di riferimento dei poemi omerici. Pertanto, possiamo supporre che, grazie alla testimonianza omerica, già in epoca micenea i Greci credessero in una geografia onirica nella quale le porte d'avorio e di corno costituissero un luogo di origine.

Questa antica tradizione sembra essere confermata da un ennesimo sogno di Penelope. Preoccupata per le sorti di Telemaco, messosi in viaggio alla ricerca del padre, la regina sogna la sorella Iftime. Si tratta in realtà di un sogno ingannatore inviatole a sua insaputa da A-tena: la dea, che intendeva assicurare la sua protetta sul viaggio del figlio, le invia l'immagine onirica della sorella Iftime, da tempo trasferitasi nella lontanissima Fere di Tessaglia, presso la casa del marito. In questa scena Omero descrive il sonno della donna come il pro-gressivo avvicinarsi della sognatrice alle porte oniriche (*oneirisi pylesin*), un'indicazione di natura quasi to-pografica, che fa del sonno una sorta di viaggio fan-tastico, un viaggio di avvicinamento ad una soglia se-gnata da porte, attraverso le quali possono scaturire le immagini degli antenati o dei parenti lontani, talmente lontani che possono sembrare come morti per il so-gnatore. È in questa fase del sonno, quando il dormiente si avvicina alle doppie porte, che possono giungergli i sogni veritieri, se provenienti dalla

⁹ Eracle al bivio in Prodico di Ceo: Senofonte, *Memorabili*, II, 21-34. Il saggio al bivio fra Verità e Inganno: Luciano, *Il pescatore o i redivivi*, 12-16. Su questo topos della letteratura filosofica cfr. Rozokoki 2001.

porta di corno, oppure quelli fallaci, semplici fantasmi creati dagli dèi, come nel caso dell'apparizione onirica di Iftime, se pro-venienti da quella eburnea¹⁰.

Il mitema sembra esprimere una metafora sul potere: una sperequazione che vede gli dèi sovrastare senza contrasto il destino degli esseri umani e questi disporsi inconsapevoli e inerti al volere divino. La possibilità che l'inganno si insinui nei sogni inoltre sembra essere un problema che affligge soprattutto i sovrani e i nobili: la categoria dei sogni ingannevoli è ampiamente attestata dal folklore e dal mito e riguarda esclusivamente i sovrani.

Una tradizione recuperata da Erodoto, ad esempio, narrava che Serse fosse stato indotto alla disastrosa impresa di conquista della Grecia da un sogno ingannatore inviatogli dagli dèi: il sogno apparve identico per tre volte al sovrano e al suo consigliere Artabano, ordinando ad entrambi di armare l'esercito e di allestire la spedizione contro i Greci. La storia, poco importa se di origine greca o persiana, fa parte di un orizzonte di senso antico-mediterraneo, in piena armonia con il ruolo giocato dai sogni nei poemi omerici. D'altra parte, Erodoto scriveva le sue *Storie* mutuando dall'epica e dalla tradizione mitologica schemi narrativi e di pensiero fortemente radicati nella mentalità greca¹¹.

¹⁰ Il sogno inviato da Atena a Penelope: Omero, *Odissea*, IV, 795-809. La tradizione è piuttosto reticente sul mitema delle porte oniriche: la singolarità del riferimento omerico alle porte oniriche ha indotto Wilamowitz (cfr. Von Wilamowitz-Moellendorf 1927, p. 87) a ritenere il passo omerico frutto di una interpolazione tarda. Sull'ipotesi che questo mitema affonda le sue radici in tradizioni folkloriche e mitologiche del Vicino Oriente antico si veda Highbarger 1940.

¹¹ Il sogno ingannatore di Serse e Artabano: Erodoto, VII, 12-18.

Tuttavia, sappiamo che esistevano formule magiche utilizzate dai maghi affinché i loro clienti potessero inviare sogni ingannatori ai loro nemici. Un papiro egiziano ce ne ha restituito un esemplare: il testo rituale attraverso il quale un mago costringeva un demone a recarsi nella stanza da letto della vittima per portargli in sonno un sogno ingannevole. In questo sistema di pensiero se il sogno proviene da una sfera divina, sia questa celeste o infera, solo il pensiero magico è in grado di manipolare questo universo per scopi particolari. Il sogno rimane sospeso fra verità e menzogna, indipendentemente dal ceto sociale che lo produce¹².

Se l'inganno nel sogno quindi interessa sia la gente comune che i sovrani, l'arte oniromantica da parte sua riteneva che l'inganno fosse presente solo a partire da una cattiva interpretazione: è questo che emerge leggendo il *Libro dei sogni* di Artemidoro. D'altra parte, gli interpreti della città di Telmesso, famosi in tutto il Mediterraneo antico, escludevano a priori la possibilità che un sogno ingannasse il sognatore: ogni sogno era pre-dittivo, e semmai ad essere ingannevole era l'arte dell'interprete. Pertanto, come osserveremo nel dettaglio nelle prossime pagine, ciò che possiamo osservare nel sogno delle oche di Penelope è la traccia di una problematica politica del sogno: quando una società si stratifica e un potere sovrano emerge allora il contatto con gli dèi sembra interrompersi o corrompersi, ed i sogni si inquinano.

1.3 Enea e le porte d'avorio

Come già accennato, l'origine del mitema delle porte o-

¹² Cfr. P.G.M., XII, 121-143.

niriche rimane piuttosto oscura. Anche la testimonianza omerica costituisce un dato isolato rispetto alla tradizione mitologica e al folklore greco, formando tuttavia il luogo d'origine di un topos letterario di grande fortuna. L'immagine della doppia porta onirica verrà ri-presa, ad esempio, da Virgilio, che ne farà uso nel VI libro dell'*Eneide* a chiusura del famoso viaggio di Enea nell'Averno¹³.

Il VI libro dell'*Eneide* costituisce uno dei momenti topici del poema virgiliano: è qui che il destino ecumenico di Roma viene illustrato da Anchise, la cui anima appare al figlio Enea nel corso di una consultazione necromantica condotta dalla Sibilla nel regno dei morti. Al termine di questa cerimonia l'eroe virgiliano riemerge, assieme alla Sibilla, nella terra dei vivi passando attraverso la porta eburnea, quella porta dei sogni falsi che Anchise nel suo discorso aveva contrapposto, come già aveva fatto Penelope in Omero, alla porta di corno, l'unica a consentire il passaggio dei sogni veritieri ai mortali.

In questi famosi versi virgiliani il lettore viene posto di fronte ad una scena ambigua: un rito necromantico che sfuma impercettibilmente in un rito incubatorio. Non è chiaro se Enea giunga nella terra dei morti accompagnato dalla Sibilla in forma fisica, oppure se si tratti di un suo viaggio onirico, propiziato ritualmente dalla sua accompagnatrice. Le due dimensioni sono volutamente lasciate indistinte dal poeta. Il passaggio conclusivo attraverso la porta d'avorio non fa altro che rendere

¹³ In sostanza la doppia porta onirica nelle occorrenze post-omeriche sarà sempre implicitamente quella descritta da Penelope nell'*Odissea*: Platone, *Carmide*, 173a; Sofocle, *Elettra*, 645; Orazio, *Odi*, III 27, 39 ss.; Properzio, IV 7, 87; *Antologia Palatina*, VII 42, 1.

ancora più sfumata la distinzione, lasciando al lettore la sensazione che tutto ciò che Enea ha visto e udito in quel regno dell'ombra non sia altro che un sogno mendace. D'altra parte, proprio questo luogo virgiliano costituirà il modello della cornice narrativa per la *Commedia* di Dante, il quale concepirà il suo grande affresco dell'oltretomba cristiano come un viag-gio fisico ed onirico allo stesso tempo, lasciando nell'opera chiari indizi che l'intero itinerario da lui seguito corrisponda al resoconto di un sogno profetico ritualmente compiuto¹⁴.

È utile a questo punto riportare le parole con le quali Anchise descrive ad Enea il viaggio di ritorno che lo attende per poter tornare presso i vivi, viaggio che implica l'attraversamento delle porte oniriche:

Due sono le porte del sonno, una delle quali si narra che
sia di corno, attraverso la quale facilmente giun-gono

¹⁴ Il riferimento virgiliano alle porte eburnee è forse all'origine del fortunatissimo endecasillabo dantesco “e quindi uscimmo a riveder le stelle”, riferimento piuttosto esplicito ad un ritorno alla veglia dopo il sogno. È noto, d'altra parte, che l'intera cornice narrativa della *Commedia* appaia come l'esperienza onirica del poeta, analoga a quella ricordata nella *Vita Nuova* (XXIII): il primo canto dell'*Inferno* si apre con il famoso ingresso nella “selva oscura”, avvenuto per ammissione del poeta stesso nel sonno (*Inferno*, I, 10-12), mentre l'intera opera si chiude nel XXIII canto del *Paradiso* con la visione estatica di Dio, visione dal poeta definita “fantasia” (*Paradiso*, XXIII, 142), un chiaro riferimento alla categoria oniologica greco-latina del *phantasma*. Analoga allusione all'esperienza onirica si può osservare nell'ellittico accenno alla compressione temporale nella visione estatica («Un punto solo m'è maggior letargo / che venticinque secoli all'impresa, / che fe' Nettuno ammirar l'ombra d'Argo», *Paradiso*, XXXIII, 97-99), riferimento che richiama la distorsione temporale del sogno, come osservato da Aristotele a proposito dell'incubazione presso i Sardi (Aristotele, *Fisica*, IV 11, 218b). Sulla *Commedia* dantesca come frutto di esperienza incubatoria cfr. Baldelli 1985, Canetti 2013 e Fassò 2014.

gli spiriti veritieri (*verae umbrae*), l'altra invece è fatta di splendido avorio, attraverso la quale gli spiriti inferi (*manes*) inviano i sogni falsi in superficie (*ad caelum*). Con queste parole Anchise incitò dunque il figlio e la Sibilla a proseguire affinché uscissero dalla porta eburnea. Enea corse lungo quella via e si ricongiunse ai compagni presso le navi¹⁵.

La descrizione virgiliana sembra alludere ad una dimensione liminale: la porta dei sogni si troverebbe sulla soglia che divide il mondo dei morti da quello dei vivi. Dovendo Enea e la Sibilla uscire dall'Averno attraverso la porta d'avorio ed Anchise ritornare fra le anime dei defunti varcando quella di corno, è chiaro che nella geografia virgiliana dell'aldilà quelle porte se-parano i vivi dai morti. Naturalmente il fatto che Enea riemerga fra i vivi e alla storia attraverso una porta mendace mette in discussione l'intera visione profetica sul destino di Roma che Anchise aveva descritto nel corso del VI libro. Ancora una volta il poeta sembra tendere un tranello al suo lettore, avvertendolo con un doppio monito dissimulato: uno sulla falsità di quanto narrato precedentemente, ed un altro sulla Roma imperiale di Augusto, nata da un sogno falso e malefico, quello del

¹⁵ Virgilio, *Eneide*, VI, 893-899. Il passo virgiliano attesta in latino il più antico uso del termine *insomnium* per indicare il sogno, equivalente nell'oniromantica greca di *enypnion*, ovvero il sogno non profetico da contrapporre all'*oneiros*, il sogno con valenza predittiva. Quest'ultimo nel passo virgiliano corrisponderebbe a *verae umbrae*: cfr. in proposito Haaroff 1948 e Setaioli 2010, p. 34. Sui rituali necromantici dell'antichità greco-romana cfr. Ogden 2001. Sull'ipotesi che l'intero episodio virgiliano della discesa nell'Averno possa essere letto come un rituale incubatorio e che le visioni narrate nel passo siano quelle avute da Enea nel sogno rituale, cfr Setaioli 2010 e Cerri 2012.

dominio¹⁶.

Virgilio quindi conferma l'origine notturna e ctonia dei sogni già presente nella tradizione mitologica greca. Il poeta romano afferma che sono i demoni infernali e gli antenati, i *Manes*, ad inviare ai vivi i sogni falsi, facendoli passare dalla porta eburnea. Attraverso Vir-gilio capiamo allora che il mitema delle porte oniriche viveva di un simbolismo infernale. Tuttavia, l'origine di questi simboli si era persa già in antico, come dimo-strano gli stessi versi virgiliani, che poco aggiungono alle informazioni fornite da Omero. Virgilio riprende quasi alla lettera l'immagine omerica, ampiamente nota al suo pubblico, aggiungendo l'informazione sulla provenienza infernale dei sogni falsi.

¹⁶ Sulla coincidenza delle porte oniriche con quelle dell'Ade cfr. Bettini 2009, pp. 68-69. La possibilità che Virgilio adombri la falsità della visione profetica sul futuro potere di Roma era già stata formulata in antico da Servio (*Commento all'Eneide*, VI, 892). La difficoltà dei moderni nel cogliere la possibile polemica dissimulata del poeta è ben espressa dalla lettura di Gordon Cockborn (1992), il quale ritiene il testo virgiliano oggetto di una interpolazione successiva, ritenendo che in origine Virgilio facesse uscire Enea dall'Averno attraverso la porta di corno. Il gioco letterario della falsità narrativa avrebbe trovato in Luciano di Samosata un valido sostenitore: nella sua *Storia Vera* (II, 33), racconto che si apre programmaticamente con l'aperta confessione che quanto narrato in seguito corrisponde a totale falsità, Luciano fa approdare i protagonisti del suo racconto all'Isola dei Sogni, facendoli poi uscire dalla porta d'avorio, forse riferimento obliquo questo all'illustre antecedente rappresentato dai versi virgiliani. Ampia discussione e bibliografia a riguardo in Tarrant 1982 e Setaioli 2010. In generale su questi misteriosi versi conclusivi del VI libro dell'*Eneide* cfr.: Haaroff 1948, Christmann 1976, Pollmann 1993, Frantantuono 2007 e Setaioli 2010.

1.4 La lettura metaforica delle porte oniriche

Proprio in virtù della reticenza della tradizione mitologica molti esegeti si cimentarono nell'interpretazione di questa immagine, di cui potevano cogliere la metafora sapienziale ma non più la natura mitico-sacrale. Eustazio, nel suo *Commento all'Odissea*, confessava ironico che molti «saggi [...] avevano sbattuto» contro queste porte, senza riuscire però a capirne l'origine e il significato profondo¹⁷.

La maggior parte degli interpreti preferì scegliere una lettura di tipo metaforico-fisiologico: il corno, al contrario dell'avorio, è materiale che si presta ad essere lavorato in modo tale da permettere il passaggio della luce, cosicché può costituire il simbolo della verità, in quanto metafora del sapere ottenuto con la vista. Anche Servio, il famoso commentatore virgiliano di epoca tarda, utilizzava questo tipo di esegesi: nel commentare il passo virgiliano osservava che il corno costituiva un'indicazione metaforica per gli occhi, costituiti per lo più dalla cornea, materiale organico assimilabile a quello osseo, mentre l'avorio indicava metaforicamente la bocca, in quanto proveniente dalla dentatura animale. Di qui la lettura delle porte oniriche come metafora sul sapere: ciò che proviene dal corno, ovvero dalla vista, è sempre veritiero, mentre ciò che deriva dalla bocca, ovvero dalla parola, è per sua natura ibrido, destinato ad ospitare verità e falsità al contempo.

Ritorna in queste considerazioni l'antica opposizione fra oralità e scrittura, fra testimonianza visiva ed orale, quella polarità che alimentava il pensiero greco già alle sue origini, e che aveva trovato nella riflessione ionica,

¹⁷ Eustazio, *Commento all'Odissea*, XIX, 560-568.

in Erodoto e in Platone i suoi grandi protagonisti¹⁸.

Questa lettura metaforica era condivisa dall'intera letteratura oniromantica. Ne troviamo traccia nel *De anima* di Tertulliano, che sappiamo essere il primo trattato onirologico cristiano: il corno, sostiene l'apologeta africano, può essere levigato a tal punto da permettere il passaggio della luce e quindi la visione proprio come accade alle immagini viste attraverso un vetro. La metafora, quindi, orbita ancora attorno all'analogia fra verità e visione da una parte, e falsità e parola dall'altra¹⁹.

Possiamo seguire la diffusione di questa interpretazione nella tradizione antica attraverso Sinesio di Cirene e Macrobio, autori di opere fondamentali per il passaggio del sapere onirologico antico alla tradizione medievale. Sinesio, mentre era ancora un neoplatonico e seguiva ad Alessandria i corsi di Ipazia, quindi prima della sua conversione al cristianesimo, aveva scritto un libro sul sogno; Macrobio invece aveva intrapreso un ampio commento al *Somnium Scipionis*, ovvero un trattato centrato sull'ultima parte della *Repubblica* di Cicerone, laddove l'oratore latino si soffermava su alcune visioni oniriche di natura profetica, visioni che nella tradizione letteraria avevano goduto di una fortuna

¹⁸ Porte oniriche come metafora del sapere: Eustazio, *Commento all'Odissea*, XIV, 560-568; Servio, *Commento all'Eneide*, VI, 893-896. Ancora Apollonio Sofista (*Lexicon Homericus*, s.v. *doiiai gar te pylai amenenon eisin oneiron*, ed. Bekker 1967), sempre nel contesto della metafora del sapere, interpretava metaforicamente il corno e l'avorio come indicazione rispettivamente della notte e del giorno.

¹⁹ Tertulliano, *Sull'anima*, 46, 1-2. Se è vero che la fonte principale consultata da Tertulliano è l'opera sul sogno di Ermippo di Beirut (II d.C.), è lecito supporre che questa lettura metaforica fosse già presente nell'opera di quest'ultimo, il quale a sua volta la trovava già registrata nella tradizione oniromantica precedente da lui raccolta e consultata.

indipendente rispetto all'opera dalla quale erano state estratte²⁰.

Secondo la scuola neoplatonica le porte oniriche formavano la metafora della conoscenza del divino: questa non è consentita all'uomo, dato che la natura la ricopre con un velo oscuro, una rete fitta di simboli e di apparenze. Nel sogno però questo velo si può diradare e il sognatore può vedere e conoscere oltre le apparenze, come se la sua vista, improvvisamente acuta, potesse squarciare il velo del reale come fa l'occhio quando riesce ad attraversare con la vista la sottile intercapedine di corno. Questa è la lettura di Sinesio e Macrobio e sarà grazie a loro che questa metafora arriverà al medioevo²¹.

Rispetto a questa tradizione filosofica Servio offre dati di maggiore rilievo storico. Di seguito riportiamo il suo commento ai versi virgiliani:

Sappiamo che i pittori rappresentavano il Sonno con l'attributo di un corno nella mano. E coloro che scrissero sul sogno dicono che i sogni sembra abbiano compimento secondo la natura e la sorte di ciascun sognatore. Queste cose sono vicine al corno: ovvero la verità utilizza la porta di corno. Inoltre, le cose che sono oltre la fortuna di ciascuno e che sono troppo ornate e lussuose si dice siano false: di qui le cose che provengono dalla porta d'avorio, quasi troppo ornate, sono false²².

²⁰ Sinesio, *Sui sogni*, 13; Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, I, 3, 17-20. Sulla figura di Sinesio e sui suoi interessi oniologici cfr. Bregman 1980 e Susanetti 1992.

²¹ In pieno medioevo, ad esempio, le porte oniriche costituiscono il tema di una delle dissertazioni dell'erudito bizantino Giovanni Italo (metà XI secolo): Giovanni Italo, *Quaestiones quodlibetales*, 43.

²² Servio, *Commento all'Eneide*, VI, 893-896.

In questo passo, accanto al noto accostamento etico fra il lusso e la falsità da una parte e la sobrietà e la verità dall'altra, troviamo una prima traccia che collega, a livello iconografico e sacrale, il corno al sogno e al sonno. Emerge allora il significato sacrale sotteso al nesso fra il corno e l'avorio. Il corno infatti, come giustamente rilevato da Servio, era l'attributo sacro del Sonno e del Sogno²³.

Esiste a questo riguardo una testimonianza preziosa conservata in un'opera letteraria curiosa: le *Images* dell'erudito Filostrato (fine II-inizi III sec.). In questo lavoro l'autore descrive alcuni dipinti famosi dell'arte greca: fra le opere menzionate compare anche l'affresco posto all'ingresso del santuario di Anfiarao ad Oropo, il famoso centro iatromantico dove i pellegrini sostavano per praticare il sogno sacro (incubazione) e per ricevere la guarigione da parte del dio. In questo dipinto *Oneiros*, ovvero la personificazione divina del sogno, veniva rappresentato con vesti bianche e nere mentre sostava presso la porta dei sogni (una singola porta, e non una doppia come in Omero e Virgilio) tenendo in mano un corno. Filostrato ricorda che accanto a questa immagine era stata ritratta la Verità, personificata dalla figura di una giovane donna vestita di bianco. Il corno e la Verità indicavano, secondo quanto riferisce Filostrato stesso, la veridicità delle visioni oniriche ricevute nel santuario²⁴.

La presenza di questa iconografia sacra in uno dei

²³ Riscontro all'affermazione di Servio sul corno come attributo iconografico del *Sonno* si osserva in Stazio (*Tebaide*, II 144; V 199; VI 27; X 111) e Silio Italico (X 352).

²⁴ Il famoso affresco all'ingresso del santuario di Anfiarao: Filostrato, *Immagini*, I, 26. Su questa preziosa testimonianza cfr. Ogden 2001, p. 86. Per la tradizionale associazione iconografica fra il corno e il sonno cfr. Pollmann 1993, p. 243, n. 41.

centri incubatori più importanti della Grecia conferma la problematicità del sogno per i Greci: messaggio divino, ma potenzialmente mendace.

La veridicità o la falsità del messaggio onirico sembrano essere la posta in gioco più importante del mitema delle porte oniriche: gli dèi comunicano con gli uomini attraverso i sogni e, tuttavia, possono ingannarli inviando sogni falsi, proprio come fanno i demoni infernali menzionati da Virgilio. Il corno e l'avorio sono materiali collegati simbolicamente alla verità e alla falsità in quanto il mito si incaricava di rendere attraverso simboli un conflitto che interessava la potenza oracolare del sogno. Nel prosieguo della nostra indagine osserveremo come questo conflitto sia difficile da storicizzare e come, allo stesso tempo, porti con sé memoria di una concezione sacrale dell'attività onirica.

2. Potenza magica del sogno

2.1 Magia della parola nel sogno antico

Sebbene piuttosto isolata rispetto alla tradizione mitografica greca, l'immagine omerica della doppia porta onirica doveva essere ben nota al pubblico dei poemi omerici. Gli aedi che cantavano e tramandavano l'epica orale nella Grecia arcaica facevano appello ad un comune terreno di credenze con il loro pubblico, ed è quindi logico pensare che anche l'immagine delle porte oniriche costituisse un tema diffuso e condiviso. Questa considerazione ci permette di constatare che attorno alla seconda metà del II millennio a.C. in Grecia circolava un mitema che indicava l'origine dei sogni in una doppia porta.

Come accennato sopra, le porte del sogno fanno parte di un immaginario sacrale pre-ellenico. Un primo indizio a questo riguardo lo troviamo nella tradizione recuperata dal poeta ellenistico Callimaco. Questi loca-lizzava lo Stige, il mitico fiume del mondo dei morti, in Arcadia. Fra le foreste impervie di querce di questa regione interna del Peloponneso era possibile osservare la potenza magica delle sue acque: il fiume era capace di infrangere qualsiasi recipiente tentasse di impri-gionarne i flutti, con l'unica eccezione dei recipienti di corno, gli unici ai quali il fiume sacro consentiva di contenere le sue prodigiose acque infernali.

Questa indicazione topografica sembra dipendere a livello simbolico dal collegamento fra il corno e l'Ade. Dovremmo allora ipotizzare la dipendenza di questa tradizione da una ritualità necromantica di origine arcade che implicava l'interrogazione oracolare dei morti attraverso la loro evocazione presso lo Stige. Un rito al quale sembra alludere Circe quando indica ad Odisseo l'itinerario e il rito necromantico da seguire per raggiungere il regno dei morti: la maga ricorda la necessità di varcare lo Stige per poter compiere correttamente i riti da lei indicati²⁵.

Se quindi il corno, in quanto simbolo del sogno veritiero e oggetto rituale nell'ambito dell'interrogazione necromantica, riconduce il mitema delle porte oniriche ad un sostrato culturale pre-olimpico e pre-ellenico, quello condiviso dai popoli dell'Arcadia discendenti dai

²⁵ Infrangibilità dei vasi di corno alla potenza sacra delle acque dello Stige: Callimaco frg. 41. Cfr. in proposito Ferrando 2018, p. 41. La localizzazione arcade dello Stige era stata proposta da Porfirio nel suo perduto trattato sulle *Questioni omeriche*: Porfirio, frg. 5 presso Stobeo, I, 59, 51; Pausania, VIII, 17, 6. Il rituale necromantico di Odisseo: Omero, *Odissea*, X, 514-515.

Pelasgi, l'appropriazione di questo simbolismo da parte dell'onirocritica sembra essere avvenuto in epoca molto antica.

Per comprendere allora il ruolo giocato da questo mitema nell'oniromantica sarà necessario osservare più da vicino il gioco linguistico alla base della testimonianza omerica. I versi omerici sono caratterizzati da un gioco paronomastico e paretimologico: in sostanza la contrapposizione fra il corno e l'avorio viene ricondotta a precisi significati attraverso false etimologie e semplici assonanze linguistiche, un metodo osservato già in antico dai commentatori e in particolare da Eustazio e dagli scolasti.

Nelle parole di Penelope infatti Omero introduce una etimologia fittizia condotta sulla pura assonanza fra parole: in questo modo il termine *keras*, ovvero il *corno*, è abbinato al verbo omerico *krainousi*, da *krainein*, "realizzare", mentre il termine *elephas*, ovvero l'*avorio*, è collegato all'omerico *elpo* o *elepharesthai*, "ingannare". Dei due accostamenti il secondo è fondato su di una mera assonanza, il primo invece individua una reale dipendenza etimologica: *keras* e *kraino* dipendono entrambi dalla comune radice *keras-*, che in greco indica genericamente la testa di un essere vivente dotato di corna.

L'utilizzo da parte di Omero di questo gioco paronomastico sembra confermare che il mitema fosse noto agli aedi e ai poeti professionisti dell'epica a partire da una qualche tradizione oniromantica di natura orale, tradizione che, grazie alla sua conservatività, poteva serbare tracce di simbolismi ancestrali. Il gioco linguistico, d'altra parte, richiama una potenza magica insita nella parola che è la medesima potenza presupposta nel simbolismo. In questo modo l'etimologia

proposta dai versi omerici può risultare fantasiosa ed errata da un punto di vista prettamente linguistico, mentre riveste un ruolo decisivo e rispetta un differente gioco veridizionale se osservata dal punto di vista ora-colare e magico. Si tratta di una osservazione che dobbiamo tenere in considerazione se vogliamo capire la portata sacrale del mitema²⁶.

Il gioco paronomastico, d'altra parte, era tipico dell'arte onirocritica. La parola rivestiva qui un ruolo magico, in quanto rifletteva una potenza sacra che si esprimeva attraverso visioni e immagini immediatamente tradotte dal sognatore in linguaggio e simboli. Una potenza magica che le parole del sogno avrebbero mantenuto a lungo: era consuetudine nel medioevo operare alla maniera degli onirocritici antichi, ovvero individuare l'immagine simbolica principale del sogno e cercare la parola che la esprimeva nel libro di sogni per poter capirne la profezia. Immagine e parola in questo contesto non hanno un valore semiotico se non in conseguenza di quello magico.

La paronomasia riveste un ruolo chiave in tanti passaggi dimostrativi di Artemidoro. In alcuni casi prende la forma della cosiddetta *isopsefia* (letteralmente "di egual conto"): dato che ogni lettera in greco

²⁶ Il gioco linguistico e paronomastico delle parole di Penelope: Eustazio, *Commento all'Odissea*, XIX, 560-8; *Scholia Graeca in Homeri Odysseam ex codicis aucta et emendata*, ed. G. Dindorf, Oxonii, vol. 2, 1855, pp. 685-686. In realtà, come ha giustamente osservato Elena Ermolaeva (2019), il verbo *elepharesthai* è attestato dai lessici con il significato di "danneggiare" o "distruggere", per cui la traduzione letterale del verso 565 del XIX libro dell'*Odissea* dovrebbe essere: "quei sogni (*sc.* provenienti dalla porta d'avorio) sono dannosi, portando con loro parole a cui non corrispondono i fatti". Sul gioco paronomastico presente in questi versi omerici cfr. Cerri 2012, p. 8, n. 10. Cfr. inoltre: Amory 1966 e Pollman 1993.

corrisponde ad un numero, individuata la parola chiave del sogno (una ricerca fondamentale questa per i testi oniromantici organizzati come dizionari alfabetici), sommando i numeri corrispondenti alle lettere della parola chiave se ne ricava un termine che dia la stessa somma e che abbia un'assonanza fonetica con la prima. Si trattava di un metodo già noto all'antica tradizione oniromantica mesopotamica e probabilmente confluita in quella greca grazie alla circolazione di tradizioni orali mediterranee, all'interno delle quali, come abbiamo già osservato, giocava un ruolo chiave il famoso santuario incubatorio pre-ellenico di Telmesso in Asia Minore²⁷.

Non bisogna dimenticare, infatti, che l'interprete di sogni, così come successivamente lo psicoterapeuta, affronta l'elemento simbolico del sogno piuttosto che l'immagine onirica in quanto forma. Egli ha a che fare con una selva di simboli ed è questo ginepraio simbolico che deve essere interpretato per poter poi produrre una corretta profezia. Da questo punto di vista, l'oniromantica lavorava presupponendo la concezione sacra e magica della parola, piuttosto che operando una lettura puramente semiotica. Ancora una volta il sogno antico nulla ha da dire sul sognatore: anche le parole da questo utilizzate per descrivere il suo sogno diventano a lui estranee, non rivelano nulla della sua psiche, ma richiamano un universo parallelo che solo la magia può mettere in collegamento con quello della materia mortale²⁸.

²⁷ Sui giochi linguistici e polisemici nell'oniromantica del Vicino Oriente antico cfr. Mouton 2014, p. 384.

²⁸ A questo proposito, Maurizio Bettini (cfr. Bettini 2009, p.79) ha fatto notare che l'oniromantica operava in modo simile alla cabala ebraica, istituendo una sacralità della parola e del numero.

2.2 Il sogno di Alessandro e l'assedio di Tiro

Per comprendere la centralità che la potenza magica della parola rivestiva nella pratica oniromantica è utile qui accennare all'interpretazione che Aristandro di Telmesso diede del sogno che Alessandro fece durante l'assedio di Tiro in Fenicia (332 a.C.).

Si trattava di un sogno famoso, uno di quei sogni che circolavano fra gli eruditi e fra tutti coloro che si occupavano di onirocritica e onirologia. Alessandro, angustiato dal procrastinarsi delle operazioni militari attorno alla città fenicia, considerando l'inutilità di ogni operazione ossidionale fin lì tentata, aveva preso la decisione di abbandonare l'assedio. Una notte, proprio quando si accingeva a desistere dalla presa della città, ebbe un sogno profetico: sognò un satiro (*satyros*) che ballava sul suo scudo. Al suo risveglio il sovrano macedone interrogò Aristandro, l'interprete ufficiale della casata macedone e per questo motivo al seguito del sovrano nella spedizione contro la Persia. L'indo-vino interpretò il sogno applicando il metodo parono-mastico: partendo dal termine *satyros*, separò due componenti ovvero *sa-*, che in greco significa "tuo", e *-ty-ros*, che coincide con il nome greco della città assediata, ovvero *Tyros*. A partire da questo gioco linguistico l'indovino ne dedusse che il sogno predicava l'imminente caduta della città: le parole magiche del sogno infatti avvertivano Alessandro che "Tiro sarà tua".

L'episodio è paradigmatico per l'utilizzo che l'oniromantica faceva dei giochi linguistici: la ricerca di due componenti nel termine *satyros* è operazione del tutto arbitraria, che non rispetta nessuna legge linguistica. Semmai qui viene chiamata in causa la tecnica enigmistica dell'anagramma. Una interpretazione arbitraria

quindi, ma perfettamente coerente per una nozione magica della parola e del sogno. Aristandro infatti con la sua lettura spingeva gli eventi, piuttosto che anticiparli: Alessandro, rinfrancato dal sogno fausto appena ricevuto, intensificò le operazioni poliorcetiche causando la rapida resa della città (Artemidoro, IV, 24, 10).

A dimostrazione della totale estraneità fra l'esperienza moderna del sogno e quella antica si può ricorrere all'atteggiamento tenuto a questo proposito da Sigmund Freud. Il fondatore della psicoanalisi si dimostrò un inaspettato estimatore di Aristandro. Nonostante l'artificioso meccanismo linguistico da questi utilizzato, Freud osservava che il sogno di Alessandro aveva come oggetto proprio la vicenda di Tiro: il sogno rivelava nella notte ciò che nella veglia rimaneva celato nell'inconscio, ovvero un atto o un desiderio mancato, quindi la sospirata presa della città. Di fatto l'interprete di sogni in questo caso avrebbe fornito una sorta di interpretazione psicoanalitica *ante-litteram* (Freud 1978b, pp. 402-403).

È questo un atteggiamento teleologico riscontrabile in molta della critica moderna: quando un episodio letterario o mitologico anticipa una moderna concezione dell'inconscio ci si precipita immediatamente nell'ammirazione dell'antico. Medesimo atteggiamento abbiamo osservato rispetto al riferimento platonico ai sogni di incesto.

In realtà, anche nel sogno di Alessandro nulla può essere ricondotto ad una esperienza moderna della sfera onirica e della coscienza individuale. Freud infatti travisava completamente il sistema di pensiero attraverso il quale Aristandro era giunto alla sua conclusione interpretativa. Da un punto di vista strettamente oniromanico ciò che Alessandro aveva visto in sogno non era un'immagine allegorica dall'esito felice, quindi un so-

gno simbolico che aveva bisogno di una interpretazione. Si trattava invece di un vero e proprio incubo: il satiro è figura assimilabile al greco Pan o al latino Fauno, una visione spettrale che ben si addiceva allo stato di prostrazione emotiva in cui versava in quel frangente il condottiero macedone. D'altra parte, simili demoni, come abbiamo visto, nella sapienza popolare indicavano fortuna e salute, se nel sogno apparivano propizi.

Probabilmente Aristandro aveva individuato questo segnale magico che proveniva dal mondo onirico, ed aveva fatto appello proprio alla potenza magica della parola, scomponendola per ricavarne un significato e per ricondurre infine l'intero processo onirico ad una realtà esterna al soggetto sognante, un sostrato meta-fisico di tutt'altra natura rispetto a quello del soggetto psichico al centro del pensiero psicanalitico e moderno.

In sostanza Aristandro facendo appello a quella sapienza onirotica di natura orale che gli proveniva da Telmesso, la sua città natale, aveva determinato una irruzione magica del tempo onirico su quello storico.

Da questo punto di vista, che è una prospettiva magica, il sogno non narra nulla dell'intimità di Alessandro, non ne rileva neanche i sentimenti più profondi, che in quel frangente potevano essere di angoscia e frustrazione.

Narra invece di una potenza sacrale che è innervata nel sogno e nella parola, sicché il primo è l'irruzione del sacro nell'individuo, la seconda l'agire magico del linguaggio collegato all'immaginazione. In questo famoso sogno della storia antica il soggetto Alessandro è sostanzialmente inesistente, semmai è il polo di ricezione di un evento magico.

3. La politicizzazione del sogno

3.1 *Le porte “fatte di corna”*

Nel gioco linguistico che sembra informare il mitema delle porte oniriche la presenza del termine *keras* ha un fondamento essenzialmente magico e onirocritico, anche se collegato ad un principio genuinamente linguistico. La parola infatti deriva da una radice indoeuropea presente nel termine latino *cerebrum* e in quelli greci affini come *kranion* e *kara*, tutte varianti terminologiche del concetto fisico e corporeo di “testa”. L’originaria radice indoeuropea doveva conservare a sua volta un significato sacro se a Gortina, sull’isola di Creta, il termine *keras* era utilizzato per indicare l’albero di fichi. Una pianta sacra alla grande madre dei popoli neolitici e che nel panorama agreste segnalava simbolicamente l’ingresso al mondo dei morti. È in questo tratto linguistico, quindi, che troviamo un’ulteriore conferma dell’origine rituale e culturale del mitema²⁹.

²⁹ Sulla radice indoeuropea del termine greco *keras* cfr. Beekes 2010, p. 677. Presso i Greci l’albero di fichi era una pianta legata simbolicamente alla fertilità e al mondo dei morti. Si riteneva che fossero questi alberi a contrassegnare l’ingresso degli inferi e che, pertanto, segnalassero nel terreno la presenza dell’utero della terra madre. A testimonianza della diffusione mediterranea di questo simbolismo sacro, è utile osservare che l’albero utilizzato da Giuda per la sua impiccagione è proprio un albero di fichi. Il fico inoltre era una pianta sacra a Demetra e Dioniso: ad Eleusi un albero di fico indicava il luogo nel quale Ade era sprofondata nella terra con il suo cocchio ed a Sparta Dioniso, divinità misterica e pre-ellenica, era conosciuto con l’epiteto di *sykonitis*, ovvero il *dio del fico*: cfr. Duerr 1985, p. 21 e p. 189, n. 37. Sull’origine pre-indoeuropea del termine *ficus-sykon*: Beekes 2010, p. 1421.

Dobbiamo allora ipotizzare che nell'immagine del corno e dell'avorio dovesse celarsi un originario simbolismo legato all'immagine della testa animale dotata di corna. Il bucranio rivestiva infatti un ruolo sacrale fondamentale per tutti i popoli mediterranei di epoca neolitica. Il suo simbolismo rinviava a quell'aspetto vitalistico e rigenerativo caratteristico dei culti ctoni dedicati agli antenati: culti nei quali prevaleva la credenza di un nesso ciclico fra vita e morte. È in virtù di questa sacralità tellurica che i bucrani compaiono in tutta l'area mediterranea in associazione con il culto degli antenati praticato sulle tombe dei defunti³⁰.

La relazione fra il corno e il mondo dei morti sembra essere sottesa dalle stesse parole che Penelope usa per descrivere le porte oniriche: la regina fa riferimento ad una porta *fatta di corni* (Omero usa il plurale *keraiSSI*), ovvero «circondata da corna», piuttosto che composta da materiale corneo. Come ha rilevato Ernst Highbarger ormai molti decenni fa, questo riferimento materico sottende una immagine sacrale profondamente radicata nella memoria culturale dei popoli del Vicino Oriente antico: secondo la credenza religiosa di questi popoli le porte dell'aldilà erano composte da corna ed è questa immagine che è alla base del mitema greco delle porte oniriche. La tesi di Highbarger ha incontrato notevoli resistenze nella storia degli studi, come sempre accade per chi colloca al centro culture ritenute "marginali" da un pensiero classicista erede di quello coloniale occidentale: secondo questo pensiero i Greci sono il pro-

³⁰ Per il simbolismo religioso del bucranio nei popoli neolitici europei cfr. Levy 1948, Gimbutas 2005, p. 69 e p. 122, Hodder-Meskell 2010, p. 82, Mellaart 1967, p. 82, Wason 2010, p. 292, Whitehouse-Hodder 2010, Parker Pearson 2015.

totipo dell'Occidente moderno e quindi inaccessibili a culture differenti, culture ritenute "barbare" o comunque periferiche³¹.

La grande antichità e la diffusione del simbolismo sacro del corno conferma la sua presenza nell'onirocritica in quanto originario strumento rituale di comunicazione con il mondo degli antenati e con la sfera infera. D'altra parte, gli onirocritici greci si erano formati sulla sapienza orale degli antichi popoli vicino-orientali e di quelli antico-egei, popoli che a loro volta erano eredi di una memoria culturale nella quale si era sedimentato un pensiero molto più antico, quello megalitico dei cacciatori post-glaciali. Si può quindi concludere che è pro-prio la tradizionale rappresentazione vicino-orientale ed egea dell'ingresso al mondo dei morti ad aver influenzato l'immagine delle porte oniriche e ad aver consentito il transito di un simbolismo preistorico nella tradizione oniroantica greca.

3.2 Il sonno privo di sogni della Sardegna nuragica

La testimonianza forse più limpida del nesso profondo fra mondo della morte e culto degli antenati da una parte, e sfera onirica e sacralità del sogno dall'altra, è fornita dalla cultura nuragica. Il gioco ironico del caso ha voluto

³¹ Su questa lettura "letterale" del passo omerico, qui condivisa, e sulle sue implicazioni nell'ambito di una influenza vicino-orientale sull'immagine delle porte oniriche cfr. Highbarger 1940. Si può ricordare, a questo proposito, il ruolo centrale giocato nella cultura minoica dal bucranio, presente come elemento decorativo in architettura e come fulcro dei rituali centrati sulla figura del toro: Gimbutas 2005, pp. 192 e sgg., Alberti 2009, Piccardi-Alberti-Paterna 2017, p. 261.

che il principale riferimento all'uso rituale del sogno in questo contesto culturale ci sia giunto attraverso un'opera di Aristotele, ovvero grazie a quel filosofo che, in dissonanza con il suo tempo e in piena armonia con il futuro, non credeva nella potenza divi-natoria e nell'origine divina del sogno³².

Nei suoi studi sui fenomeni fisici il filosofo di Stagira utilizzava i rituali incubatori nuragici per dimostrare l'impossibilità di determinare un tempo assoluto come entità quantificabile. Secondo Aristotele il tempo assume una durata differente a seconda dello stato di chi lo percepisce:

Ma il tempo non è neppure senza mutamento. Quando infatti noi non mutiamo nella nostra coscienza, oppure, pur cambiando, ci rimane nascosta, a noi non sembra che il tempo sia passato, e lo stesso accade in Sardegna a coloro che una volta ammalati, secondo quanto si narra nella tradizione, praticano l'incubazione (*katheudein*) presso gli eroi; questi incubanti infatti uniscono il momento presente con quello passato riducendolo ad un unico istante, rimuovendo cioè, a causa dell'assenza di percezione (*dia ten aneisthesian*) l'intervallo fra i due istanti. Se quindi l'"ora" non fosse diversa ma sempre identica e unica, non vi sarebbe tempo, allo stesso modo, se questa alterità ci rimanesse nascosta, non sembrerebbe essere trascorso del tempo nell'intervallo tra i due momenti³³.

In questo passo Aristotele fa uso di un termine

³² In generale sulla cultura nuragica e sul suo mondo religioso cfr. Moravetti-Alba-Foddai 2014 con ampia bibliografia aggiornata.

³³ Aristotele, *Fisica*, IV 11, 218b. Per una lettura critica del difficile passo aristotelico cfr.: Didu 1998, Waszink 2010, pp. 516-17, Minunno 2013, Zucca 2014, Mastino 2017, Turchi 2017.

tecnico, ovvero *katheudein*, utilizzato in greco per indicare la pratica rituale dell'incubazione. L'uso di questo specifico termine attesta il carattere iatromantico e salutare del culto sardo qui evocato: Aristotele traduceva con una immagine a lui nota un rituale straniero incentrato sul sonno rituale, lo stesso che i suoi contemporanei continuavano a praticare in tutta la Grecia. Il rituale sardo prevedeva quindi l'incubazione, forse ottenuta grazie all'uso di piante psicotrope, in ogni caso caratterizzato dalla totale perdita di percezione del tempo (*dia ten aneisthesian*).

I commentatori tardi aggiungono interessanti informazioni al testo aristotelico. In primo luogo confermano il carattere salutare del rito. Rivelano che il tempo trascorso nel sonno rituale durava ben cinque giorni azzardando un collegamento con il ciclo mitologico dei Tespiadi. Secondo questo mito i figli di Eracle, sotto il comando di Iolao, sarebbero stati inviati dal padre in Sardegna per colonizzarla. Giunti sull'isola e stabilito il loro dominio, sarebbero stati onorati con un culto divino subito dopo la loro morte. Il mito infatti ricordava la prodigiosa immunità alla putrefazione dei loro corpi³⁴.

³⁴ Temistio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 314; Giovanni Filopono, *Commenti ad Aristotele*, IV, 388b; Simplicio, *Commenti ad Aristotele*, 388a 25 e sg. L'indicazione razionalizzante di Simplicio, ovvero che i figli di Eracle, i Tespiadi, seppur morti giacevano nei loro sepolcri senza imputridire e dando l'apparenza di uomini addormentati, fa riferimento ad un rituale incubatorio collegato alla potenza vitale della terra. Il medesimo tema folklorico si ritroverà molti secoli dopo, sempre in area mediterranea, nel miracolo dei *Sette dormienti di Efeso*: addormentatisi in una grotta presso Efeso per sfuggire alle persecuzioni di Decio (metà III sec.), i martiri si risvegliarono miracolosamente senza aver percepito il trascorrere del tempo, un tempo plurisecolare, proprio come accadeva agli incubanti

Per comprendere a quale rituale nuragico Aristotele facesse riferimento è necessario ricorrere alla preziosa testimonianza di Erodoto. Lo storico di Alicarnasso ricorda che un rituale incubatorio analogo era praticato dai libici Nasamoni, un popolo localizzabile attorno all'attuale Golfo della Sirte ed identificabile con una delle tribù berbere della Cirenaica. D'altra parte, i culti incubatori degli antenati caratterizzavano tutte le popolazioni dell'area: presso gli abitanti dell'oasi di Augila, popolo limitrofo ai Nasamoni, il carattere iatromantico del culto degli antenati si associava ad uno più propriamente profetico e oniromantico³⁵.

L'affinità culturale tra le popolazioni nuragiche e quelle berbere nord-africane sembra essere confermata dalla tradizione che attribuiva agli Atlanti, popolo stanziato sulla catena montuosa dell'Atlante africano (l'attuale Marocco), la capacità di fare un sonno privo di sogni, ovvero di avere il controllo della propria attività onirica. Questa informazione erodotea si ritrova in Tertulliano, che la collega non a caso al culto incubatorio sardo: i Sardi, secondo questa testimonianza, potevano controllare la propria attività onirica in modo da fare un sonno privo di sogni e di incubi. Evidentemente la fonte utilizzata qui dall'apologeta cristiano riscontrava un'affinità fra il contesto sardo e quello nord-africano: in

sardi dell'antica civiltà nuragica, così da uscire vivi dalla grotta quando ormai il cristianesimo era religione ufficiale dello stato romano e a Costantinopoli regnava il cristianissimo Teodosio II (metà V sec.).

³⁵ Erodoto, IV, 172; Pomponio Mela, *Chorographia*, I, 39. Gil Renberg (2017, p. 107, n. 175) identifica gli *Augylae* di Pomponio Mela con i Nasamoni di Erodoto: questi ultimi compivano un pellegrinaggio annuale presso l'oasi di Augyla, un dato che può aver causato la distinzione fra i due etnonimi.

entrambi la pratica incubatoria era caratterizzata dalla perdita della percezione del tempo e dal controllo delle immagini oniriche. D'altra parte, dormire presso le tombe degli antenati per ricevere attraverso il sogno le immagini del futuro oppure per trovare la guarigione era una pratica rituale diffusa presso molti popoli mediterranei e dell'area euro-asiatica³⁶.

Sappiamo infatti che gli Ebrei praticavano questi riti a scopo divinatorio: subito dopo il sacrificio rituale, si coricavano sulle pelli degli animali sacrificati in prossimità delle tombe degli antenati. Il rito qui praticato si sarebbe mantenuto nel cristianesimo, in particolare in quello orientale e greco, dove l'incubazione veniva praticata presso le tombe di santi e martiri. Medesime pratiche sono attestate per le popolazioni celtiche: anche in questo caso dormire presso le tombe aveva scopo oracolare³⁷.

In tutti questi casi dobbiamo osservare la persistenza nella memoria culturale di una concezione unitaria della morte e del sogno: il sogno è il veicolo che consente al futuro di fare irruzione nel presente attraverso la morte e la terra, che conserva i morti. Di qui l'immagine simbolica della terra come regno degli inferi e dei sogni, di qui anche la compresenza di sogno e morte fra i poteri divini di Hermes, conduttore delle anime dei morti

³⁶ Atlanti e Sardi capaci di avere sonni privi di sogni: Erodoto, VI, 184, 3; Tertulliano, *Sull'anima*, 49, 2.

³⁷ Incubazione presso gli Ebrei: Girolamo, *Commento ad Isaia*, XVIII, 65, 4. Incubazione oracolare presso i Celti: Tertulliano, *Sull'anima*, 57, 10. Per l'incubazione presso le tombe dei santi e dei martiri fondamentale è la testimonianza di Giuliano l'Apostata (*Contro i Galilei*, 339e-340a), il quale ricordava come il sogno rituale praticato sulla tomba dei martiri fosse assimilabile alle pratiche incubatorie pagane.

nell'aldilà e signore dei sogni.

La pratica incubatoria sarda quindi fa parte di un contesto sacrale mediterraneo. D'altra parte, le origini ancestrali di questa ritualità appaiono piuttosto chiare per il contesto sardo-nuragico: il rito descritto da Aristotele è da attribuire alla cultura delle cosiddette Tombe dei Giganti (XVI-X sec. a.C.), cultura per la quale la tradizione mitologica greca evocava una discendenza dai tratti significativi dal punto di vista oniromantico. L'eroe eponimo Norax, fondatore di Nora, era figlio di Hermes e di Erizia: il primo era il dio greco dei sogni, la seconda era la personificazione divina della luna rossa dell'occidente. Si trattava di una coppia cosmogonica di chiara origine pre-ellenica e probabilmente espressione delle culture neolitiche sarde. La stessa Erizia potrebbe identificarsi con una antichissima dea madre il cui culto è ampiamente attestato nella cultura nuragica. Gli antichi Sardi quindi sembrano confermare l'origine preistorica della connessione rituale fra il culto degli antenati e il sogno³⁸.

3.3 Il vero e il falso: il sogno come problema politico

Il mitema delle porte oniriche coglie l'universo magico che alimenta la concezione antica del sogno. Questa si fondava sulla convinzione che l'attività onirica provenisse da una sfera esterna all'individuo e che in alcuni casi aprisse una fessura nel tempo. La natura estroflessa

³⁸ Norax figlio di Hermes ed Erizia: Pausania, X, 17, 5. La relazione fra le tradizioni incubatorie nuragiche e le culture delle Tombe dei Giganti è stata sottolineata da Raimondo Zucca (2014, p 165), il quale preferisce questa associazione a quella solitamente accettata con la più tarda cultura del sepolcreto di Monte Prama (VIII-VII sec. a.C.).

del sogno alimentava la consapevolezza che il sé cosciente fosse percorso da potenze a lui estranee, potenze telluriche e celesti, o ancora potenze demoniache.

Il sogno antico presuppone la possibilità che il mondo sia percorso da “agende” spirituali esterne all’uomo e che queste potenze provengano da geografie sacre, come sacre sono le porte di corno e d’avorio. L’incantesimo del mondo presupposto dall’onirismo antico, tuttavia, non aveva nulla di paradisiaco: le potenze che dominano l’uomo possono essere fauste, come lo sono alcuni fra gli dèi, oppure possono determinare il terrore o la morte, come l’incubo notturno e le forze infernali. Ciò che in ogni caso è al centro di questo mondo non è l’uomo, ma la possibilità che questi possa comunicare con gli universi paralleli che determinano il mondo e che influenzano il “suo” mondo attraverso il sogno.

In sostanza le porte oniriche costituiscono una forma di sguardo magico sul mondo. Il sognatore le attraversa come gli eroi omerici sono attraversati dai sentimenti che sembrano provenire dall’esterno della loro interiorità: rabbia, amore, dolore, vergogna o rancore non sono per un personaggio omerico parte del suo carattere, ma forze esterne di cui diventa preda, potenze di un destino al quale difficilmente riesce a sottrarsi. I sogni, come i sentimenti, non formano una identità perché in questo mondo magico il sé è la coalescenza imprevedibile di forze esterne in sintonia con l’intero universo esperibile.

A fronte di questa esteriorità, l’immagine simbolica delle porte oniriche intercetta una problematica prettamente politica. Politico è infatti il problema della possibile mendacità dei sogni: è questo il centro nevralgico del mitema menzionato da Penelope. Che gli dèi possano mentire attraverso i sogni è una questione che interessa soprattutto i sovrani e le aristocrazie, e di questo

i poemi omerici danno ampia dimostrazione.

Nella prassi oniromantica greca, invece, menzogna e verità sono implicate esclusivamente dalla capacità professionale dell'interprete di sogni: è la sua sapienza che consente di distinguere un sogno non predittivo (*enypnion*) da uno oracolare (*oneiros*), e all'interno di quest'ultimo è sempre l'arte dell'indovino a saper individuare l'immagine e la parola chiave il cui contenuto allegorico consente di interpretare correttamente la visione onirica. La possibilità che il sogno possa veicolare messaggi falsi, tesi a produrre comportamenti controproducenti per il sognatore, è invece una questione politica che interessa il sogno in quanto strumento di dominio. In sostanza è il potere, quello di Zeus e degli dèi olimpici e per estensione quello dei sovrani, che può mentire, spezzando così l'antico filo di verità che collegava gli uomini agli dèi.

Da questo punto di vista le porte oniriche esprimono un'allegoria: la loro doppia natura materica, da una parte il corno e dall'altra l'avorio, rispecchia la doppia natura del potere, veritiero e mendace allo stesso tempo. In questa doppia natura sembra potersi osservare la traduzione di un conflitto originario che la memoria culturale serba in forme simboliche: i sogni erano originariamente veritieri, e solo la successiva intrusione degli dèi olimpici vi ha instillato l'inganno.

Il mitema reca con sé la memoria di una realtà conflittuale, che possiamo forse identificare con la lotta combattuta fra i popoli pelasgici, minoici ed egei, e quelli indoeuropei. Oppure una lotta anonima, quella di una forma di vita dove l'assenza di un assetto gerarchico fondato sulla forza rende inutile la distinzione fra verità e menzogna, contro un'altra forma di vita, dove gerarchia e potere sovrano si instaurano attraverso la cattura dei

simboli sacrali un tempo appartenuti agli dèi dei vinti.

La polarità simbolica rappresentata dal corno e dall'avorio presenta allora due aspetti contrastanti e unificanti al contempo. Da una parte entrambe le porte riconducono lo spazio onirico alla sfera animale, evidente nel simbolismo materico del corno e dell'avorio. Dall'altra però la spaccatura è "politica", perché la frattura che trapela da questo mitema investe pienamente la verità, intesa come esperienza estatica del sacro. Potremmo anzi sostenere che l'immagine della doppia porta scaturisca proprio a partire dalla possibile mendacità dei sogni, quindi dalla possibilità che il sogno inviato al sovrano possa mentire, con la conseguenza che il potere stesso diventi mendace o fallisca.

Questa rottura fra una verità "originaria" ed una falsità successiva si produce simbolicamente con l'av-vento degli dèi olimpici: è Zeus a rendere i sogni mendaci, quando sottrae definitivamente l'oracolo di Delfi a Gaia/Chthon e a Temi attraverso Apollo. Una frattura che è illuminata da Esiodo, quando nel proemio alla *Teogonia*, quindi ad introduzione della cosmogonia olimpica, attribuisce alle Muse, figlie di Mnemosyne, la possibilità di dire il falso, oltre che la verità, eventualità a cui il poeta si sottrae grazie al favore da lui goduto presso queste antiche divinità della memoria (Esiodo, *Teogonia*, 25-28).

Ciò che allora il mitema delle porte oniriche osserva è l'operare storico di una particolare antropogenesi, quella della civiltà greca, e per estensione quella della città, della politica e dello stato. Quell'antropogenesi occidentale destinata a separare tutto ciò che nella forma di vita ancestrale veniva esperito come indivisibile e unitario. Osserva la cattura di un simbolismo sacrale, quello del corno, ad opera di una sovranità che istituisce

una “politica” del falso e del vero, facendosene unica interprete.

La questione “politica” del sogno rinvia ad un orizzonte pre-politico, dove falsità e verità costituiscono un indistinto nell’ambito di una visione sacrale del mondo. Al contrario, è proprio la forma di vita “politica” a istituire una distinzione fra i due poli del discorso, fra il falso ed il vero. Solo con l’apparire di una civiltà “politica” il sogno può sdoppiarsi: le porte oniriche improvvisamente si duplicano in virtù di un potere che separa, che si verticizza, che si vuole in comunicazione con gli dèi. La memoria culturale, tutta-via, conserva traccia di questo passaggio epocale e lo fa attraverso gli esametri di un aedo.

CAPITOLO QUARTO

I sogni di metamorfosi¹

1. Il sogno di Astiage: terra-madre e metamorfosi

Eric Dodds, il famoso grecista britannico con forti interessi per l'esoterico e l'irrazionale, sosteneva che le fantasie oniriche degli antichi erano determinate da «schemi di civiltà». Con questa formula l'intellettuale anglosassone non intendeva affermare l'ovvietà che un greco, o un romano, non poteva sognare di volare a bordo di un aereo in quanto privo di quel dato esperienziale proprio di noi moderni. Altrettanto ovvio sarebbe affermare che per noi moderni è impossibile sognare o immaginarci in volo sul dorso dell'aquila di Zeus, dato che ci è inibita quell'esperienza e quella simbologia religiosa tipica del mondo antico. Con la formula «schemi di civiltà» si deve invece intendere l'immaginario attraverso il quale una determinata civiltà osserva sé stessa e il suo agire nel mondo (Dodds 2010).

Da questo punto di vista il sogno di metamorfosi degli antichi è senz'altro leggibile secondo questa erme-

¹ Questo capitolo riprende e amplia il seguente articolo: A. Baccarin, *I sogni di metamorfosi*, in «Lexicon Philosophicum», n. 11, 2023-2024, pp. 211-219.

neutica. La metamorfosi faceva parte di un immaginario che rispondeva ad uno schema di civilizzazione e ad un sistema di verità al contempo: si trattava non solo di una credenza, ma di un dato esperienziale che tutti potevano osservare nel mondo e che, proprio in quanto rispondente ad un reale percepito come vero, poteva essere oggetto di fantasia onirica. Due episodi letterari differenti, per temperamento e fortuna, come le *Metamorfosi* di Ovidio e *Il libro delle Meraviglie* di Flegonte di Tralle indicano il radicamento profondo di questo sistema di pensiero per l'uomo antico. Da una parte un immortale inno poetico alla natura divina del mondo, dall'altro uno scialbo elenco prosaico di stranezze e prodigi: entrambi uniti dall'identica ossessione per la metamorfosi.

A questo riguardo Maurizio Bettini (2009), antichista piuttosto attento ad un approccio antropologico al mondo antico, rileva come la metamorfosi fosse per gli antichi qualcosa che era esperibile “all'ordine del giorno”: un evento concreto, osservato o vissuto quotidianamente, e soprattutto parte fondamentale del pensiero religioso, segno dell'evidente intervento divino sul mondo profano (p. 48).

Trattandosi di un'esperienza “quotidiana”, la presenza della metamorfosi nell'immaginario onirico è estremamente rilevante. La documentazione attesta la ricorrenza di sogni metamorfici in ambiti oniromantici, nel mito e nel folklore. Proprio in virtù della grande casistica di questa tipologia di sogni ci limiteremo in questo contesto ad esaminare tre narrazioni oniriche di particolare rilevanza per un'analisi degli immaginari onirici culturalmente determinati: il sogno di Astiage, i sogni metamorfici e in particolare il sogno delle spighe in Artemidoro, e infine il sogno della martire Perpetua.

Il sogno di Astiage apparteneva probabilmente al

folklore iranico ed era stato raccolto da Erodoto dalle sue fonti ioniche e microasiatiche. Sappiamo infatti che il racconto onirico era confluito anche nell'opera storica di Caronte di Lampsaco, un logografo ionico contemporaneo allo storico di Alicarnasso. Divenuto topico, il sogno era poi confluito nell'elenco dei sogni di uomini illustri redatto da Ermippo di Beirut nella sua grande enciclopedia onirica, opera per noi perduta ma leggibile indirettamente attraverso l'uso che ne fece l'onirologia di Tertulliano².

Secondo questa tradizione Astiage, l'ultimo sovrano dei Medi a regnare sull'Asia, una notte sognò la figlia Mandane, allora una ragazza in età da marito, che orinava in modo talmente smisurato da inondare tutta l'Asia. Gli interpreti di sogni della corte individuarono in questo sogno un pronostico negativo: il sogno pre-diceva la fine del regno. Pertanto, Astiage decise di dare in sposa Mandane ad un persiano di umili origini, un certo Cambise, uno stratagemma che, secondo il piano del sovrano, avrebbe evitato la nascita di un pretendente al trono e l'avverarsi del sogno. Il gesto di Astiage costituisce un *topos* narrativo ricorrente nella letteratura antica sui sogni: il vano tentativo del sognatore di disinnescare la potenza divinatoria della visione onirica operando in senso contrario a quanto il sogno sembra pronosticare.

Tuttavia, dopo appena un anno dal primo sogno, Astiage ne ebbe un altro del medesimo tenore. Questa volta sognò che dalla vagina della figlia nasceva una vite

² Sogno di Astiage: Erodoto, I, 107-108; Ermippo di Beirut, Graec. Onir. Sc. Rel. 20; Conone di Lampsaco in Tertulliano, *Sull'anima*, 46, 3-4. Sull'utilizzo di Ermippo da parte di Tertulliano impre-scindibile Waszink 2010, pp. 44 e sgg.

portentosa, capace in breve tempo di ricoprire l'intera Asia. Il sogno preannunciava la nascita di Ciro il Grande, futuro conquistatore dell'Asia e fondatore dell'impero persiano

Il sogno di Astiage costituiva una sorta di sogno dinastico esemplare: il sogno che annuncia l'imminente nascita di un grande sovrano. Nella tradizione a noi nota sono innumerevoli i sogni che preannunciano l'avvento di conquistatori e fondatori di dinastie: è il caso di Augusto, di Cesare, di Alessandro Magno ecc.

Dal punto di vista oniromantico il sogno si compone di immagini, come la vagina e la vite, pregne di simbolismo. Da una parte abbiamo la centralità dell'organo sessuale femminile come simbolo di potenza vitale, dall'altra la vite, e implicitamente il vino, simbolo dell'abbondanza e della fertilità. Ritroviamo qui quell'associazione simbolica fra la terra e la madre che abbiamo osservato costituire un asse centrale dell'assiologia di Artemidoro. Un collegamento simbolico ancestrale che rinvia ad esperienze religiose e culturali senz'altro molto più antiche di quelle del mondo classico. La metamorfosi qui interessa la potenza vitale implicita nell'associazione simbolica vagina-nascita e in quella vite-fertilità. L'atto metamorfico è quello che dona la vita e pertanto è un aspetto della potenza vitale della terra-madre.

Sogni analoghi, con trasformazioni metamorfiche del corpo femminile, oppure sogni di donne che si osservano mentre copulano con animali oppure allattano animali, erano molto frequenti nell'antica area mediterranea. Vengono attestati dai libri di sogni del Vicino Oriente antico o dell'Egitto faraonico, testi che registrano un immaginario onirico ancestrale. Si tratta, con tutta evidenza, di uno schema onirico ricorrente, o di uno

«schema di civiltà» secondo la lettura di Dodds.

2. Il sogno delle spighe: un esempio di assiologia artemidorea

Consapevole di affrontare una tipologia onirica diffusissima e di alto contenuto simbolico per l'oniromantica, Artemidoro nel I libro (50) del suo *Libro dei sogni* fornisce le coordinate interpretative per una corretta lettura divinatoria dei sogni di metamorfosi. Secondo Artemidoro un indovino deve osservare la quantità, la qualità e l'esito finale del sogno metamorfico.

A titolo esemplificativo menziona il caso di una metamorfosi corporea: se il sognatore si immagina trasformato nel corpo a tal punto da assumere proporzioni colossali, ben superiori a quelle di un normale essere umano, la metamorfosi è di tipo quantitativo e qualitativo. Una simile trasformazione implica non solo una sostanziale modifica delle dimensioni del corpo, ma anche un mutamento della sua natura. Un corpo colossale è di natura divina e pertanto il sognatore sogna, a livello simbolico, di trasformarsi in divinità. Secondo l'assiologia oniromantica artemidorea il mescolarsi della natura umana a quella divina implica sempre un cattivo auspicio. Si tratta di un evento "contro natura", in greco *para physin*. Tocchiamo qui con mano la dimensione sacrale e anche materiale che aveva la *physis* per i Greci: il "contro natura" qui non ha nessuna valenza morale, ma una sua dimensione tutta materiale, l'ec-cesso di un corpo che l'ordine naturale e sacro delle cose prevede avere una determinata dimensione fisica, e non altra. Pertanto, un simile sogno pronostica la morte del

sognatore (I, 50, 7-10).

Sempre a scopo dimostrativo Artemidoro (I, 50, 23-29) menziona i sogni metamorfici che interessano il genere. In questo caso la trasformazione è di tipo qualitativo, ma costringe l'interprete ad osservarne con attenzione l'esito finale. Si trattava di una tipologia onirica molto diffusa e ricorrente e, per questo mito, ampiamente attestata dall'oniromantica. Così, se è un uomo a sognare di diventare donna, il sogno sarà positivo se il sognatore è uno schiavo, negativo se invece è un uomo libero. Nel primo caso, infatti, il sogno pronostica la fine del duro lavoro schiavile, nel secondo il divieto di accedere alle cariche pubbliche, notoriamente precluse alle donne.

Se è invece una donna che sogna di diventare un uomo, l'interprete dovrà basare la sua interpretazione in base allo stato civile della sognatrice. Se è una nubile il sogno predice un matrimonio imminente oppure la nascita di un figlio maschio, se è invece una donna sposata viene pronostica la sua imminente vedovanza. Diverso invece sarà il caso di una sognatrice di status schiavile: in questo caso il sogno preannuncia il peggioramento delle sue condizioni di schiavitù, in quanto il genere maschile viene associato simbolicamente ai lavori pesanti dei campi o degli opifici (I, 50, 30-44).

È evidente l'operare di quell'assiologia che nella sfera sessuale Michel Foucault (2013) aveva definito in modo molto efficace come *sistema isomorfico socio-sessuale*: è il ruolo che si ricopre nella società a determinare l'esito del sogno, così come è lo status sociale a determinare la dimensione sessuale dell'individuo. La sfera onirica, così come quella sessuale, non fa parte di un sistema chiuso, ovvero di un inconscio o di un soggetto psichico, ma di un sistema aperto, quello della comunità, nella quale il

sogno non fa che prolungare il ruolo sociale giocato dal sognatore (p. 74).

I sogni di metamorfosi, proprio in virtù della loro ricorrenza, caratterizzano il manuale di Artemidoro in tutta la sua estensione. La metamorfosi corporea interessa ogni singola parte del corpo umano, dalla barba alla lingua, dai capelli alla testa, dai piedi agli organi sessuali. Si tratta di uno schema onirico ampiamente attestato anche per l'oniromantica medievale³.

A volte la metamorfosi assume tratti comici. Un sognatore, ricorda Artemidoro, sognò di avere il glande ricoperto di peli, un altro di avere la bocca nel sedere e quindi di mangiare e parlare attraverso di questo, un altro ancora di avere tre falli. Un carattere comico della dimensione corporea e metamorfica che viene colto solo dal lettore moderno. Ben al contrario, Artemidoro attribuiva valori predittivi anche a queste trasformazioni estreme: nel primo caso il sognatore sarebbe diventato un famoso cinedo (la peluria indicava il mancato utilizzo del sesso, immaginato sempre da un punto di vista penetrativo), nell'ultimo il sognatore, che era uno schiavo, divenne un uomo libero, in quanto ricevette i tre nomi (*tria nomina*) caratteristici dell'onomastica ufficiale latina⁴.

È un mondo corporeo, quello osservato nella memo-

³ Sogno della trasformazione dei capelli in lana: Artemidoro I, 21; sogno delle orecchie più grandi del normale: Artemidoro, I, 24; sogno degli occhi dislocati nei piedi o nelle mani: Artemidoro, I, 26, 80; sogno della crescita prodigiosa della barba: Artemidoro, I, 30; sogni di metamorfosi della lingua: Artemidoro, I, 32; sogno di metamorfosi della testa: Artemidoro, I, 35. Sogno delle dita: Artemidoro, I, 42, 30 e *Somniale Danielis*, 120 = Ober., p. 75; sogno di sdoppiamento della testa: Artemidoro, I, 35, 50 e *Somniale Danielis*, 131 = Ober., p. 76.

⁴ Sogno dei peli sul glande: Artemidoro, V, 65; sogno della bocca sul sedere: Artemidoro, V, 68; sogno dei tre falli: Artemidoro, V, 91.

rialistica onirica artemidorea, dove ogni trasformazione è possibile. Il corpo umano diventa una plastica maneggiata e trasformata dal volere divino. Non è un caso che un ruolo rilevante venga giocato da quell'immaginario onirico che vede il sognatore portato al cospetto degli dèi, lui stesso trasformato in divinità o in astro. Anche in questo caso osserviamo uno «schema di civiltà». Uno schema che sembra avere avuto lunga vita, come attesta il filosofo neoplatonico Damascio (V secolo), il quale, in un mondo ormai a maggioranza cristiana, sognò di diventare il dio Attis mentre era intento a praticare l'incubazione sacra nel tempio di Apollo a Hierapolis in Frigia⁵.

È nel contesto di questa ampia casistica oniromantica che si inserisce il sogno delle spighe. Racconta Artemidoro che una donna aveva sognato che alcune spighe di grano le erano spuntate dai seni e che, crescendo prodigiosamente, si erano incurvate discendendo sul corpo fino a penetrarla nella vagina. Si tratta di un sogno di metamorfosi femminile, nel quale possiamo osservare il medesimo schema onirico di Astiage: in entrambi i contesti la metamorfosi attinge agli organi sessuali femminili e interessa la potenza generativa del corpo della donna.

Il sogno proveniva da una fonte orale: la sognatrice, infatti, si era rivolta ad Artemidoro affinché interpretasse il suo sogno dietro compenso. Artemidoro interpreta il sogno come un presagio di incesto materno: le spighe indicavano simbolicamente i figli, dato che nel sistema simbolico ampiamente condiviso dall'oniromantica la

⁵ Sogno di metamorfosi divina: Artemidoro, III, 13 e IV, 84, 49. Sogno di Damascio: Damascio, *Storia filosofica*, frg. 87^o ed. Athanassiadi = Renberg 2017, p. 534.

donna simboleggia la terra. Terra in quanto oggetto fisico che fa crescere i semi oppure che ricopre i morti, pertanto portatrice di vita e di morte; terra in quanto oggetto simbolico che indica la patria, la città o la famiglia. La donna, come riporta il racconto di Artemidoro, per una serie di circostanze fortuite, ebbe effettivamente un incontro sessuale con il figlio, e una volta scoperta l'identità del suo partner sessuale, sconsolata dal dolore e dalla vergogna, si suicidò⁶.

L'immagine metamorfica del corpo umano trasformato in terreno fertile doveva essere piuttosto ricorrente. Artemidoro riporta altri sogni analoghi da lui raccolti nel corso della sua attività oniromantica: come nel caso di colui che aveva sognato che spighe di grano erano cresciute sulle sue orecchie a tal punto da poterne poi raccogliere i chicchi nelle mani, o come nel caso di colui che sognò una vite spuntargli dalla testa⁷.

Dal punto di vista mantico questa immagine del corpo come terreno di coltura per piante e semi ha una valenza negativa. Artemidoro ricorda a questo proposito: "Qualunque pianta si sogni spuntare dal proprio corpo, secondo alcuni significa che si morirà, perché è dalla terra che nascono le piante ed è nella terra che si dissolvono i corpi dei morti" (III, 46).

Il sogno delle spighe, pertanto, costituirebbe l'ennesima variante del sogno di incesto, uno schema onirico estremamente produttivo dal punto di vista delle forme e della gravidanza simbolica. Dato che in questo caso il sogno è prodotto da una donna, come si è già osservato in precedenza, la visione onirica costituisce un

⁶ Sogno delle spighe: Artemidoro, V, 63.

⁷ Sogno delle spighe che spuntano dalle orecchie: Artemidoro, I, 20, 24; sogno della vite che spunta dalla testa: III, 46.

presagio di morte. Analoga interpretazione si poteva riscontrare in tutta l'oniromantica antica, ed è attestata anche nei libri di sogni dell'Egitto faraonico.

Possiamo qui intercettare un simbolismo profondo, ancestrale, che è ben evidente anche nel sogno di Astiage. La metamorfosi non è solo uno «schema di civiltà» o uno schema di pensabilità del divino. È soprattutto qualcosa che orbita attorno alla potenza vitale, essenzialmente quella espressa dalla terra. Per questo il sogno di incesto materno avuto da un so-gnatore la cui madre è già morta, come ricorda Artemidoro, pronostica la morte. La madre qui, come nel caso della sognatrice delle spighe, è la terra che ricopre i morti, la stessa terra che consentirà la nascita delle piante dai semi in lei deposti.

La metamorfosi è una sorta di pensiero della cicli-città, ed è nella metamorfosi che per il pensiero religioso degli antichi era possibile cogliere il divino.

3. Il sogno di Perpetua: metamorfosi di genere e salvezza

Il sogno della martire Perpetua costituisce un documento di eccezionale valore, sia per la sua autorialità, sia per la forma assunta dalla narrazione onirica. Perpetua apparteneva alla nobiltà provinciale africana, esponente della borghesia benestante di Cartagine. Il 7 marzo del 203 subisce il martirio nel circo della città, assieme ad altri cristiani e ai suoi servi, nell'ambito dei giochi offerti in onore del genetliaco di Geta, figlio dell'imperatore Settimio Severo.

Il resoconto della sua prigionia e delle quattro visioni oniriche da lei avute durante questo periodo ci sono giunti in un testo agiografico e diaristico piuttosto

singolare: in questo diario c'è un redattore che parla in prima persona e che narra il martirio di Perpetua e di altri martiri, fra cui Felicita, la serva di Perpetua, ma c'è anche quest'ultima che in prima persona narra la sua prigionia, gli incontri con i suoi familiari nel carcere, i suoi sogni. La *Passio Perpetuae et Felicitas*, con questo titolo ci è pervenuto nella tradizione manoscritta questo singolare testo, è quindi una classica agiografia, ma anche un testamento autobiografico e un diario onirico redatto in prima persona. Da questo punto di vista questo testo gioca un ruolo fondamentale nella storia della letteratura: è il primo diario autobiografico al femminile, ma anche una delle prime testimonianze di una autorialità femminile in prosa⁸.

Stante quindi la complessità di quest'opera e i suoi molteplici registri, dei quattro sogni che l'autrice riferisce l'ultimo ha una chiara matrice metamorfica. Racconta Perpetua che la notte precedente il suo martirio, prima di essere condotta nel circo per essere data in pasto alle bestie feroci, viene raggiunta da un sogno divino. Nel sogno immagina di essere condotta nel circo, di essere spogliata dei suoi abiti di fronte al pubblico e di vedersi improvvisamente trasformata in uomo. Davanti a lei, al posto dei leoni, si palesa un guerriero egiziano con il quale si cimenta in un combattimento all'ultimo sangue.

Al termine del suo resoconto onirico Perpetua riferisce che la sua visione onirica è un *horama*, ovvero una visione predittiva. Secondo la tradizione onirologica i sogni che implicano la visione diretta del futuro sono

⁸ *Passio Perpetua et Felicitas*: cfr. Formisano 2008a, pp. 101-106. Nell'ampia bibliografia relativa a questa originale opera della letteratura cristiana delle origini cfr. Robert 1982, Otranto-Carletti 1990, Stroumsa 1999, Gelarda 2007, Formisano 2008b, Bremmer-Formisano 2012, Konstan 2012.

catalogabili in greco come *horamata*, in latino come *visiones*. Secondo la particolare classificazione oniro-mantica di Artemidoro si tratterebbe di *sogni teore-matici*, quei sogni dove il sognatore ha una visione diretta di ciò che gli sarebbe accaduto nell'immediato futuro. Tuttavia, anche se capace di offrire una visione chiara e diretta degli avvenimenti futuri, il sogno o *horama* di Perpetua aveva in sé elementi simbolici ed allegorici. Il nocciolo simbolico era costituito dalla me-tamorfosi di genere subita dalla sognatrice e dalla trasformazione subita dalle bestie feroci. La stessa Perpetua offre una interpretazione: nella sua lettura, che è poi quella che interessa il registro agiografico del testo, l'egiziano rappresenta le forze diaboliche, mentre la metamorfosi di genere da lei stessa subita rappresenta l'ammonimento divino affinché, l'indomani, intraprenda nel martirio un combattimento guerresco contro quelle forze (*Passio Perpetua et Felicitas*, X).

Il sogno di Perpetua è chiaramente un sogno di metamorfosi, uno dei classici sogni di cambiamento di genere che abbiamo osservato essere molto frequenti nell'immaginario onirico antico. Come già ricordato, la metamorfosi di genere costituiva uno schema onirico comune a tutto l'immaginario antico. La visione di Perpetua, pertanto, si inserisce pienamente in questo contesto culturale e simbolico⁹.

Nel caso di Perpetua naturalmente ci troviamo di fronte ad un contenuto simbolico del tutto differente rispetto al mondo di Artemidoro. Da una parte abbiamo una simbologia della salvezza e del martirio, dall'altra un'assiologia fondata su determinati rapporti di potere

⁹ Del tutto incaute, pertanto, risultano le letture psicanalitiche tentate sulle visioni oniriche di Perpetua: cfr. Von Franz 1997.

interni alla società antica. Tuttavia, la visione metamorfica in sé, ovvero la forma del sogno, ciò che potremmo definire il significante, registra una resistenza ed una persistenza che supera la stessa storia dei simboli.

La metamorfosi di genere denuncia una morte e una rinascita sia nel caso del sogno delle spighe di Artemidoro, che in quello di Perpetua. Da una parte abbiamo una morte senza redenzione, ovvero una passione senza resurrezione, dall'altra una morte redenta nella passione. In entrambi i casi, però, è presente la concezione ciclica del vivente. Da questo punto di vista il sogno di Perpetua si inserisce pienamente in quell'onirismo metamorfico che vede al centro il passaggio dalla vita alla morte. Artemidoro ricorda la ricorrenza di sogni nei quali il sognatore sogna di spogliarsi delle proprie carni come un serpente cambia la propria pelle, sogno premonitore di una morte prossima¹⁰.

Cogliamo in questi confronti una potenza della forma onirica che si mantiene viva e intatta pur nel cambiamento del contesto simbolico e culturale di riferimento. Questa potenza nell'immaginario onirico si manifesta attraverso i simboli. Il *symbolon* nel mondo greco era un pezzo di coccio, un frammento di ceramica che veniva separato in due parti, entrambe consegnate a due persone in modo che potessero in futuro riconoscersi facendo combaciare i due frammenti a loro assegnati. Era uno strumento di riconoscimento diffuso, utilizzato dalle famiglie per intrattenere rapporti di ospitalità con famiglie di altri stati e di altre città, utilizzato dai militari, dai messaggeri ecc. Il sogno è quindi un *symbolon*, ovvero un frammento di realtà che consente di

¹⁰ Artemidoro IV, 40: un uomo sogna di spogliarsi delle proprie carni come un serpente, sogno che anticipa la sua prossima morte.

individuare un frammento di futuro. Un operatore di coordinamento fra l'immaginario sognato e il reale non ancora accaduto, il punto di contatto fra due *symbola*, ovvero due frammenti di coccio perfettamente combacianti perché anteriormente uniti. In questo sistema di pensiero presente e futuro, ma anche vita e morte, trovavano la loro unità primigenia, quell'assenza di tempo propria della dimensione divina e onirica.

Tuttavia, è il sogno come produzione di forme e di immagini pure a consentire l'emersione di una realtà simbolica che sembra fare a meno della memoria individuale del sognatore e della stessa dimensione temporale e culturale.

CAPITOLO QUINTO

Memoria impensata ed esperienza onirica

1. Omogeneità e pienezza

1.1 Il tempo disomogeneo e pieno del sogno antico

L'esperienza del sogno nel mondo antico sottende quella di un tempo pieno e disomogeneo. Pieno in quanto riempito dalle genealogie di divinità, di antenati, di animali, di presenze umane o spirituali, dalla sacralità del ciclo morte/vita, dal principio metamorfico e accrescitivo insito nell'essere. La lettura simbolica del sogno operata dall'oniromantica antica era possibile solo in virtù di questa pienezza. Disomogeneo, in quanto determinato dall'aleatorietà insita nell'essere, dall'irruzione del futuro e del passato nel presente, dalla mani-festazione del divino nella materia attraverso la gua-rigione miracolosa ottenuta con l'incubazione rituale. La disomogeneità del tempo era implicita nella ciclicità che caratterizza la vita della terra-madre e che trovava la sua immagine simbolica in quella dei semi e dei morti, ospitati al contempo dall'intimità della terra.

È questo il tempo pieno del sogno che osserviamo nell'onirocritica e nella ritualità incubatoria, e che a volte si materializza: gli ex-voto lasciati nei santuari sa-lutiferi (poco importa se antichi o cristiani) dagli incubanti guariti dai loro malanni sono la testimonianza materica di questa pienezza del tempo.

In questa dimensione il tempo non forma un destino

vuoto colmabile dal progresso individuale e collettivo come accade per noi moderni. Non è uno spazio omogeneo sul quale dispiegare l'omogeneità degli scopi e dei bisogni intrinseci ad un percorso storico ed eco-nomico. Al contrario, compone un teatro affollato da un'articolata conflittualità; quella che oppone fra loro le divinità, gli uomini agli dèi, i sovrani alle comunità e il singolo al suo destino. Questo, dopotutto, è l'oggetto del teatro tragico presso i Greci.

L'oniromantica non avrebbe potuto agire nel reale e nell'immaginario senza il presupposto di un tempo di tal fatta. Il *Libro di sogni* di Artemidoro non avrebbe trovato lettori e tantomeno un autore. Tale era il tempo vissuto dagli interpreti di sogni, seduti sulle scalinate dei templi all'alba in attesa dei loro clienti, e tale lo era, come ricorda Teofrasto, per chiunque corresse a con-sultarli appena tornato alla veglia dal viaggio notturno del sonno, ansioso di consegnare all'indovino le sue immagini oniriche per «capire quale fra gli dei e le dee ringraziare per il sogno ricevuto». La disomogeneità e la pienezza del tempo erano il presupposto fondamentale per ogni pratica e per ogni sapere divinatorio. E ancora oggi è questo il tempo esperito da tutte quelle società tradizionali che praticano la divinazione¹.

Ciò che appare in trasparenza in qualsiasi *Libro dei sogni* antico o medievale è la presenza costante di un tempo sempre identico a sé stesso. Il presente può portare tracce di futuro, e quest'ultimo tracce di passato. Il tempo, in questo contesto, è il latore di una esperienza del sacro di tipo estatico e mimetico piuttosto che semiotico. La divinazione è in fondo il tentativo, evaso

¹ I sognatori che corrono all'alba a consultare gli interpreti di sogni: Teofrasto, *Caratteri*, XVI,11.

dall'oniromantica fra sapienza e ciarlataneria per stessa ammissione di Artemidoro, di sondare la possibilità che il futuro faccia irruzione nel presente. L'operazione semiotica che questa pratica implicava (la lettura del sogno attraverso simboli) era giustapposta ad una di tipo mimetico. D'altra parte, è un'esperienza mimetica ad essere al centro dei sogni di metamorfosi, così frequenti nel mondo antico e condivisi da tutto l'immaginario onirico del Mediterraneo pre-moderno².

1.2 Il tempo omogeneo e vuoto della modernità

Il tempo disomogeneo e pieno del sogno antico chiaramente non è compatibile con la modernità e viene ad opporsi irreversibilmente con l'identificazione del processo storico con il progresso del genere umano su di una linearità progressiva e vuota. Modernità e capitalismo

² Sulla disomogeneità del tempo come presupposto fondamentale per la divinazione nelle società tradizionali sono fondamentali le ricerche di Barbara Tedlock (1991, 1999 e 2006). Per illustrare l'opposizione fra una lettura semiotica e una mimetica del sogno antico è utile ricorrere ad un luogo classico dell'antropologia, ovvero il famoso rituale praticato dagli sciamani Cuna (presso l'arcipelago San Blas a Panama) in favore delle puerpere in difficoltà descritto da Claude Lévi-Strauss (2015, pp. 210-229): se per l'antropologo francese la guarigione delle gestanti avviene per efficacia simbolica, ovvero perché le donne intendono il canto propiziatorio dei guaritori (cantato in una lingua sacra sconosciuta ai non iniziati) e da questa comprensione riescono a superare le difficoltà del parto, secondo l'acuta lettura di Michael Taussig invece l'efficacia è mimetica, in quanto le partorienti, in un processo immaginativo simile a quello onirico, attraverso il rituale incontrano gli spiriti benevoli evocati dallo sciamano. In questo modo, immedesimandosi nelle visioni del racconto, trovano la via per sbloccare il parto: cfr. Taussig 2023. Si veda in proposito anche Severi 2004, pp. 212 e sgg.

avevano bisogno di svuotare e omogeneizzare il tempo, così da renderlo compatibile con un soggetto separato dalla pluralità dei mondi, quindi frequentabile da parte di un “individuo”, una “identità” e un *homo oeconomicus*.

In questo contesto, la riduzione freudiana del sogno a mera soddisfazione immaginativa di desideri latenti del soggetto psichico costituisce il corrispettivo di una società, quella capitalistica, animata dall’illimitatezza dei suoi bisogni (a questo riguardo non fa differenza se il *progresso* sia declinato in senso capitalistico o socialista). D’altra parte, la trasformazione freudiana del sogno da spazio aperto sul mondo a spazio chiuso sull’individuo trova ragione nella concezione meccanicistica e individualistica dell’esperienza onirica.

Come è noto, in Freud, tutto il materiale onirico deriva dall’esperienza diretta del soggetto, un «residuo diurno» che pesca nel materiale confinato nell’inconscio, quella zona di decantazione alla quale la memoria della veglia e del pensiero logico non ha libero accesso. Inoltre, il sogno è sempre la soddisfazione di un desiderio insoddisfatto e represso, quel desiderio che forma un prisma caleidoscopico indispensabile per decifrare la selva simbolica dei sogni. Rebus simbolico che per Artemidoro e per gli antichi interpreti dei sogni rinviava all’esterno, al futuro, al sacro e alla molteplicità dei mondi spirituali e materiali extra-individuali, e che per la psicoanalisi è invece il fragile rivestimento di un contenuto latente, quel contenuto fatto di passato e di solitudine individuale che il «lavoro onirico» deforma e rende inintelligibile³.

Nell’opera progressiva di sterilizzazione dell’oniri-

³ Cfr. Freud 1978a, p. 45, p. 130, pp. 236-249 e Id. 1978b, p. 130 e pp. 302-309. Cfr. in proposito Volli 2012.

smo antico iniziata nel tardo Medioevo e culminata nella *Traumdeutung* freudiana, si può osservare l'avve-rarsi del monito benjaminiano sul pericolo che corrono i morti e la loro memoria per mano dei vincitori. La disarticolazione del sogno da una relazione esterna al soggetto è infatti l'atto di vittoria definitiva compiuto dal capitalismo sui morti dei vinti: il sogno passa dall'essere un'irruzione esterna del sacro nell'anima alla produzione interiore di quella sentina di desideri re-pressi che la psicoanalisi chiama inconscio⁴.

Una sentina ben affollata di spettri. Secondo Michael Taussig lo spazio della morte è quello spazio disomogeneo percorso dallo sciamano per restituire la guarigione al malato. Un viaggio nella terra degli spiriti, dei morti e degli antenati il cui esito non è mai scontato. Questo spazio, secondo l'antropologo australiano, non è molto distante dallo spazio della morte coloniale, quello del latifondo con le sue colonie di schiavi, o quello del lager, che ha avuto proprio nelle guerre coloniali il suo punto di insorgenza. Tuttavia, nei mondi non occidentali gli spazi della morte sono comunque luoghi di contrattazione fra i viventi e gli spiriti, fra la comunità dei vivi e quella dei morti. È uno spazio che consente un passaggio ed il mezzo per accedervi è un sapere estraneo a quello della veglia, affine ed omogeneo a quello del sogno, della

⁴ «Articolare storicamente il passato [...] significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante del pericolo. Per il materialismo storico si tratta di fissare l'immagine del passato come essa si presenta improvvisamente al soggetto storico nel momento del pericolo. Il pericolo sovrasta tanto il patrimonio della tradizione quanto coloro che lo ricevono. Esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante» (Benjamin 1995, pp. 77-78).

trance e dell'estasi⁵.

Questo spazio di contrattazione, questo sembra ricordarci l'esperienza onirica degli antichi, è appartenuto anche all'occidente prima che diventasse l'Occidente. Ogni sogno rituale conteneva implicitamente una qualche forma di comunicazione con i morti: interrogare Anfiarao, sepolto vivo nel suo antro ad Oropo, dormire sopra le pelli di ovini in attesa di sogni salvifici o divinatori, come accadeva nel culto di Zeus a Dodona e in quello di Fauno nel Lazio antico, o infine in piena epoca cristiana attendere il sogno guaritore di Santa Tecla a Seleucia, la santa inghiottita viva nella terra per volere di Dio, oppure dormire presso le tombe dei santi e dei martiri in attesa dei sogni da loro inviati, erano tutti gesti che implicavano un viaggio di andata e ritorno dal mondo degli antenati⁶.

L'interrogazione rituale delle anime dei morti, ovvero le pratiche di necromanzia o di incubazione implicavano la frequentazione dello spazio della morte in quanto spazio che con quello della vita condivide la disomogeneità del tempo. Il sogno, dopotutto, apparteneva al sonno, che era una piccola morte, ed entrambi erano figli della notte e della morte.

⁵ Cfr. Taussig 1991, pp. 373 e sgg. Sull'origine coloniale del lager cfr. Hyslop 2011. Per la trasformazione epocale dell'esperienza della morte nell'ambito di questo nuovo rapporto con il tempo rimane ancora fondamentale lo studio condotto sul tema da Philippe Ariès (1974).

⁶ Sulla figura di Santa Tecla e sul suo culto incubatorio presso Seleucia in Asia Minore cfr. Dagron 1974 e 1978, Davis 1998 e 2001, Gasparro Sfameni 2007, Monaca 2017. Per una discussione sull'attribuzione dell'opera agiografica sulla santa alla penna di Basilio di Cesarea cfr. López-Salvá 1972.

2. La memoria culturale

2.1 Memoria culturale e memoria storica

Secondo le teorie di Jan Assman, la memoria culturale percorre un tempo disomogeneo, ancorandosi su quei punti fissi del passato che si dimostrano capaci di attribuire un senso al presente ed una presenza alla comunità. Questa, a sua volta, è capace di ricordarli e riattivarli nelle feste e nei miti. In sostanza la memoria culturale è oppositiva rispetto alla memoria storica, sosta sui miti e sul sacro piuttosto che sulla cronologia e sugli eventi, finendo per trasformare così la storia in mito. La memoria culturale sosta all'interno di questo tempo disomogeneo e atemporale. Suo compito, secondo la lettura di Assman, è dare corpo al tempo, connettendo direttamente il presente al lontano passato "primitivo" e "originario". La memoria culturale sa-rebbe allora un ponte che supera un corpo invisibile e lo fa utilizzando gli unici mezzi adatti all'attraversamento di un tempo disomogeneo: simboli e genealogie (Assman 2011, pp. 37 e sgg).

La realtà simbolica di cui si nutre giustifica il ruolo centrale giocato dal simbolismo onirico nei miti legati al sacro e alla sovranità. Come abbiamo osservato, è proprio nella tradizione oniroantica che la memoria culturale sosta con particolare predilezione. L'immagine del serpente, ad esempio, gioca qui un ruolo fondamentale: elemento simbolico di una religiosità ctonia, preolimpica e ancestrale, passa alla sfera simbolica della sovranità e del pensiero dinastico. Questa duplicità simbolica informa, ad esempio, il ruolo degli ofidi nel mito dell'autoctonia degli Ateniesi, secondo la tradizione tutti discendenti da una dinastia di esseri

mostruosi in parte umani e in parte ofidi (i cosiddetti Cecropidi). Allo stesso tempo il serpente compare nei sogni che annunciano la nascita di Alessandro o di Augusto⁷.

Il pensiero genealogico quindi costituisce una forma di appropriazione della memoria culturale: le forme che questo pensiero assume nelle civiltà agrarie e gerarchiche, ovvero i lunghi elenchi di sovrani e dinasti dell'antico Egitto e delle città mesopotamiche, oppure le cosmogonie o i cataloghi e inventari della melica rapsodica e dell'epica greca definiscono qualcosa di molto prossimo alla storia. In questa espressione genealogica la memoria culturale diventa, secondo Assman, una "memoria fredda", ovvero "l'archivio di una società senza scrittura".

La genealogia mutua e trasforma l'incanto del sacro, ovvero l'orizzonte "dell'eterno ritorno" che Ernesto De Martino osservava persistere ancora nelle società contadine tradizionali. La genealogia in questo caso destoricizza proprio per esorcizzare la presunta assenza di storia, e lo fa attraverso una storia continua e immutabile. È questo, ad esempio, il ruolo che la genealogia cosmogonica gioca nella *Teogonia* di Esiodo: il potere olimpico di Zeus si impone come un avvenimento capace di rinnovarsi in un eterno presente, obliterando il conflitto istituito con le memorie dei vinti, a loro volta riassorbite nel *kosmos* olimpico attraverso le figure di Gaia/Chthon o di Kronos (originarie divinità pre-olimpiche del sostrato pelasgico).

L'immutabilità dell'ordine è assicurata proprio

⁷ Per l'autoctonia degli Ateniesi, la dinastia dei Cecropidi e la loro mitologia di origine pre-ellenica cfr.: Bodson 1975, p. 80, Kearns 1989 e Gourmelen 2004.

dall'elenco genealogico delle dinastie e delle cosmogonie, dove il sovrano è il figlio o il discendente del dio, e spesso la sua ascesa al trono è pronosticata da un sogno caratterizzato dall'apparizione prodigiosa di un serpente. In questo senso il pensiero genealogico è già la memoria dei re, dei sacerdoti e delle aristocrazie, quella memoria che nasconde il conflitto. Tuttavia, la figura del serpente, l'incesto materno o il mitema delle porte oniriche costituiscono una sorta di simbolismo del "ricordo": la memoria di un sostrato precedente il processo di civilizzazione che si è depositato nella memoria culturale dei popoli mediterranei⁸.

Maurice Halbwachs, figura largamente influente sull'approccio socio-costruttivista di Assman, era convinto che ogni memoria individuale, anche la più intima e personale, riposasse su di una memoria collettiva, su di una comunità di affetti. Per il sociologo francese, morto nel campo di sterminio di Buchenwald nel 1945 e vittima quindi della distorsione nazista e tanatopolitica della memoria, ogni ricordo personale, fosse anche quello legato ad un oggetto, un libro, un quadro, un soprammobile, è impregnato di memoria collettiva, sicché ogni memoria individuale non può che declinarne una plurale, della quale semmai costituisce un punto di vista⁹.

⁸ Sul pensiero genealogico come primo abbozzo di un pensiero storico cfr. Mazzarino 1983, pp. 221-122. Per il concetto di *memoria fredda* cfr. Assman 2011, p. 57 e Vernant 1978, p. 88. Sulla capacità di "riassorbimento" dell'*eterno ritorno*, in quanto limite estremo della presenza umana, nelle forme condivisibili del simbolismo mitico cfr. De Martino 2019, pp. 127-129. Sulla sopravvivenza dei culti pre-ellenici nella *Teogonia* esiodea cfr. Philippon 2006, pp. 137 e sgg.

⁹ Cfr. Halbwachs 1968, p. 33. Ampia discussione critica sulle tesi di Halbwachs in Ricoeur 2000, pp. 146-156.

Se allora la memoria che abbiamo osservato agire nel simbolismo onirico del Mediterraneo antico è qualcosa che riposa su un ricordo collettivo molto simile a quello descritto da Halbwachs, allo stesso tempo questo ricordo è conflittuale, come lo è ogni origine. Si potrebbe così osservare nel sogno degli antichi il dispiegarsi di determinati “rapporti di forza” dove le immagini oniriche conservano il ricordo del conflitto. Un ricordo piuttosto inassimilabile all’esperienza moderna del sogno, perché estranea al concetto di individuo e partecipe, allo stesso tempo, di tutte le memorie individuali¹⁰.

2.2 Mnemosyne e la memoria pre-soggettiva degli antichi

Per i Greci la memoria serbava un’antica potenza oracolare. La genealogia mitica ne faceva una delle figlie di Gaia e signora delle Muse, le dee predilette dal Sonno figlio della Notte e fratello di Morte e di Oblio. In virtù di questa genealogia Mnemosyne era identificata con lo spirito che favoriva la conoscenza estatica dei poeti, degli aedi e degli indovini.

Traccia di questa antica sfera sincretica si poteva osservare nel rito incubatorio sacro a Trofonio: il pellegrino che si recava presso il santuario di questo eroe guaritore in Beozia, prima di discendere nella “fossa” di Trofonio, l’antro destinato all’incubazione, doveva bere l’acqua che sgorgava dalla fonte *Mne-mosyne*. Questo gesto rituale consentiva di serbare la memoria di tutte le

¹⁰ Si fa qui riferimento ai “rapporti di forza” sui quali Foucault ha fondato la sua analisi della discorsività su determinati punti di faglia interni alle società moderne, come nel caso dell’omosessualità: cfr. Foucault 2006, pp. 82-91.

cose apprese durante il sonno rituale. D'altra parte, per la mentalità religiosa greca l'acqua di fonte era la sola ad essere sacra ai morti, diversamente da quella piovana, sacra agli dèi celesti, e da quella marina, sacra alle divinità di terra. Come abbiamo osservato, infatti, il corno era il materiale adatto a raccogliere l'acqua del fiume infernale, acqua di fonte quindi acqua dei morti.

Nei riti orfici Mnemosyne era invocata affinché consentisse all'iniziato il ricordo delle formule rituali anche dopo la morte. Una volta giunto alle porte dell'Ade il defunto doveva ricordare di bere l'acqua che fredda sgorgava dal lago Mnemosyne affinché potesse conservare la memoria e così terminare le reincarnazioni, sconfiggere la morte e diventare un essere divino. Mnemosyne, in questo contesto mistico-rituale, conferma la sua prossimità con il mondo della morte, la sua potenza rigenerativa e la sua natura pre-soggettiva. La memoria era quindi qualcosa a cui si accedeva dall'esterno del sé, proveniva da una sfera divina e come tale era una memoria senza soggetto¹¹.

¹¹ Sonno figlio della notte: Esiodo, *Teogonia*, 211 e sgg.; *Inni Orfici*, 85. Sonno fratello gemello di morte: Omero, *Iliade*, XIV, 231 e XVI, 682; Virgilio, *Eneide*, 278; Nonno di Panopoli, *Dionisiache*, XXXI, 117. Secondo Esiodo (*Teogonia*, 756-763) Sonno vive sottoterra ed è la madre Notte a portarlo nottetempo sulla terra, nel quotidiano alternarsi di luce diurna e buio notturno. Pausania (II, 10, 2 e III, 18, 1) ricorda che ai suoi tempi a Trezene era ancora praticato un culto del Sonno: qui il rito esigeva che si sacrificasse sia al Sonno che alle Muse, perché quest'ultime avevano nel Sonno il dio a loro più caro: cfr. in proposito Vernant 1978, p. 101 e pp. 119-122. La fonte Mnemosyne presso l'antro di Trofonio: Pausania, XI, 39, 8. Tripartizione della sacralità delle acque: PGM, IV 154-242, ovvero il cosiddetto *Grande Papiro Magico* conservato a Parigi, databile alla prima metà del IV secolo ma composto da formule e alimentato da

Era questo tipo di memoria ad essere presupposta dall'onirismo antico. Artemidoro, come tutta la tradizione oniromantica, sottende questo tipo di memoria e vi fa un riferimento obliquo proprio quando confessa ai suoi lettori i dubbi che lo avevano tormentato nell'ac-cingersi a scrivere il suo *Libro dei sogni*. Dubbi che ri-guardavano la fredda accoglienza che la sua opera a-vrebbe ricevuto da parte di coloro che, seguendo Aristotele, rifiutavano la divinazione attraverso il sogno e l'esistenza di una provvidenza divina nelle cose u-mane (Artemidoro, *Prologo*, 5-6).

Il timore di Artemidoro era ben fondato. Lo scetticismo rispetto alla potenza divinatoria dei sogni infatti era stato inaugurato da Aristotele. Nei tre brevi trattati dedicati alla sfera onirica il filosofo di Stagira, prolungando la riflessione medica sul tema, confutava l'origine divina del sogno, che invece era presupposta nel mito e nel pensiero comune. Presupponendo che l'attività onirica dipendesse da cause ed origini fisio-logiche, il filosofo consegnava all'interiorità del so-gnatore ciò che la tradizione riteneva essergli totalmente esterno: i pensieri e le azioni diurne sono la causa ultima dei sogni, questo sosteneva lo stagirita, perché nella loro estensione notturna, attraverso l'azione dei fluidi cor-porei, trovano nelle immagini oniriche uno spazio illusorio di continuità¹².

informazioni molto più antiche. La fonte Mnemosyne nei riti orfici: *Inni Orfici*, 77; Lamella Orfica IA2 di Petelia (400-350 a.C.) cfr. Tonelli 2017, p. 463, e Lamella di Farsalo (350-320 a.C.) cfr. Tonelli 2017, p. 464.

¹² Aristotele, *Sulla divinazione attraverso il sogno*, 463a, 5; *Sui sogni* 462a, 28. La teoria aristotelica dei sogni si sviluppa in tre distinti trattati (*Sui sogni*, *Sul sonno e la veglia* e *Sulla divinazione attraverso*

Questo disprezzo filosofico per il sogno verrà ulteriormente elaborato e sistematizzato nel secondo libro del *De divinatione* di Cicerone, testo che costituisce in sé la summa di un plurisecolare dibattito filosofico sull'argomento. Si era prodotta in questo modo una frattura profonda fra l'oniromantica e l'onirologia, frattura che riguardava anche la memoria individuale e quella collettiva. Al filosofo apparteneva l'onirologia, dove il sogno si trasformava in strumento di controllo etico sul sé e sul percorso condotto dal soggetto verso la saggezza, all'indovino invece l'oniromantica e quindi il sogno in quanto veicolo di comunicazione con il divino. La memoria individuale si separava da quella collettiva e soprattutto perdeva la sua aura di sacralità. Tuttavia, solo nel folklore e nel mito raccolto dalla millenaria tradizione oniromantica la prima poteva ancora esprimere la seconda, e lo faceva attraverso una selva di simboli che la memoria culturale sedimentava in modo duplice: come esperienza del sacro e come lontana lotta nel tempo¹³.

i sogni), raccolti dalla tradizione manoscritta nei *Parva Naturalia*, ovvero nei *Piccoli trattati di storia naturale*. La fisiologizzazione subita dal sogno con Aristotele avrebbe avuto importanti conseguenze: il pensiero storico con Polibio (e ancor prima con Tuciddide) bandirà il sogno dalla sua strumentazione d'indagine, mentre la medicina, con il IV libro del *Peri Diaites* ippocratico (IV a.C.) e successivamente con Galeno e Oribasio prenderà sempre più le distanze dall'onirocritica. Con lo stagirita, quindi, la scorza del sogno si ispessisce e si spezza quel filo che sin dai popoli paleolitici correva fra la sfera onirica e quella del pre-cosciente e del divino. Cfr. in proposito Le Goff 1985, pp. 175 e sgg., Bravo-Antonio 1985 e Repici 1991 e 2003.

¹³ Sulla separazione di due pubblici, quello filosofico che vedeva nel sogno uno strumento di controllo del sé, e quello popolare che correva dagli interpreti di sogni perché osservava nel sogno il segno di una comunicazione con il dio, separazione a cui corrispondeva la divisione

Artemidoro, consapevole della lunga tradizione, orale e scritta, che lo precedeva, esprimeva in questi termini la sua critica ad Aristotele:

Allora, diversamente da Aristotele, non mi chiedo assolutamente se la provenienza dei nostri sogni sia esterna a noi oppure provenga da un dio o ancora se vi sia una causa interna che ci disponga l'anima e produca dentro di lei qualcosa attraverso un processo fisiologico, al contrario definisco come inviate dal dio tutte le immagini oniriche, proprio come nel linguaggio corrente si definisce allo stesso modo tutto ciò che giunge inaspettato (I, 6, 10).

L'inaspettato per i Greci era il regno di Hermes, il dio del sogno e dei morti. Tutto ciò che dipendeva dal caso, l'improvviso silenzio fra due dialoganti, il ritrovamento fortuito di un oggetto perduto, ma anche l'accrescimento stagionale del gregge o la fertilità della terra era sacro ad Hermes. L'inaspettato, in quanto orbitante attorno all'intuizione e alla visione, implicava inoltre l'intervento di Mnemosyne, la memoria come ispirazione e come conoscenza estatica. Prolungando quindi le riflessioni di Artemidoro, potremmo dire che il sogno nel mondo antico era l'esperienza dell'inaspettato, l'esperienza di un immaginario e di una memoria esterni al soggetto. In questo senso il sogno era l'esperienza più immediata e individuale del tessuto divino sul quale riposava il reale.

fra saperi, con oniologia da una parte e oniromantica dall'altra cfr. Guidorizzi 2013, pp. 175 e sgg.

3. Sogno e antropogenesi

3.1 *Memoria del conflitto e conflitto della memoria*

Dobbiamo a Walter Benjamin la formulazione più limpida ed efficace dello storicismo. Si tratterebbe di una «prostituta della storia» con la quale ogni storico è destinato a sfiancarsi. Una sorta di mostro capace di riprodurre il tempo vuoto del progresso e della storia universale, e allo stesso tempo di osservare nel passato i germogli del presente, trasformando così i vinti ed i conflitti senza-nome nelle sorti progressive dell'umanità.

Secondo il filosofo tedesco lo storicismo è protetto da “tre bastioni”. In primo luogo l'idea di una storia universale, ovvero l'idea che la storia ammetta solo un determinato corso, quello che sancisce il potere della città, della società e dello stato, negando il tempo storico delle società tradizionali, con i loro miti, le loro cosmogonie e il loro *tempo del sogno*. Inoltre, la pretesa che la storia possa essere oggetto di narrazione, pretesa che chiaramente presuppone l'assenza di quel conflitto refrattario ad ogni narrazione storica e a qualsiasi ordine storico. Infine, l'identificazione con il vincitore, l'unico che ha diritto di parola e di storia e che quella parola pronuncia, sicché i vinti di oggi sono gli sconfitti di ieri¹⁴.

La trasformazione moderna del sogno da ponte con il sacro a specchio dell'individuo è stata possibile proprio grazie all'applicazione alla sfera onirica individuale di questo schema storicistico. Alla molteplicità dell'esperienza onirica vissuta dalle popolazioni mediterranee e euroasiatiche, dal paleolitico superiore all'alto medio-

¹⁴ Cfr. Benjamin 2006, p. 491 e p. 505.

evo, si è così passati all'unicità dell'uso psicoanalitico. Da strumento di divinazione, di guarigione, di destrutturazione dell'io e dell'identità, di incontro con il sacro e, certo, anche di potere, il sogno è diventato strumento di indagine introspettiva ad uso degli psicoterapeuti. In questo modo si è trasformato da fonte di ricchezza, in quanto presupposto della sacralità del mondo e di un pensiero religioso, a fonte di miseria, in quanto specchio di quel dispositivo che obbliga ognuno di noi a riprodurre lo schema proprietario, individualistico e auto-centrato delle società moderne.

Da questo punto di vista l'approccio psicoanalitico al sogno costituisce storicamente il tentativo di trasferire sull'individuo il tempo vuoto ed omogeneo che la modernità ha implementato per consentire il pieno sviluppo delle forze del progresso. In questo modo ciascuno opera su di sé una sorta di storicismo riflessivo. Quando Freud parlava dell'elemento onirico come qualcosa di inautentico, dal quale il sognatore è separato e tuttavia unito attraverso uno sconosciuto, ovvero l'inconscio, non faceva altro che trasporre al singolo lo storicismo dei vincitori.

Il sogno psicologizzante appartiene alla *storia universale* dell'individuo. Una storia che viene a formarsi attraverso una narrazione di sé e che presuppone un tempo omogeneo e vuoto, incapace di contenere l'irruzione del sacro oppure esperienze inattingibili al linguaggio. L'omologazione e lo svuotamento del tempo individuale è il presupposto necessario per la creazione di un "individuo", ovvero qualcuno che ha una storia di sé inserita in una storia collettiva, entrambe narrabili, in quanto storie di vincitori. Il sogno, con il suo tempo disomogeneo e la sua sfuggevolezza di fronte ad una semiosi, e quindi ad un linguaggio, non poteva che essere

relegato all'esperienza in sé frustrante che è l'autonarrazione del sé psicoanalitica, subendo così una sterilizzazione rispetto alle sue infinite potenzialità, quelle stesse sperimentate dai popoli antichi e che, se mantenute vive, avrebbero intralciato la creazione dell'individuo occidentale moderno.

Questa *storia universale* dell'individuo implica inoltre uno storicismo altrettanto individuale. A questi viene affidato il compito di espellere ogni presenza ed ogni esperienza nella propria vita che non siano riconducibili ad un centro, ovvero il sé, con il proprio inconscio e la propria psiche. È questa autocentratura che è al centro della società dei consumi: ogni desiderio è riconducibile al buco nero dei propri desideri, ontologicamente insaziabili come insaziabile è la società che li crea e li alimenta. Al contrario, il sogno pre-moderno, con le sue presenze angeliche e demoniache, con i suoi incubi itifallici e le sue immagini erotiche proiettate sul de-stino, con gli infiniti sé ai quali si appellava ogni notte, con le sue immagini pregne di passato e di futuro, poco si adattava a questo sforzo storicistico individualizzato¹⁵.

L'esperienza che i popoli mediterranei facevano del sogno disegna qualcosa di inattingibile ad uno storicismo individuale. Richiama, piuttosto, un'esperienza del sacro, una teofania, un contatto con l'aperto che è per sua natura irriducibile ad un processo storico. Quest'ultimo presuppone un'omogeneità del tempo che è oppositiva rispetto alla disomogeneità dello spazio onirico. Da una parte l'individuo, con il suo singolare storicismo del sé psichico, dall'altra il processo storico, con l'omogeneità del progresso e della storia universale. Il progresso riempie il proprio tempo vuoto con una

¹⁵ Inautenticità dell'elemento onirico: cfr. Freud 1978b, p. 263.

produzione e una realizzazione, quella dell'*homo oeconomicus*. Al contrario, il tempo del sogno è pieno e disomogeneo, perché permette l'irruzione nel presente del futuro e del passato. Non c'è nulla da realizzare, semmai un tutto da esperire qui e ora.

Per questo i mitemi dell'incesto materno e delle porte oniriche e gli infiniti simboli ancestrali che vi sono contenuti non disegnano una contro-storia. Semmai parlano di diserzione dalla storia. Il sogno irrompe dagli strappi della storia. Porta la memoria di un conflitto che si affaccia dai lembi che quegli strappi lasciano scoperti.

3.2 Eraclito e la prossimità fra spazio onirico e spazio della morte

L'uomo accende a sé stesso una luce nella notte, quando essa è spenta nei suoi occhi; vivo (*zon*) è a contatto col morto (*tethneotos*) quando dorme, desto (*egregorotos*) è a contatto col dormiente¹⁶.

Questo famoso frammento eracliteo, caratterizzato da quell'ermetismo tipico della sapienza oracolare cara al filosofo efesino, attesta nel pensiero greco il nesso fondamentale fra sogno, sonno e morte. È proprio in quanto essere vivente che l'uomo può avere contatto con la morte durante il sonno, e può farlo solo attraverso la sfera onirica, quel frammento di caos antecedente l'individuazione del vivente nella vita stessa. Lo spazio onirico, secondo la tradizione qui ripresa da Eraclito, apre nella sfera della vita un contatto possibile con quella

¹⁶ Eraclito, frg. 3 Diels-Kranz, trad. it. Carlo Diano. Cfr. in proposito Brillante 1991, p. 58.

della morte, contatto che si protrae anche nella veglia. La luce del sogno squarcia il buio del non essere.

Eraclito, d'altra parte, credeva nella potenza divinatoria del sogno. Riteneva che la ragione divina potesse comunicare con quella umana proprio attraverso il sogno, così da fare di quest'ultimo un ponte sospeso fra la coscienza individuale e l'aperto dell'essere, a metà fra la vita e la morte: nel sonno la vista si fa più acuta e nel sogno si accede ad una conoscenza di cui l'uomo è privo quando si trova nello stato di coscienza. È questa una consapevolezza del profondo rapporto intrattenuto dall'umano con il divino condivisa ampiamente dal sentire popolare. Eschilo, quando sosteneva che durante la notte la mente è rischiarata da occhi che rimangono chiusi durante il giorno, sapeva di essere perfettamente compreso dal suo pubblico a teatro¹⁷.

Secondo questa credenza il sogno implicava un contatto sempre possibile con il pre-individuale, con il caos primigenio e quindi con la morte. Era comune nel mondo greco compiere un gesto apotropaico quando ci si destava la mattina da un sonno tormentato da incubi notturni: si descriveva l'incubo a voce alta all'aperto, davanti alla luce del sole, e si pronunciavano parole rituali di scongiuro per disinnescare quel futuro che la porta onirica aveva spalancato attingendo le sue immagini funeste dall'antro senza fondo del caos¹⁸.

¹⁷ Eraclito e la potenza divinatoria del sogno: Calcidio, *Commento al Timeo di Platone*, 251. Eschilo, *Eumenidi*, 104 e sg. Una efficace sintesi del dibattito filosofico sorto attorno ai frammenti eraclitei relativi al sogno in Garelli 2021, pp. 5 e sgg.

¹⁸ Clitennestra, assillata dagli incubi notturni dopo l'uccisione del marito, invia la figlia Elettra a placare i demoni e lei stessa racconta alla luce del sole la visione onirica della notte per disinnescarne la

Questo spazio illimitato, dove la vita non si distingue dalla morte, era lo spazio frequentato dal sogno. Eraclito, in un altro dei suoi frammenti, ricorda questa prossimità portatrice di conoscenza profonda per gli uomini:

Gli uomini quando sono in stato di veglia hanno un solo mondo che è loro comune (*hena kai koinon kosmon einai*), nel sonno però (*ton de koimomenon*) ognuno ritorna al proprio mondo particolare (*hekaston eis idion apostrephesthai*). (Eraclito, frg 89 Diels-Kranz).

Il *kosmos* qui evocato da Eraclito corrisponde al *saeculum* latino, ovvero ad un ordine storico, ad un essere che si fa storia, individuale e collettiva. Un ordine e un mondo dove la conoscenza intuitiva o estatica è esclusa, se non in rari momenti, perché un ordine ed un mondo comune a tutti, un ordine del vivere comunitario quindi storico, mentre la vera conoscenza, l'ordine vitale più prezioso per ciascuno, questo sembra affermare il filosofo, è quello che si sperimenta nel sonno, il *kosmos* originario dal quale nasce l'individuo. Un ordine

potenza malefica (Eschilo, *Elettra*, 424; cfr. Guidorizzi 2013, p. 155). Questo gesto apotropaico, evocato spesso nel teatro tragico (Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 43), doveva appartenere alla sapienza orale e risalire a radici ancestrali. È attestato anche per Ipparco (Erodoto, V, 56), il fratello di Ippia e tiranno di Atene: la notte prima di perire per la spada dei tirannicidi Armodio e Aristogitone, sognò un uomo di grande aspetto che gli preannunciava la fine imminente. Il tiranno, grande esperto di onirocritica come lo erano tutti gli appartenenti alla sua famiglia (i Pisistratidi) e come conferma l'esatta autointerpretazione del sogno di incesto materno di suo fratello Nicia (cfr. *infra* parte 2), narrò il sogno agli interpreti di sogni e compì il corretto rito di scongiuro descrivendo a voce alta e alla luce del sole l'incubo avuto nella notte (Vedi Nenci (ed.), Erodoto, *Le storie*, Libro V, 1994, p. 237, n. 56 con bibliografia).

primigenio e sorgivo, e tuttavia incondi-visibile, oppositivo rispetto alla comunità, perché vin-colato ad una forma di incoscienza del tutto individuale e privata (*idion*). Si tratta, come osservava Michel Foucault, del «punto originario a partire dal quale la libertà [...] si fa mondo»: il sogno come possibilità stessa di insorgenza per una vita umana, quella vita che è capace di immaginarsi e di liberarsi della materia per fare di questa la figura duttile di un immaginario senza limiti. Nel sogno, in questo “cosmo privato” di cui l’uomo fa esperienza, l’oggetto e il soggetto di sapere ancora coincidono, l’esistenza è il mondo e il mondo è immediatamente esistenza, tutto è io e l’io è tutto¹⁹.

Forse, il commento più precipuo e calzante a questo frammento eracliteo si trova nelle considerazioni espresse da Ludwig Binswanger rispetto allo statuto ancestrale dello spazio onirico: l’uomo, questo sosteneva lo psicologo svizzero, “quando sogna è funzione di vita e quando è desto fa storia di vita”. È nel sogno e nel sonno che l’uomo si rivolge a ciò che non ha ordine, al caos della potenza vitale, della quale fa esperienza come funzione, sicché nello spazio onirico la distinzione fra oggetto e soggetto e la frattura fra la conoscenza e la creazione viene meno. Il sogno sarebbe allora un modo di essere dell’uomo, una modalità che intrattiene una relazione particolare con il suo stesso diventare uomo, ovvero con il processo antropogenetico. Dal sogno deriva la capacità immaginativa, quindi, ogni imma-ginario²⁰.

¹⁹ Cfr. Foucault 1993, p. 47. Per questa lettura del frammento eracliteo come “cosmogonia del sogno”: Ivi, pp. 47 e sgg.

²⁰ Cfr. Binswanger 1993, pp. 94 e 122. Da un punto di vista evolucionistico, sul ruolo del sogno nell’ominazione e nella formazione di una capacità immaginativa propria della specie umana, è fondamentale Lewis-Williams 2002.

3.3 *La memoria dell'infinito nel finito*

Gilbert Simondon (2006) ha individuato nello spazio pre-individuale una radice antropogenetica. Il filosofo francese, rifiutando il dualismo sostanzialista fra spirito e materia, definiva il pre-individuale quella sfera dell'essere nel quale il soggetto può sperimentare ancora l'appartenenza ad un aperto, ad una *physis* non individuata. È possibile sciogliere in questo modo l'angoscia esistenziale tipica dell'antropogenesi occidentale moderna, quell'angoscia derivante dalla consapevolezza che ciascuno vive solo per sé stesso, privato di quei legami invisibili che lo legano alle presenze non umane che lo circondano:

L'individuo non è che sé stesso, ma esiste come superiore a sé stesso, perché porta con sé una realtà più completa, che l'individuazione non ha esaurito, una realtà ancora nuova e potenziale, animata da potenziali. L'individuo ha coscienza di essere collegato a una realtà che lo supera in quanto essere individuato. Con una riduzione mitologica, si può fare di questa realtà un daimòn, un genio, un'anima, ravvisando in essa un secondo individuo che duplica il primo, lo sorveglia, può dominarlo e sopravvivergli come individuo. [...] Secondo l'ipotesi qui presentata, l'individuo ha ancora in sé dell'*apeiron*, come un cristallo serba parte della sua acquamarina; questa carica di *apeiron* consente di procedere a una seconda individuazione. [...] L'essere individuato porta con sé un'origine assoluta (p. 187).

L'onirismo antico portava traccia di questo *apeiron*, di questa acquamarina congelata nel cristallo dell'individuo. Portava memoria di questa familiarità con la pluralità della *physis* e che ritroviamo nelle figure orri-

fiche di Efialte e dell'incubo notturno, o in quelle profetiche di Pan o di Fauno. È di questo *apeiron* che si faceva esperienza nei riti misterici, come ad Eleusi, nella “Fossa di Trofonio” o nell'antro di Anfiarao. Di questo pre-individuale l'onirismo antico continuava tenacemente a parlare e lo faceva rompendo la solitudine del soggetto, aprendo l'ingresso ai fantasmi. L'incubante antico poteva provare paura, sinanco terrore di fronte alle visioni esperite durante il rito, ma certo non l'angoscia del soggetto occidentale moderno di fronte al fantasma della sua solitudine.

Il rituale incubatorio e la sacralità del sogno nel Mediterraneo antico presupponevano una osmosi, un confine lasco e una fine permeabilità fra la sfera naturale e quella umana, fra le forme molteplici assunte dalla *physis* e l'uomo in quanto animale parlante che interagisce con artefatti e simboli. È in questo spazio di negoziazione che il sogno, indipendentemente da forme e contenuti, in quanto parte di un rito, diventava esperienza collettiva del sacro e individuale della teofania, ovvero di ciò che ancora non ha forma e contenuto, di ciò che con Simondon chiamiamo pre-individuale. In questa fascia indefinita di presenze si formava un immaginario che ha resistito tenacemente per secoli, fino alle soglie dell'età moderna²¹.

La rottura epocale di questa fascia di intermediazione, quando le cose si sono separate definitivamente dalle parole, segna la fine dell'esperienza onirica come rituale e come irruzione del tempo sacro in quello umano e quotidiano. Una frattura iniziata senz'al-

²¹ Sul concetto di immaginario come fascia di intermediazione fra mondo umano ed esterno e come memoria comunitaria di questo rapporto cfr. Consigliere 2019 e 2020.

tro molto presto: quando, tra la fine del XIII e il XV secolo, da una parte l'arte rinascimentale si emancipa dall'antica funzione agalmatica, quella chiamata in presenza del divino sottesa ad ogni artefatto artistico, per declinare un gusto e un mercato, e dall'altra quando la morte si disgiunge dal piano sacro della salvezza per diventare la mera fine del sé. La frattura sarà definitiva e incolmabile quando l'ordine economico prevarrà su quello simbolico²².

In questa frattura si colloca l'antropogenesi moderna. Frattura che oggi dimostra le sue potenzialità autodistruttive, mettendo a repentaglio quella sfera naturale che consente la vita umana in quanto prodotto di una nicchia ecologica. Quella nicchia che ha consentito la scissione fra l'aperto e l'uomo, fra il pre-individuale e il simbolico. Unità originaria esperibile nelle forme di conoscenza non razionali, nell'estasi, nel sogno, nelle condizioni di coscienza alterate, nella *revêrie*, ma anche nella poesia, nella pittura e in tutti i tipi di espressione artistica.

3.4 Il sogno di volo: antropogenesi e coscienza di sé

I sogni di volo costituiscono uno schema onirico ricorrente in tutta l'antica area mediterranea. In virtù della sua frequenza, questa esperienza onirica è ampiamente menzionata e interpretata dalla tradizione oniromantica.

Il cosiddetto *Trattato di Susa*, un manuale dei sogni in accadico di origine elamitica giuntoci in forma epigrafica, registra puntualmente questo schema onirico: se il sognatore è un uomo ricco, il volo simboleggia la perdita delle sue ricchezze, se invece è un uomo povero

²² Cfr. Ariès 1974, pp. 33 e sgg. e Canetti 2013 e 2014.

allora pronostica la fine della sua indigenza²³. Sempre in ambito mesopotamico un altro libro di sogni, questa volta il neo-assiro *Trattato di Ninive*, attesta una nutrita casistica alla quale il testo associa un pronostico che prevede il mutamento delle condizioni di vita del sognatore. Così, se questi è un uomo malato guarirà, se è un prigioniero potrà tornare in patria, se è uno schiavo verrà liberato, se è un uomo ricco perderà il suo patri-monio²⁴.

È evidente in questa assiologia quell'isomorfismo onirico che avevamo osservato in Artemidoro, ulteriore conferma del comune patrimonio oniromantico che accomunava i popoli mediterranei e asiatici. Lo stesso Artemidoro riprende il metodo oniromantico mesopotamico: il sogno di volo indica un cambiamento per il sognatore, per lo più positivo e proporzionale all'altezza raggiunta nel volo. Maggiore la distanza che nel sogno separa il sognatore dalla terra, maggiore sarà la fortuna pronosticata. Tuttavia, Artemidoro ricorda che questo tipo di sogni indica abitualmente l'abbandono della patria e pertanto è di maggiore auspicio per chi si trova in terra straniera. Il gioco simbolico qui sotteso implica l'identificazione tradizionale fra la terra, in quanto elemento materico, e la patria, in quanto elemento culturale. Il volo, infatti, sottende la perdita di contatto fisico fra il sognatore e la terra che ne sostiene il peso e che lo nutre (II, 68).

In virtù della sua diffusione e della sua topicità simbolica, il sogno di volo divenne presto una sorta di topos onirico-narrativo. Lo ritroviamo, ad esempio, nel-

²³ *Trattato di Susa*, III, 14-15 in Saporetti 1966, p 186. Secondo Alice Mouton (cfr. Mouton 2014) il trattato è databile fra il XVII e il VII sec. a. C. Per una lettura complessiva del sogno di volo nel mondo antico cfr. Guidorizzi 2013, pp. 88 e sgg.

²⁴ *Trattato di Ninive*, Tavoleta C, II, 25-26 in Saporetti 1966, p 253.

l'ultima parte del *De Republica* di Cicerone, testo meglio conosciuto come *Somnium Scipionis*. Come noto, in questo testo, che presto prese a circolare in modo indipendente rispetto all'opera di cui costituiva la conclusione, viene descritta la visione onirica che Scipione l'Emiliano avrebbe ricevuto nel corso del banchetto allestito da Massinissa in suo onore. Il protagonista, sospeso nel cielo, osserva dall'alto Roma e tutto il Mediterraneo, giungendo ad approssimarsi al sole, alla volta celeste e a tutti i pianeti. Si tratta di una visione pro-fetica che, di fatto, è un sogno di volo e astrale allo stesso tempo (11-15).

Medesimo schema si può osservare nel diario onirico di Perpetua: nel primo dei suoi quattro sogni che anticipano il suo martirio, la martire sogna una scala di bronzo che conduce al cielo. La scala costituisce un chiaro riferimento alla famosa immagine biblica della scala celeste di Giacobbe. Tuttavia, l'immagine si innesta sull'immaginario onirico del volo comune a tutte le civiltà mediterranee. L'ermeneutica cristiana di questo sogno coincide con l'assiologia oniromantica: se in quest'ultima il volo simboleggia un felice cambiamento di status o l'abbandono della patria, nella prima implica la salvezza del sognatore e l'abbandono della dimora terrestre, patria del corpo fisico della martire Perpetua²⁵.

Naturalmente questa simbologia si mantiene intatta in tutta l'oniocritica medievale. I libri dei sogni dell'occidente latino o dell'oriente greco mantengono inalterata la simbologia antica: il sogno di volo continua a preannunciare l'allontanamento dalla propria patria e se

²⁵ Il sogno della scala di Perpetua: *Passio Perpetuae et Felicitatis*, IV, 2; riferimento biblico nella scala di Giacobbe: *Genesis*, XXVIII, 10-17.

ascendente indica fortuna, se discendente invece pronostica sciagura²⁶.

Nel mondo antico spesso l'immagine del volo si salda a quella del contatto astrale: il sognatore si vede trasportato nella volta celeste, può osservare da vicino il sole, la luna, i pianeti e le stelle, spesso si trova sospeso nel cielo e al cospetto degli dèi. Anche in questo caso si tratta di un'esperienza onirica comune a tutto il continente euro-asiatico. Nell'iscrizione babilonese di VI secolo a.C. relativa al re di Babilonia Nabonedo, i sogni che riguardano il sovrano sono compiuti da dignitari di corte che sognano di volare fra i pianeti e le stelle (Saporetti 1966, p. 37).

Nel mondo greco questo tipo di sogni era ampiamente utilizzato dal sapere medico. Ippocrate, nel suo trattato *Sulla dieta*, compie una lunga digressione sul valore diagnostico dei sogni astrali. I sogni nei quali si osservano i pianeti e gli astri procedere nelle loro orbite, oppure sfuggire a queste verso est indicano sa-lute per il sognatore. Al contrario, quei sogni dove gli astri procedono disordinatamente oppure improvvisa-mente fermano il loro moto indicano in genere uno stato patologico. Il trattato ippocrateo attesta anche visioni oniriche piuttosto singolari, come quelle nel corso delle quali il sognatore osserva le stelle posarsi sul proprio corpo (Ippocrate, *Sulla dieta*, IV, 89).

La dimestichezza degli antichi con i sogni astrali viene confermata da Artemidoro. Il suo *Libro dei sogni* è

²⁶ *Oneirocriticon* di Nicefero, 7 e 36 (cfr. Ober. 2008, p. 134), *Onerocriticon Danielis*, 243 e 330 e 342 (volo con le ali) e 419 (volo in terre sconosciute); *Oneirocritcon* di Achmet, 161, *Somniare Danielis* (Beitrag V) 144 (cfr. Oberh. 2008, p. 89). Anonimo 124 e Artemidoro II, 68, 17-19 (volo senza ali, cfr. Ober. 2008, p. 173), *Oneirocriticon* di Manuele II Paleologo, 34 (cfr. Ober. 2008, p. 213).

popolato da sognatori che sognano le stelle e i pianeti, che accompagnano il sole in tutta la sua orbita diurna sopra la terra, che si osservano librare nel cielo fino a raggiungere altezze siderali così da potersi presentare al cospetto degli dèi olimpici. Un'esperienza onirica, questa del volo astrale, evidentemente molto diffusa. Secondo la testimonianza artemidorea, ad esempio, Plutarco una notte avrebbe sognato di salire in cielo al fianco di Hermes: il sogno, contrariamente a quanto l'interprete consultato aveva previsto, non pronosticava fortuna, ma la morte. In quei giorni, infatti, l'autore delle *Vite parallele* era malato: il sogno di volo implica la morte nei malati, in quanto sottende un cambiamento di status rispetto a quello attuale²⁷.

Anche in questo caso, come per i sogni di volo, l'oniromantica ha mantenuto intatta la sua assiologia anche nei testi medievali. In piena epoca cristiana i sognatori continuano ostinatamente a sognare di toccare le stelle, di volare vicino alle costellazioni, oppure di osservare l'apparire di due soli nel cielo. In tutti questi casi la simbologia rimane invariata: il sogno astrale implica un mutamento dello status del sognatore, quindi l'abbandono della patria oppure fortuna e onori²⁸.

L'immagine onirica del volo è ciò che, forse, i sognatori moderni condividono maggiormente con l'esperienza antica del sogno. Quell'immagine è stata al centro della riflessione di Ludwig Binswanger. Lo psi-

²⁷ Sogni astrali in Artemidoro: II, 8; II, 35, 90; II, 36; V, 11-23. Sogno di Plutarco: Artemidoro, II, 72, 20. Sogno di volo nei malati predice la morte: Artemidoro, II, 68, 70-73. Il sogno di volo o quello cosmico si associava ad un sogno di morte anche nei pazienti di Ludwig Binswanger (cfr. Binswanger 1993, p. 103).

²⁸ Sogni astrali medievali: *Oneirocriticon Danielis* 18, 32, 204, 210, 392-394.

canalista svizzero osservava che il sogno di volo implica un dato ontologico essenziale: quello di un legame fra un corpo e lo spazio, la possibilità per un corpo di poter essere orientato verso l'alto e verso il basso, quindi di poter ascendere e cadere.

Laddove una forte disillusione o la mancata realizzazione di un desiderio, del quale si presentiva già la realizzazione, ci fa ammettere ad alta voce di “cadere dalle nuvole” o di essere stati “colpiti da un fulmine”, il linguaggio coglie secondo Binswanger in modo autonomo un dato ontologico fondamentale, una struttura ontologica essenziale dell'essere uomo, ovvero esser un corpo che è passibile di un orientamento verso l'alto o verso il basso. Ontologia fondante perché è a partire da questa esperienza che è possibile parlare di una presenza a sé stessi (Binswanger 1993, p. 91 e sgg).

Come noto, nell'immaginario antico il sogno di volo è assimilato al volo ascendente e discendente di rapaci e uccelli, immaginario del quale l'aquila che piomba sulle oche nel sogno di Penelope costituisce una delle più fortunate e longeve trasposizioni letterarie. Con grande sensibilità critica Binswanger osserva in questo e altri episodi onirici del mondo omerico la medesima esperienza ontologica fondamentale: il salire e lo scendere in questi contesti non interessa il singolo sognatore, ma la dinastia e la collettività. Il sogno antico è sempre un'esperienza estroflessa del noi. Tuttavia, anche in questo spazio esperienziale il volo, con il suo drammatico ascendere e discendere, implica la medesima questione antropogenetica, ovvero il venire alla presenza della coscienza (Ivi, p. 108).

In questione qui non c'è il “chi” del sogno, il “soggetto” sognatore. Binswanger sottolinea che il soggetto sognante rimane quasi esterno al sogno che pur lui

produce. Non si tratta neanche più di una percezione sensoriale, quella dell'ascendere e del cadere nel volo, che possa essere ricondotta ad un soggetto senziente. Semmai, il soggetto fa parte della forma onirica e viene da questa prodotto. Come ricorda Binswanger, nel sogno di volo non parla un sé sognante, ma potenze che agiscono su quel sé e che quasi lo realizzano. Non parla la presenza del soggetto, ma quella divina nel soggetto:

Come si potrebbe parlare di un soggetto individuale, o anche soltanto della possibilità di un suo darsi e di una sua caduta ontologica? Chi può decidere se la verità vada cercata in questo caso nell'interiorità della soggettività oppure nell'esteriorità dell'oggettività? Qualsiasi interiorità è qui esterna, e ogni esteriorità è interiore [...] Questo singolo che si chiede cosa succede, non è altri che sé stesso nel senso di un indice puramente formale senza alcuna sostanza (Binswanger 1993, p. 107 e p. 121).

Ci troveremmo allora di fronte ad una soglia di indecidibilità: il sogno di volo presuppone il soggetto e lo produce al contempo? La memoria del volo presuppone un sognatore o lo produce? L'immagine viene prima o dopo il soggetto sognante?

Le riflessioni e le domande di Binswanger indicano piuttosto chiaramente che nel sogno di volo ne va dell'essere umano, ovvero si cela la questione fondamentale del venire alla presenza della coscienza di sé, laddove "la presenza è posta di fronte al suo essere" (Ivi, p. 121). Lo spostarsi in basso e in alto di un corpo, l'estasi dell'ascensione e il terrore della discensione costituiscono immagini che rispondono alla grande questione dell'ominazione: la nascita della coscienza di esistere. È proprio dalla possibilità di ascendere e di

cadere che un corpo può percepirsi come tale, può avere coscienza di sé. In questo senso, non c'è alcuna frattura fra corpo e mente, fra pensiero e azione: il sogno di volo rende indistinguibili queste soglie così profondamente radicate nel pensiero occidentale, così come rende indecidibile la presenza di un soggetto sognante prima o dopo il sogno stesso.

Binswanger coglie nel sogno di volo un'esperienza mimetica piuttosto che simbolica. Permette di osservare l'immaginario onirico al di fuori del dominio del significato e del simbolo. Come è noto, per i sogni di volo Sigmund Freud utilizzava il metodo simbolico e associativo: il volo è il simbolo dell'erezione e dell'eccitazione sessuale maschile, così come il serpente è il simbolo del pene. Il simbolismo è anche al centro della lettura di Gustav Jung: il sogno ha una funzione compensatoria, o complementare, che è quella di ristabilire un equilibrio psichico. In virtù di questo approccio funzionalista Jung riteneva che coloro che hanno un'opinione troppo alta di sé stessi e che nutrono ambizioni sproporzionate rispetto alle loro reali potenzialità, pertanto pericolose per il loro equilibrio psichico, potessero sognare il volo e la relativa caduta quale simbolo compensatorio²⁹.

Ben al contrario, Binswanger si sofferma sulla forma pura del sogno, sul significante piuttosto che sull'eventuale significato. Quest'ultimo, chiaramente, è storicizzabile e fa parte di una storia, che è la storia delle civiltà o dei rapporti di forza inerenti a una determinata società. Pertanto, l'assiologia associata a questo sogno dall'oniologia antica a quella medievale e oltre si inquadra in un determinato rapporto di forze interno alle

²⁹ Cfr. Freud 1978b, p. 326 e Jung 1991, p. 32.

società antiche, così come l'emergere storico di uno psichismo permette a Freud e Jung di associare l'immagine del volo ad un soggetto del tutto nuovo, ovvero il soggetto psichico dotato di inconscio.

Tuttavia, il volo in quanto pura forma, puro significativo, è estraneo alla storicizzazione. Piuttosto, interroga l'antropogenesi. Potremmo, per brevità, sintetizzare in questo modo la questione: laddove compare l'immagine onirica del volo c'è una domanda fondamentale sull'essere uomo. E la domanda è quella che fonda l'antropogenesi: cos'è la coscienza di sé, cos'è questo percepire il corpo fluttuante e questa coscienza improvvisa che consente di pensare quel corpo e quel sé associato a quel corpo? Di fronte a questa domanda c'è l'immagine di un corpo in volo ascendente o discendente.

Come è evidente, questo tipo di lettura rende inservibile la categoria degli *schemi di civiltà* cara a Eric Dodds. Se di schemi bisogna parlare, allora questi attingono il volo come simbolo piuttosto che il volo come significativo, come immagine. E tantomeno possiamo far riferimento ad un processo di civilizzazione. Non si tratta qui di osservare un movimento progressivo che va dal semplice al complesso, come teorizzato da Norbert Elias, o il giustapporsi di complessità differenti, quella antica e quella moderna, come ipotizzato da Hans Peter Duerr³⁰.

In questo caso viene chiamato in causa il processo antropogenetico piuttosto che quello storico delle civiltà. E questo coinvolgimento fondativo indica che la sfera onirica, come nel caso del sogno di volo, si colloca sulla soglia indistinguibile del passato e del presente. Se, come più volte dimostrato da Giorgio Agamben (2023),

³⁰ Cfr. Elias 1982 e Duerr 1991.

il processo antropogenetico non si è mai concluso, allora il sogno di volo ci parla del nostro lontano passato, del passato ancestrale, del processo di ominazione, e allo stesso tempo ci interroga sul nostro presente. L'immagine di un corpo che sale e che scende è fondativa, e lo è in una dimensione di indiscernibilità fra origine e attualità.

3.5 Aby Warburg e “la scienza senza nome”

La recente ricerca paleo-archeologica e paleo-antropologica è riuscita a individuare tracce della per-manenza in epoca storica dell'immaginario sacrale delle popolazioni glaciali. Il metodo applicato prevede la costruzione comparativa di alberi genealogici relativi a mitemi diffusi presso culture distanti, in particolare nel quadrante euro-asiatico e nord-americano (Rigal 2022, p. 213 e sgg).

Si è osservato così che alcuni miti mantengono intatto uno schema narrativo e immaginativo centrale e che subiscono mutamenti improvvisi legati a cambiamenti ecologici, a mutamenti delle condizioni insediative e alle conseguenti migrazioni. Inoltre, si è ipotizzato che maggiore è il grado di variabilità di un mitema, pur nella fissità del tema narrativo centrale, maggiore è la probabilità che il mito attinga un'antichità ancestrale.

Un esempio classico, in questo contesto, è il mito del Diluvio. Si tratta di un mitema diffuso in tutta l'area mediterranea, asiatica e nord-americana che può facilmente essere ricondotto al fenomeno della deglaciazione al termine dell'ultima era glaciale, fra i 13.000 e i 7000 anni fa, e al conseguente e improvviso innalzamento degli oceani. È in questa fase geologica che si registra il definitivo inabissarsi dello stretto di Bering, oppure la

riduzione delle terre emerse in Nord Europa.

Si registrano pertanto una serie di mitemi condivisi fra culture distanti in virtù di un originario collegamento geografico e culturale. Miti di origine paleolitica, in base ai risultati di queste ricerche, sono quello di Polifemo, il mitema di un eroe che fugge da una grotta dove è intrappolato da un mostro nascondendosi fra gli animali, o ancora quello della caccia cosmica, l'im-magine mitica di un animale che sfugge alla caccia umana salendo nel cielo per trasformarsi in costellazione, come nel caso del mito ellenico legato all'im-magine dell'Orsa Maggiore. Anche i mitemi di emersione, quei miti dove uomini e animali sono immaginati come esseri conviventi nelle viscere della terra, nel sottosuolo o nelle grotte, dalle quali emergono nella differenziazione fisica che li contraddistingue, denunciano la loro origine paleolitica. Nel loro complesso si tratta di mitemi diffusi su entrambe le sponde dell'Atlantico, nell'ambiente mediterraneo e in quello indiano e asiatico, a testimonianza di una comune origine nel Paleolitico Superiore, quando ancora i ghiacci univano terre e comunità umane che la deglaciazione avrebbe poi separato definitivamente.

Molti schemi onirici osservati nelle pagine precedenti sono suscettibili di analoghe dimensioni evolutive e storiche. Il sogno di metamorfosi, così diffuso nel mondo antico e in quello medievale, e comune alle culture antiche del Mediterraneo e dell'Asia, il sogno di incesto materno o ancora il sogno di volo possono senz'altro appartenere ad un immaginario sacrale e onirico paleolitico. Il sogno d'incesto, in particolare, con la frequente immagine simbolica della madre e della terra, della tomba e della vulva implica una vicinanza con i mitemi di emersione, quei miti nei quali l'uomo appare indistinto dall'animale e con il quale condivide la me-

desima origine. La stessa centralità dell'immagine della vulva nel mito delle origini delfico, mito fondativo per i Greci per l'origine dei sogni e dell'oniromantica in genere, sembra potersi ricondurre a questo orizzonte immaginativo, sacrale e mitico.

In questa prossimità fra mitemi e sogni si può senz'altro inquadrare l'aspetto simbolico di temi onirici ricorrenti nel mondo antico e in quello premoderno in generale. I simboli che soggiacciono a questo immaginario onirico traggono le loro origini da un comune sostrato culturale, che è quello dell'ultima età glaciale. Tuttavia, se una simile ricostruzione può essere utile, laddove tentata, per tracciare una storia perduta, ma in ogni caso una storia dell'aspetto simbolico delle immagini oniriche, certo una tale ricerca non potrebbe cogliere ciò che in questo immaginario onirico rimane centrale: l'immagine in sé, la forma pura priva di significato.

Colui che nella storia del pensiero recente ha tentato di fondare una "scienza senza nome", una storia delle forme in sé e della loro ricorrenza nell'arte e nell'immaginario, è stato senz'altro Aby Warburg. Già nel suo saggio sugli affreschi di Palazzo Schifanoia a Ferrara, dove individuava le "sopravvivenze" delle iconografie astrali pagane nelle immagini dei dodici mesi del ciclo pittorico ferrarese, Warburg aveva osservato la capacità autonoma delle immagini, con i relativi simboli, di viaggiare attraverso i continenti, le culture e le epoche. "Sopravvivenze" di concetti figurativi che rinviano ad una memoria impersonale, piuttosto che all'intervento diretto dell'artista con la sua memoria personale di immagini (Warburg 2006 e 2016).

Si deve a Georges Didi Hubermann, fra i più acuti e perspicaci lettori dell'opera warburghiana, il tentativo di

rilevare nel lavoro di Warburg i contorni di una “memoria incosciente”. Contrariamente al lavoro ermeneutico condotto da Panofsky o Gombrich, centrato sull'iconologia e sulla significazione simbolica delle immagini, Hubermann si è concentrato piuttosto sul significante, sull'immagine in sé. Ciò che Warburg aveva individuato nella storia delle immagini, secondo Hubermann, non era tanto la “sopravvivenza” del significato, che cambia di cultura in cultura in concomitanza con il mutamento dei rapporti di forza all'interno di una determinata società, e tantomeno il recupero mimetico di esperienze artistiche precedenti da parte di artisti e pittori del rinascimento italiano. Non si trattava di osservare la permanenza nella pittura rinascimentale italiana oppure in Dürer di un determinato trattamento della figura umana, come nel caso delle figure in movimento tipiche dell'arte greca, con il classico panneggio ondulato delle figure femminili. Piuttosto, si trattava di osservare il movimento autonomo delle immagini, la loro capacità di permanere in “sopravvivenze” (*Nachleben*) che non hanno bisogno di memorie individuali.

Si trattava, secondo Hubermann (2002), di una sfida lanciata agli storici e che nessuno di questi è stato mai capace di afferrare. La sfida di una “memoria impensata”, come quella che si osserva nel grande ed ultimo progetto warburghiano, le tavole iconografiche del *Bilderatlas Mnemosyne* conservate presso l'archivio dell'Istituto Warburg a Londra. Qui la forma è colta nella sua purezza, nella pura potenza che trascolora fra le epoche ed è capace di passare da un dipinto rinascimentale ad un'immagine di rotocalco, da una ceramica greca ad un affresco medievale.

Fra i più acuti lettori ed interpreti di questo progetto innominabile, Giorgio Agamben (2004) ha osservato che

per comprendere il concetto warburghiano di *Pathosformel*, ovvero l'accentuazione gestuale che gli artisti nel mondo antico attribuivano ai corpi in movimento poi ripresa dall'iconografia rinascimentale, è necessario ricorrere al concetto di poesia formulare elaborato dalla filologia omerica del secolo scorso. Le tipiche formule omeriche che caratterizzano i personaggi, i sentimenti, le divinità o determinate azioni, sono frutto di una formulazione e di una fruizione orale della poesia: in questo contesto non esiste un originale, ma ogni variazione che la poesia formulare consente implica la ripetizione del metro e il conio di qualcosa che è originale e copia allo stesso tempo. È la formularità che consente la ripetizione, ma allo stesso tempo è quella che permette l'elaborazione della narrazione.

Le *Pathosformel*, quindi, così come le immagini raccolte nel repertorio di *Mnemosyne*, non implicano una storia progressiva, ovvero un originale e una copia, un archetipo ripreso poi da altri artisti in epoche successive. Piuttosto, ogni immagine è l'originale e la ripetizione allo stesso tempo. In questo contesto non ha senso domandarsi se l'artista abbia utilizzato una de-terminata immagine per dar forma ad una sua passione, oppure se abbia trovato un repertorio già pronto sul quale adattare il proprio immaginario. Al contrario, l'artista è percorso da una memoria non sua, la memoria delle immagini pure, prive di significato.

Secondo Agamben le immagini nel corso della trasmissione storica, attraverso la memoria individuale e collettiva, si irrigidiscono in spettri e tendono ad assumere una vita spettrale.

È questa la scoperta di Warburg: le "sopravvivenze" descrivono il carattere spettrale delle immagini, la loro tendenza a sedimentarsi come fantasmi, ed è liberarle da

questa spettralità per restituirla alla vita il compito dello storico, quel compito al limite della follia che è intraprendere una “scienza senza nome”.

D'altra parte, come abbiamo osservato per il sogno, è proprio il carattere spettrale che caratterizza l'immagine onirica dell'incesto materno. Carattere fantasmatico che percorre la memoria individuale, puntualmente registrata dall'onirocritica, e la memoria collettiva, conservata nelle infinite varianti che il mitema d'incesto produce. Tuttavia, è l'esperienza onirica e l'immaginazione individuale che ridonano vita a questo spettro: la mediazione fra la memoria individuale e quella collettiva, storicamente determinata, consente all'immagine dell'incesto di tornare alla vita e di ripristinare ogni volta la sua indistinguibilità fra origine e copia.

Le immagini, secondo il Warburg letto da Agamben, sono contenitori di simboli che perdono significato e rimangono latenti, come sopravvivenze di pura forma, e tuttavia non completamente vuote, anche se la ragione le vorrebbe tali: “l'umano”, ricorda Agamben, «si decide in questa terra di nessuno, fra il mito e la ragione, nell'ambigua penombra nella quale il vivente accetta di confrontarsi con le immagini inanimate che la memoria gli trasmette» (p. 61).

Estendere queste analisi agli schemi onirici dell'incesto materno, del volo oppure a quello metamorfico, non significa osservarvi una storia, magari declinata nelle innumerevoli varianti orbitanti attorno ad un me-desimo tema onirico, e quindi individuare un'origine. Semmai, sarebbe possibile fare la storia dei simboli trasmessi da questo immaginario. Le immagini oniriche invece assumono una permanenza spettrale che è il sognatore a restituire alla vita.

Osservare i sogni di metamorfosi o quelli di incesto

come sopravvivenze warburghiane permette allora di individuare le domande latenti di natura antropogenetica che li percorrono. Qual è l'origine della vita e cos'è la morte? Che legame c'è tra la vita e la morte? Cos'è l'esperienza dell'impermanenza che è osservabile nel reale umano? Queste domande giacciono in latenza in queste immagini oniriche e permangono nella loro attualità in quanto afferenti ad un processo antropogenetico ancora in corso.

Per questo motivo la storia di questi schemi o mitemi onirici è sempre al presente. Non esiste un archetipo con le sue variazioni. Al contrario è la memoria individuale che incontra queste immagini e queste domande in latenza riportandole in vita.

La presenza fantasmatica dell'antropogenesi nelle immagini era stata adombrata da Warburg in *Il rituale del serpente*, la famosa lezione pronunciata al termine del percorso psicanalitico intrapreso presso la clinica svizzera di Ludwig Binswanger, testo che riprendeva immagini e memorie di un viaggio intrapreso vent'anni prima presso le popolazioni Pueblo al confine fra Arizona e Colorado. Warburg osservava come il serpente fosse al centro di un'idea di redenzione religiosa in molte culture, dove spesso è il protagonista di riti cruenti. Lo è nel rituale dei Pueblo, ma lo era anche presso le menadi all'interno della ritualità dionisiaca. Il serpente compare nel mondo ebraico come il portatore del male, il demone tentatore della *Genesi*, ma anche in quello greco è associato al dolore, come nel caso delle Erinni, i demoni vendicatori circondati da serpenti. Inoltre, è il serpente che Apollo deve uccidere per poter insediarsi presso il santuario di Delfi (Warburg 1998, pp. 51 e sgg).

L'immagine che sanziona questa idea del serpente come spirito malvagio portatore di dolore è, secondo

Warburg, il famoso complesso scultoreo del Laocoonte. Qui le spire del serpente uccidono il padre, colui che cerca di salvare la patria annunciando il tradimento che si nasconde nella pancia del cavallo alle porte di Troia, ed i suoi figli che innocenti lo circondano. Il Laocoonte è il simbolo della passione pagana, una passione senza redenzione.

Tuttavia, continua l'analisi di Warburg, il serpente è anche uno spirito guaritore. Le sue spire avvolgono il bastone di Asclepio, l'eroe ctonio guaritore per eccellenza del mondo pagano. In questa veste benefica ancora oggi il serpente è presente nel caduceo dei medici, oppure nell'algebra dove simboleggia l'infinito.

D'altra parte, possiamo aggiungere che l'oniroantica nel corso dei secoli si era incaricata di raccogliere questa ancestrale simbologia. Sognare il serpente è per Artemidoro un segno fausto, che indica qualcosa di positivo per il sognatore. Se poi il sogno del serpente veniva sperimentato nel corso del rito incubatorio in favore di Asclepio, allora questa immagine propizia annunciava la guarigione di malati o la gravidanza per le donne. Gli incubanti, inoltre, sognavano di serpenti che strisciavano alle spalle di Asclepio e che, lambendo le loro ferite o i loro arti dolenti, li restituiscono alla guarigione (II, 13).

Dal punto di vista simbolico, possiamo senz'altro affermare che il serpente appartiene al folklore preindoeuropeo, così come Asclepio è figura del panorama sacrale pre-ellenico: il simbolo della guarigione diventa quindi il simbolo del male, e le due simbologie convivono in relazione ad un divenire storico che osserva le popolazioni di sostrato egeo venir soppiantate dai Greci indoeuropei. La storia dei simboli riflette la storia delle civiltà ed è sempre una storia dei vincitori. Tuttavia,

come osservava Warburg, l'immagine del serpente, svincolata dal simbolo, rimane del tutto attuale, ed è impossibile farne una storia progressiva. Come osservava Warburg a conclusione del suo saggio:

Il serpente è dunque il simbolo universale, inteso come risposta alla domanda: da dove vengono la furia degli elementi, la morte e il dolore? [...] Si può forse dire così: dove il dolore umano, attonito, è alla ricerca della redenzione, siamo in prossimità del serpente come immaginifica causa esplicativa. Al serpente spetta un proprio capitolo nella filosofia del "come se" (Warburg 1998, p. 62).

Il serpente come domanda antropogenetica sul dolore. Così, gli ofidi possono passare dal pantheon pre-ellenico, come spiriti guaritori e incarnazione di Asclepio, alla malefica potenza ctonia che Apollo deve sconfiggere e uccidere a Delfi. Il serpente potrà allora apparire nel santuario calcolitico di Göbleki Tepe, sul bastone di Asclepio, oppure sotto i piedi della Madonna, calpestato dagli zoccoli del cavallo di San Giorgio o infine trafitto dalla lancia di San Michele: in questa iconologia stratificata, tuttavia, si manterrà viva, al di là del simbolo, la domanda sull'origine del dolore. In tutte queste immagini alle quali è storicamente legato il serpente, dal punto di vista antropogenetico, è impossibile determinare origine e copia, archetipo e re-plica. Ogni volta che compare un serpente in un mito o in un rito un'immagine spettrale riprende vita e ripropone la domanda antropogenetica sull'origine del dolore e del male³¹.

³¹ Per le rappresentazioni di ofidi in altorilievo tra le decorazioni

Prolungando, infine, queste considerazioni, possiamo pensare ai sogni di metamorfosi o di incesto come episodi nei quali il sogno intercetta un fantasma, ed uno spettro lascia il proprio involucro per prendere vita. Da una parte l'incesto materno risponde alla domanda sulla vita e la morte, sulla loro emersione alla coscienza. D'altra parte, l'associazione fra la vulva, simbolo della nascita e della vita, e la tomba, simbolo della morte, o ancora l'asse immaginativo fra donna e terra nelle infinite varianti che il sogno d'incesto assume nel corso della sua storia dimostra la capacità della domanda sulla vita e sulla morte di rinnovarsi continuamente.

Allo stesso modo i sogni di metamorfosi intercettano la domanda fondativa per la vita umana: cos'è questa esperienza del mondo e del reale che ciascuno sperimenta attraverso una ineludibile e ineluttabile impermanenza? Cos'è questo ciclo di vita che si chiude con la morte, dalla quale tuttavia comincia la vita? Domande molto prossime queste a quella sul dolore, e non a caso nei sogni di metamorfosi, così come in quelli d'incesto, compare spesso la figura del serpente. Ovunque ci sia dolore, questo sembrano dirci queste immagini oniriche, domande fondative di natura antropogenetica riprendono vita e la memoria individuale diventa "memoria impensata".

3.6 Capitalismo e sogno: verso una sterilizzazione dell'esperienza onirica

Il capitalismo ha dovuto agire sull'immaginario e sulle

litiche di Göbleki Tepe cfr. Schmidt 2011, p. 104. Sulle origini pre-elleniche della figura di Asclepio e di Python per il mito delfico cfr. Fonthenrose 1990 e Philippon 2006.

immagini per potersi imporre come unico orizzonte possibile dell'umano. A questo proposito qualcuno ha parlato di una "società dello spettacolo", ovvero di una vera e propria inflazione dell'immaginario messo a profitto. In questo modo si è obliterata la possibilità di sottrarre le immagini al loro destino di spettralità, trasformando l'intero immaginario in uno spettro senza significato. Un processo distruttivo parallelo a quello che ha condotto all'annientamento di ogni possibile alternativa all'economia e al progresso. Un progetto totalitario che doveva accompagnarsi all'analoga obliterazione di tutti gli usi tradizionali e comunitari della sfera onirica (incubazione, cura, divinazione, poetica ecc.) a favore dell'unico utilizzo consentito, ovvero quello volto alla formazione di un individuo chiuso in sé stesso, circondato dai suoi "desideri latenti" e imprigionato dal suo inconscio.

Per l'antropogenesi occidentale era necessario distruggere ogni possibile legame simbolico fra la sacralità della terra ed il sogno. Legame piuttosto resistente, capace di mantenersi inalterato nei secoli attraverso i culti degli spiriti e dei santi guaritori. La formazione dell'individuo passava inesorabilmente per la sterilizzazione di tutti gli immaginari orbitanti attorno allo spazio onirico e alternativi al rapporto distruttivo fra uomo e mondo³².

Il sogno degli antichi imponeva un rapporto con la propria finitezza e con la propria origine. Si dispiegava in un tempo disomogeneo dove il sacro faceva irruzione ad ogni notte. D'altra parte, è stata proprio la moderna omogeneità del tempo ad aver consentito la piena governabilità degli uomini. Il sogno antico, con il suo

³² Si veda in proposito Consigliere-Colombo 2019, p. 112.

tempo disomogeneo e pieno, il suo radicato simbolismo della terra e la continua spiritualizzazione del mondo poco si conciliava con le moderne esigenze di governo degli uomini. La modernità, al contrario, aveva bisogno di un piano omogeneo e vuoto sul quale dispiegare il tempo e la vita: omogeneità necessaria per implementare il lavoro e per separarlo definitivamente dalla forma di vita, così da rendere ogni individuo schiavo del lavoro stesso, del tempo, dell'economia, del progresso, e dell'immaginario prodotto dai dispositivi di assoggettamento.

Se la marxiana appropriazione originaria dei mezzi di produzione e la conseguente schiavitù rispetto al progresso e allo sfruttamento è qualcosa che si rinnova ogni giorno nel presente, allora la separazione dal tempo disomogeneo del sogno doveva avvenire in modo altrettanto radicale e quotidiano. In questo contesto tempo e vita omogenei erano necessari per escludere ogni irruzione del sacro o del rito e quindi ogni possibile riaffiorare di una disomogeneità temporale. Il sacro, il rito e il sogno potevano finalmente trasformarsi in immaginari innocui, forme vuote come la plastica che ogni giorno riempie i sogni di progresso individuale e collettivo³³.

Il mondo onirico, come è noto, sfugge a qualsiasi governo o economia, in quanto aperto e ingovernabile. Il sogno è lo spazio dell'aperto primigenio, quindi lo spazio del non-governo: imprevedibile, dato che nessuno può programmare i propri sogni e le relative immagini, elide ogni temporalità e spazialità. È vincolato a qualcosa che a stento possiamo definire una civiltà o una cultura, e che

³³ Per la trasformazione "moderna" del tempo cfr. Coupât 2019 e Consigliere 2020, pp. 22 e sgg.

piuttosto chiama in causa la memoria culturale, la memoria impensata delle im-magini, la loro spettralità e la persistenza dei simboli.

La sua ingovernabilità sfugge anche all'interpretazione, l'unico dispositivo, quello della significazione, con il quale si è tentati di "governare" il sogno da Artemidoro con l'oniromantica fino a Freud e Jung con la psicoanalisi. La divinazione degli antichi o la lettura psicoanalitica sembrano entrambe voler imporre un'economia e una semiosi a ciò che è irriducibile ad una economia (della divinazione, dell'inconscio ecc.).

Questa natura irriducibile del sogno era piuttosto chiara a Sinesio di Cirene. Nel suo trattato sui sogni il futuro vescovo di Cirene equiparava l'esperienza onirica all'aperto del pensiero. Tutto ciò che esiste in natura, osservava Sinesio, tutto ciò che è esistito e ciò che sarà emana simulacri che si staccano dalle cose e diventano in questo modo suscettibili di percezione proprio nella dimensione onirica. Queste "efflorescenze di una natura incompiuta", questi "enigmi che germogliano e scaturiscono da semi riposti" riflettono chiaramente una teoria dei simulacri di lunga tradizione filosofica, che Sinesio riceve dalla scuola neoplatonica e rilancia. Tuttavia, sembrano descrivere proprio quel processo di rivitalizzazione delle immagini attraverso la memoria individuale che Warburg definiva "sopravvivenze", un processo naturale e quindi ingovernabile³⁴.

In questa memoria impensata delle cose il sogno non ammette governo o economia:

³⁴ Cfr. Sinesio di Cirene, *I sogni*. Introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti, Adriatica Editrice, Bari 1992; Le Goff 1985, p. 183; Guidorizzi 1988, pp. 191-207.

Tutte le cose si danno come segni le une delle altre in virtù della parentela che tutte le unisce in quell'essere vivente che è il cosmo; e le cose infatti sono per i viventi come lettere di diverso genere scritte in un libro: alcune fenicie, altre egizie, altre ancora assire; chi è sapiente è in grado di leggerle e sapiente è colui che ha appreso per mezzo della natura. [...] Neppure un tiranno potrebbe vietarci d'avere dei sogni e di prestare attenzione ad essi a meno che non bandisca dal regno anche il sonno. Questo sarebbe degno d'un pazzo che vuole l'impossibile, d'un empio che emana delle leggi contrarie a dio e alla natura³⁵.

Se il sogno è il regno dell'aperto, come sosteneva Sinesio, allora uomini si diventa ogni mattina. È a questa esperienza fondativa che Eraclito si riferiva paragonando il sogno al *kosmos* privato di ogni individuo. Ad ogni alba, al risveglio, si rinnova l'antro-pogenesi e tuttavia ciascuno di noi, anche nella veglia, porta traccia del vuoto originario da cui proviene. Ciascuno di noi serba memoria, attraverso le sue immagini oniriche e la selva di simboli a cui quelle riconducono, di tutte le immagini che giacciono come sopravvivenze di simboli perduti.

Nel sogno si gioca il passato, il presente e il futuro. Come ogni origine non è confinata nel passato, ma si rinnova ogni volta nel presente, così il sogno chiama in causa nella sua attualità l'antropogenesi. È proprio nel

³⁵ Sinesio, *I sogni*, 2; 12. Le parole di Sinesio suonano tristemente profetiche alla luce della sistematica messa a valore del tempo (diurno e notturno) e della vita (lavorativa e sociale) nel capitalismo digitale: come giustamente sostiene Jonathan Crary (2015), il sonno e il sogno sono tempi ontologicamente resistenti alla valorizzazione tecnologica del vivente, e come tali sono oggetto di un attacco i cui esiti per la vita sono imprevedibili tanto quanto i mutamenti climatici dovuti all'azione antropica.

fallire le “origini” antropogenetiche degli immaginari onirici che l’esperienza onirica dei moderni denuncia tutta la sua inconsistenza e insufficienza. La potenza conflittuale e antropogenetica del sogno viene sterilizzata attraverso una dittatura di significanti senza significato.

Questo destino di disincanto e autodistruzione era stato acutamente osservato da Aby Warburg. Al termine della sua lezione sul rituale pueblo del serpente lo storico dell’arte aveva osservato la trasformazione e deformazione dell’universo simbolico pagano in un mondo senza spirito, quello del capitalismo tecnologico. Osservando in una foto, da lui stesso scattata nella San Francisco della febbre dell’oro, l’immagine del nuovo eroe americano, il capitalista in giacca e cilindro ritratto su di uno sfondo cittadino dove campeggiano i nuovi fili dell’alta tensione, Warburg capisce che il nuovo mondo del progresso e della tecnica recide tutti gli antichi legami simbolici fra l’uomo e il mondo. L’antica po-tenza del fulmine e l’antico simbolo del serpente, quella domanda sul dolore sempre presente e sempre antica, era stata trasformata, addomesticata e costretta nei fili di rame di Edison. “La civiltà delle macchine” distrugge, sostiene Warburg (1998), ciò che pensiero mitico e simbolico avevano garantito per millenni, ovvero la preservazione di uno spazio della preghiera e uno spazio per il pensiero. Solo quella distanza fra l’uomo e la natura, colmata da un tessuto spirituale di presenze, fantasmi, credenze, riti e sogni, poteva garantire il perdurare di una vita umana in equilibrio (p. 65).

In un’epoca, quale è il nostro presente, che ha abbandonato completamente ogni linguaggio simbolico e che sperimenta un’inflazione di parole e immagini ormai prive di significati, viene da chiedersi cosa ne sia stato di

questo spazio necessario alla sopravvivenza. Cosa ne è della spettralità delle immagini in un'epoca dove vige un totalitarismo delle immagini prive di simboli? Cosa è accaduto alla potenza onirica in un tempo colmo di significanti senza significato? Dove mai si potranno formulare domande sulla sofferenza, sulla morte, sulla vita e sull'impermanenza, le domande fondative del divenire umani se viene a mancare lo spazio per la preghiera, e tanto più lo spazio per il pensiero?

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV. (2019), *Mortali Immortali. I tesori del Sichuan nell'antica Cina*, Mercati di Traiano 26 marzo-18 ottobre 2019, Gangemi Ed., Roma.
- Agamben G. (2004), "Nymphae", *Aut Aut*, 321-22: 53-67.
- (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.
 - (2023), *La voce umana*, Quodlibet, Macerata.
- Alberti L. (2009), "La raccolta del croco a Thera: un tipico particolare di iniziazione femminile", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 51: 37-69.
- Alinei M.-Benozzo F. (2008), "Origini del megalitismo europeo: un approccio archeo-etno-dialettologico", *Quaderni di Semantica*, 29: 295-332.
- Amory A. (1966), "The Gates of Horn and Ivory", *Yale Classical Studies*, 20: 3-57.
- Anghelina C. (2010), "The Homeric Gates of Horn and Ivory", *Museum Helveticum*, 67: 65-72.
- Arata L. (2017), "A proposito dell'antro Zerinzio", in Maiuri A. (ed.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte del Mediterraneo antico*, Morcelliana, Brescia: 98-126.
- Arcangeli A. (2018), "Cardano: sognare gli affetti",

- Bruniana & Campanelliana*, XXIV: 421-437.
- Ariès P. (1974), *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, engl. trans., Marion Boyars Pub., London.
- Assman J. (2011), *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance and Political Imagination*, eng. trans., Cambridge University Press, New York.
- Aston E. (2004), "Asclepius and the Legacy of Thessaly", *The Classical Quarterly*, 54: 18-32.
- Baccarin A. (2018), *Archeologia dell'erotismo. Emergenza ed oblio dell'ars erotica greco-romana*, Edizioni Efesto, Roma.
- (2019), "Agalmatofilia. Archeologia di un fantasma letterario", in Baccarin A.– Vernaglione Berardi P. (eds.), *Quaderni di archeologia filosofica*, Vol. I, Edizioni Efesto, Roma.
- Bachofen J. (1988) orig. 1861, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Vol. 1, trad. it., Einaudi, Torino.
- Bakhurst D. (2000), *Memoria, identità e psicologia culturale*, Liguori, Napoli.
- Baldelli I. (1985), "I sogni in Dante nella Vita Nuova", in Gregory T. (ed.), *I Sogni nel Medio Evo, Seminario Internazionale, Roma 2-4 Ottobre 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma: 1-10.
- Baldini R. (2013), *La strada dai molti canti. Filosofia e sciamanesimo greco*, Albatros, Roma.
- Bayard L. (1943), "Pytho-Delphes et la légende du serpent", in *Revue des Études Grecques*, 56: 264-265.
- Beekes R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, voll. 1-2, Brill, Leiden-Boston.
- Ben DeSmidt B. (2006), "Horn and Ivory, Bow and Scar", *The Classical Quarterly*, 56: 284-289.

- Benjamin W. (1995), *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, trad.it., Einaudi, Torino.
- (2006), *Opere complete. VII Scritti 1938-1940*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Benozzo F. (2007), "Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa", in Barillari S. M. (ed.), *La medicina magica. Segni e parole per guarire. Atti del Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2007)*, EDI, Alessandria: 45-55.
- (2009a), "Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica», *Quaderni di storia indo-mediterranei*, 2: 23-29.
 - (2009b), "Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric "incubatio", in Dimitriadis, G. (ed.), *Archaeologies and Soundscapes, Oxford, Archaeopress [BAR International Series]*, London.
 - (2010), "Credenza preistorica e leggenda agiografica chi è preda e chi è predatore" in Benozzo F. - Montesano M. (eds.), *Pellegrinaggi e monachesimo celtico dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria: 231-249.
 - (2012), "Malattia e guarigione: tracce di concezioni preistoriche nel lessico uralico e indeuropeo", in Corradi Musi C. (ed.), *Atti del Convegno sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*, Carattere Ed., Bologna.
- Bernardi A. M. (2011), "L'Oneirocriticon d'Achmet et la christianisation de la tradition grecque d'interprétation des rêves", *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 27: 81-98.
- Bettini M. (2009), *Alle porte dei sogni*, Sellerio, Palermo
- (2020), "L'incesto a Roma (e non solo): un crimine indicibile", in Quadrelli S. - Subrani E. (eds.), *I figli*

- di Eolo. Il motivo mitico e letterario dell'incesto tra antico e moderno*, Longo Ed., Ravenna: 49-64.
- Betz H. D. (1983), "The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonios", in Hollholm D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near-East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Mohr, Tübingen: 577-597.
- Binswanger L. (1993), "Sogno ed esistenza", in Foucault M. (ed.), Ludwig Binswanger, *Sogno ed esistenza. Introduzione e note di Michel Foucault*, trad. it., SE, Milano.
- Bocassini D. (ed.) (2009), *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Bodson L. (1975), *Hiera Zoia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Palais des Académies, Bruxelles.
- Boglioni P. (2000), "L'èglise et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë", *Théologiques*, 8: 37-66.
- Bonnechère P. (1998), "Les dieux du Trophonion lébadéen: panthéon ou amalgame?", in Pirenne-Delforge V. (ed.), *Les panthéons des cités. Des origines à la Périégèse de Pausanias. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2e partie)*, (*Kernos*, Suppl. 8), Centre international d'étude de la religion grecque antique, Liège: 91-108.
- (1999), "La personnalité mythologique de Trophonios", *Revue de l'histoire des religions*, 216: 259-297.
 - (2002), "Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée. Entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne", *Kernos*, XV: 79-86.

- (2003), *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Brill, Leiden-Boston.
- Bonnechère P. - Bonnechère M. (1989), "Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle", *Les Études Classiques*, 67: 289-302.
- Borges J. L. (2015), *Libro di sogni*, trad. it., Adelphi, Milano.
- Bowersock G. (2000), *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano*, trad.it., Jouvence, Roma.
- Bravo G. - Antonio P. (1985), "Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños", *Cuadernos de filología (Colegio Universitario de Ciudad Real)*, 4: 15-66.
- Brellich A. (1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Bregman J. (1982), *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles.
- Bremmer J. - Formisano M. (2012), *Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Clarendon Press, Oxford.
- Brillante C. (1991), *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio, Palermo.
- Butler S. (1998), *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dreams Rituals*, Ugarit-Verlag, Münster.
- Canella T. (2006), *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- Canetti L. (2009), "Costantino e l'immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico", in *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 13: 233-262.

- (2010), “L’incubazione cristiana tra antichità e medioevo”, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 7: 149-180.
- (2012), “La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni”, in *Storica*, XVIII: 7-43.
- (2013), “Le divinazioni de’ nostri sogni (Conv. II, VIII, 13). Agiografia e incubazione nell’età di Dante (Hagiography and Incubation in Dante’s Age)”, *Hagiographica*, XX: 219-257.
- (2014), “Dalla morte dei cristiani alla morte cristiana il tema del trapasso nei secoli III-X”, in De Ceglia F. P. (ed.), *Storia della definizione di morte*, Franco Angeli, Milano: 143-164.
- Caquot A. (1959), *Sources orientales. Les songes et leur interpretation*, Seuil, Paris.
- Cerri G. (2012), “Il finale a sorpresa di Verg. Aen 6, 893-899: non era stata catabasi, ma sogno incubatorio!”, *AION*, 34: 95-129.
- Christmann E. (1976), “Der Tod des Aeneas und die Pforten des Schlafes”, in Görgemanns H.-Schmidt E.A. (eds.), *Studien zum antiken Epos. Franz Dirlmeier und Viktor Pöschl gewidmet*, Meisenheim am Glan: 251-279.
- Cockborn G. (1992), “Aeneas and the Gates of Sleep: An Etymological Approach”, *Phoenix*, 46: 362-365.
- Condello F. (2012), “Incesti (anche) in sogno: Soph., OT 977-983”, *Paideia*, LXVII: 379-407.
- Consigliere S. (2019), “Archeologia della dissociazione”, in Bartolini P. – Consigliere S., *Strumenti di cattura. Per una critica dell’immaginario tecnocapitalista*, Jaca Book, Milano: 9-93.
- (2020), *Favole del Reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DeriveApprodi, Roma.
- Consigliere S. - Colombo A. (2019), “Il corpo tossico

- della modernità”, *Altraparola. Per una critica della vita quotidiana*, 2: 99-114.
- Costa G. (2007), *La sirena di Archimede. Etno-linguistica comparata e tradizione preplatonica*, Edizioni dell’Orso, Alessandria.
- Coulton, J. (1968), “The Stoa at the Amphiarion. Oropos”, *The Annual of the British School at Athens*, 63: 147-183.
- Coupat J. (2019), “Dialoghi con i morti”, in Carchia G., *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*, Quodlibet, Macerata: 83-99.
- Cox Miller P. (2004), *Il sogno nella tarda antichità. Studi sull’immaginazione di una cultura*, Jouvence, Roma.
- Crary J. (2015), *24/7 Il capitalismo all’assalto del sonno*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Curi U. (2021), *Fedeli al sogno. La sostanza onirica da Omero a Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2021.
- Dagron G. (1974), “L’auteur des Actes et des Miracles de Sainte Thècle”, *Analecta Bollandiana*, XCII: pp. 5-11.
- (ed.) (1978), Basilio, *Vie et miracles de sainte Thècle*, Société des Bollandistes - Subsidia Hagiographica 62, Bruxelles.
- (1985), “Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d’après les sources byzantines”, in Gregory T. (ed.), *I Sogni nel Medio Evo*, Seminario Internazionale, Roma 2-4 Ottobre 1983, Edizioni dell’Ateneo, Roma: 37-55.
- Davis S. (1998), “Pilgrimage and the Cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt”, in Frankfurter D. (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Leiden-Boston-Köln: 303-339.
- (2001), *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of*

- Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford New York.
- De Martino E. (2019, orig. 1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- De Miro E. - Sfameni Gasparro G. - Cali V. (eds) (2010), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale 20-22 novembre 2005*, Cangemi Editore, Roma.
- Dell'Isola, Mario (2020), *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani.
- Del Corno D. (1962), "Ricerche sull'onirocritica greca", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di lettere, scienze morali e storiche*, 96: 334-366.
- (1969), *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese.
- (1988), "C'è del metodo in questa follia: Artemidoro", in Guidorizzi G. (ed.), *Il sogno in Grecia*, Editori Laterza, Roma-Bari: 147-159.
- Deubner L. (1900), *De incubatione*, Lipziae, Teubner.
- Devereux G. (1988), "Il sogno delle Erinni", in Guidorizzi G. (ed.), *Il sogno in Grecia*, Editori Laterza, Roma-Bari: 35-52.
- Didi-Huberman G. (2002), *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Didu I. (1998), "Aristotele, il mito delle Tespiadi e la pratica dell'incubazione in Sardegna", *Rivista Storica dell'Antichità*, XXVIII: 59-84.
- Dodds E. (1970), *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia Editrice, Fi-

- renze.
- (2010), *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Rizzoli, Milano.
- Dorati M. - Guidorizzi G. (1996), "La letteratura incubatoria", in Pecere O. - Stramaglia A. (eds.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino 14-17 settembre 1994*, Pubblicazioni dell'Università di Cassino, Cassino: 343-371.
- Dorati M. (2013), «Sogni doppi», in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 106, Quarta Serie, XI: 201-250.
- Duerr H. P. (1985), *Dreamtime, Concerning the Boundary between Wilderness and Civilization*, engl. trans., Basil Blackwell, Oxford.
- (1991), *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, trad. it., vol. 1, Marsilio, Venezia.
- Edelstein E. - Edelstein L. (1945a), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vol. I, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- (1945b), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vol. II, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Elias N. (1982), *La civiltà delle buone maniere*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Ermolaeva E. (2019), "The Gates of Horn and Ivory and the Verb ΕΛΕΦΑΙΡΟΜΑΙ (Od. 19, 560–569)", *Antiquitas Viva*, 5: 91-100.
- Fabietti U. (1999) (ed.), *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano.
- Fassò A. (2014), "Nel non-tempo e nel non-luogo: il letargo di Dante (Paradiso XXXIII)", in Lalomia G. - Pioletti A. - Punzi A. - Rizzo Nervo F. (eds.), *Forme del tempo e del cronotopo nelle letterature romanze e orientali, X convegno Società italiana di Filologia*

- Romanza, VIII colloquio internazionale Medioevo romano e orientale (Roma, 25-29 settembre 2012)*, Rubbettino, Catanzaro: 71-89.
- Ferrando M. (2018), *Il regno errante. L'Arcadia come paradigma politico*, Neri Pozza, Vicenza.
- Fiorentin F. (2013) (ed.), *Figure e forme della memoria culturale. Macerata Atti del convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Flamand J. M. (2009), "Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique la méthode d'Artémidore de Daldis", *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 2: 125-148.
- Fontenrose J. (1980), *Python. A Study of Delphi Myth and its Origins*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Formisano M. (ed.) (2008a), *La passione di Perpetua e Felicità*, Rizzoli, Milano.
- (2008b), "Introduzione", in Formisano M. (ed.), *La passione di Perpetua e Felicità*, Rizzoli, Milano: 7-61.
- Foucault M. (1993), "Introduzione a Ludwig Binswanger, Sogno ed esistenza", in Ludwig Binswanger, *Sogno ed esistenza. Introduzione e note di Michel Foucault*, trad. it., SE, Milano.
- (2006) *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it., Feltrinelli Milano.
- (2008), *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- (2013), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- Frantantuono L. (2007), "A Brief Reflection on the Gates of Sleep", *Latomus*, 66: 628-635.
- Freud S. (1978a, orig. 1900), *L'interpretazione dei sogni*,

- trad. it., Newton Compton, Roma.
- (1978b), *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, trad. it., vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino.
 - Galloni P. (2007), *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
 - Garelli G. (2021), *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*, Einaudi, Torino.
 - Gelarda I. (2007), "Sogni e martirio nell'Africa tardoantica", *Ormos*, 9: 141-158.
 - Gimbutas M. (2005), *Le dee viventi*, trad. it., Medusa Ed., Milano.
 - (2010), *Kurgan. Le origini della cultura europea*, trad. it., Medusa ed., Milano.
 - Girone M. (1998), *Iāmata. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante, Bari.
 - Gourmelen L. (2004), *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain e de l'animalité en Grece ancienne*, Les Belles Lettres, Paris.
 - Graf F. (1992), "Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia", in Reverdin, O. - Grange, B. (eds.), *Le sanctuaire Grec, Entretiens Hardt 1990*, Vandoeuvres, Ginevra: 159-199.
 - Greco A. (2020), "L'incesto nella documentazione cuneiforme mesopotamica", in Quadrelli S. - Subrani E. (eds.), *I figli di Eolo. Il motivo mitico e letterario dell'incesto tra antico e moderno*, Longo Ed. Ravenna: 13-24.
 - Gregory T. (ed.) (1985), *I Sogni nel Medio Evo, Seminario Internazionale, Roma 2-4 Ottobre 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
 - Guarducci M. (1983), "L'Isola Tiberina e la sua

- tradizione ospitaliera”, in Guarducci M., *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, Brill, Leiden: 180-197.
- Grottanelli C. (1999), “On the Mantic meaning of Incestuous Dreams”, in Shulman D. – Stroumsa G. (eds), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford: 143-168.
- Guidorizzi G. (1977), “I prontuari oniromantici bizantini”, *Rendiconti dell’Istituto Lombardo, Classe di lettere, scienze morali e storiche*, 111: pp. 135-155.
- (1980), *Pseudo-Nicephoro: Libro dei sogni*, Collana di Studi e Testi, Napoli.
- (1985), “L’interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura”, in Gregory T. (ed.), *I Sogni nel Medio Evo, Seminario Internazionale, Roma 2-4 Ottobre 1983*, Edizioni dell’Ateneo, Roma: 149-170.
- (1988), (ed.), *Il sogno in Grecia*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- (1989), “Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia”, in Longo O. – Scarpi P. (eds), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell’alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Diapress, Verona: 169-176.
- (2013), *Il compagno dell’anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina Ed., Roma.
- Haarhoff, T.G. (1948), “The Gates of Sleep”, in *Greece & Rome*, 17: 88-90.
- Halbwachs M. (1968), *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Haller B. (2009), “The Gates of Horn and Ivory in *Odyssey* 19: Penelope’s Call for Deeds, not Words”, *Classical Philology*, 104: 397-417.
- Hamilton M. (1906), *Incubation or the Cure of Disease*

- in Pagan Temples and Christian Churches*, W.C. Henderson & Son, London.
- Harris W. (2013), *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, trad. it., Giuseppe Laterza & Figli, Roma-Bari.
- Highbarger E. (1940), *The Gates of Dreams: An Archaeological Examination of Vergil, Aeneid VI, 893-899*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Hodder I. – Meskel L. (2010), “The symbolism of Çatal Höyük in its regional context”, in Hodder I. (ed.), *Religion in the Emergence of Civilization. Çatal Höyük as a Case Study*, Cambridge University Press, London: 32-72.
- Holt P. (1998), “Sex, Tyranny, and Hippias’ Incest Dream (Herodotos 6, 107)”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39: 221-241.
- Hyslop J. (2011), “The Invention of the Concentration Camp: Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907”, *South African Historical Journal*, 63: 251-276.
- Jaeger W. (1967), *Paideia, la formazione dell'uomo greco*, trad. it., vol. II, La Nuova Italia, Firenze.
- Jung C. G. (1991), *L'uomo e i suoi simboli*, Tascabili Ed. Associati, Milano.
- Kearns E. (1989), *The Heroes of Attica*, University of London - Institute of Classical Studies, London.
- Kerényi K. (1956, orig. 1948), *Der göttliche Arzt. Studien in der Asklepios und seine Kultstätte*, Hermann Gentner Verlag, Darmstadt.
- (1959), *Asklepios. Arketipal Image of the Physician's Existence*, engl. trans., Pantheon Books, New York.
 - (2015, orig. 1951), *Gli dèi e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, trad. it., Il Saggiatore, Milano.

- Kessels A. (1969), "Ancient Systems of Dream Classification", *Mnemosyne*, N.S., 4: 389-424.
- (1978), *Studies on the Dream in Greek Literature*, HES, Utrecht.
- Konstan D. (2012), "Perpetua's Martyrdom and the Metamorphosis of Narrative", in Bremmer, J. N. – Formisano M. (eds.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to The Passio Perpetuae e Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford: 291-299.
- Kruger S. (1992), *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York.
- Le Goff J. (1985), "Le christianisme et les rêves", in Gregory T. (ed.) (1985), *I Sogni nel Medio Evo, Seminario Internazionale, Roma 2-4 Ottobre 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma: 171-218.
- Li Vigni I. (2009), "Girolamo Cardano e la teoria dei sogni", in Rossi P. A. - Li Vigni I. - Miconi E. (eds.), *Sulle ali del sogno*, Mimesis, Milano-Udine: 141-152.
- Lévi-Strauss C. (2015, orig. 1958), *Antropologia Strutturale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano.
- Lévy E. (1982), "Le rêve homérique", in *Ktema*, 7: 23-41.
- Levy G. (1948), *The Gate of Horn. A Study of the religious Conceptions of the stone age, and their influence upon the European Thought*, Faber and Faber, London.
- Lewis-Williams D. (2002), *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origin of the Art*, Thames & Hudson, London.
- Lidonnici L. (1995), *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta Scholar Press, Atlanta.
- López-Salvá M. (1972), "Los Thaumata de Basilio de

- Seleucia”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 3: 217-319.
- Luck G. (ed.) (2005), *Arcana Mundi. Magia, miracoli, demonologia*, vol. 1, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano.
- Mellaart J. (1967), *Çatalhöyük, A Neolithic Town in Anatolia*, McGraw-Hill, New York.
- Marcattilli F. (2018), “Voci notturne e profezie ancestrali: Aius Locutius, Fauno e il viaggio infero del sole”, *Rivista di Antichità*, XXVII: 49-56.
- Mastino A. (2017), “Aristotele e la natura del tempo: la pratica del sonno terapeutico davanti agli eroi della Sardegna”, in AA.VV., *I riti della morte e del culto di monte Prama-Cabras*, Bardi Ed., Roma: 151-178.
- Mavroudi M. (2002), *A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- Mazzarino S. (1983, orig. 1965), *Il pensiero storico classico*, vol. I, Ed. Laterza, Roma-Bari.
- Melfi M. (2007), *Asclepio in Grecia. I santuari*, L’Erma di Bretschneider, Roma.
- Minunno G. (2013), “A Note on Ancient Sardinian Incubation (Aristotle, *Physica*, IV,11)”, in Loretz O.-Ribichini S. - Watson Wilfred-Zamona J. (eds), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Ugarit Verlag, Münster: 553-560.
- Monaca M. (2017), “Tecla e la grotta. Una via di asceti femminili”, in Maiuri A. (ed.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte del Mediterraneo antico*, Morcelliana, Brescia: 355-372.
- Moravetti A. - Alba E. - Foddai L. (eds.) (2014), *La Sardegna nuragica. Storia e materiali*, Marco Delfino Editore, Roma.

- Mouton A. (2010), “Les mauvais rêves en Mésopotamie ancienne”, in Husser J. M. - Mouton A. (eds.), *Le cauchemar dans les sociétés antiques (Actes des journées de étude de l'UMR 7044 (15-16 Novembre 2007, Strasbourg)*, De Boccard, Paris: 53-59.
- (2014), “Interprétation de rêves et triatés oniromantiques au Proche-Orient ancien”, in Chandezon C. - Du Bouchet J. (eds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves*, Les Belles Lettres, Paris: 373-392.
- Nathan T. (2011), *La nouvelle interprétation des rêves*, Odile Jacob, Paris.
- Nilsson M. (1972), *Greek Folk Religion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Oberhelman S. (1980), “Prolegomena to the Byzantine Oneirokritika”, *Byzantion*, 50: 487-503.
- (2008), *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*, Texas A&M University, College Station – Ashgate.
- (ed.) (2013), *Dreams, Healing and Medicine in Greece. From Antiquity to Present*, Ashgate, Burlington.
- Ogden D. (2001), *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Oppenheim A. L. (1956), “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream Book”, *Transactions of American Philosophical Society*, n.s., 46: 179-355.
- Otranto G. - Carletti C. (1990), *Il santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Edipuglia, Bari.
- Otto W. (2021), *Teofanie. Lo spirito della religione greca antica*, trad.it., Adelphi, Milano.
- Pack R. (1955), “Artemidorus and his Waking World”, *Transactions and Poceedings of the American Philo-*

- logical Association*, 86: 280-290.
- Parker Pearson M. (2015), *Stonehenge: Making Sense of a Prehistoric Mystery*, Council for British Archaeology, London.
- Pellizer E. (1988), “Sogni e nascite di eroi”, in Guidorizzi G. (ed.), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari: 53-66.
- (1995), “Sogno e divinazione nella cultura greca arcaica”, in Belloni, L.-Milanese, G.- Porro, A. (eds), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Vita e Pensiero, Milano: 1033- 1045.
- Philippson P. (2006, orig. 1944), *Origini e forme del mito greco*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Piccardi L. - Alberti L. - Paterna C. (2017), *Eracle e le sue fatiche. L'età del Bronzo greca raccontata da uno dei suoi protagonisti*, CNR edizioni, Roma.
- Pietrosanti P. (2015), “Dare un nome ai sogni. Scorci di onirologia greca a Bisanzio nell'età dei Paleologi”, *Quaderni del Cairoli*, 29: 82-101.
- Pigeaud J. (1988), “Il sogno erotico nell'antichità greco-romana: l'*oneirogmos*”, in Guidorizzi G. (ed.), *Il sogno in Grecia*, Editori Laterza, Roma-Bari: 137-146.
- Pollman K. (1993), “Etymologie, Allegorese und epische Struktur. Zu den Toren der Traüme bei Homer und Vergil”, *Philologus*, 137: 231-251.
- Quadrelli S. - Subrani E. (eds.) (2020), *I figli di Eolo. Il motivo mitico e letterario dell'incesto tra antico e moderno*, Longo Ed., Ravenna.
- Repici L. (1991), “Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel *De divinatione* di Cicerone”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 6: 167-203.
- (ed.) (2003), *Aristotele, Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sogno*, Marsilio, Venezia.

- Renberg G. (2017), *Where Dreams may come. Incubations Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 voll., Brill, Leiden-Boston.
- Ricoeur P. (2000), *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.
- Robert L. (1982), "Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203", in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 126: 228-276.
- Rohde E. (1970), *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it., vol. 1, Laterza, Bari.
- Rossi L. E. (1971), "I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche", *Bul-lettin of the Institute of Classical Study*, 18: 69-94.
- Rossi P. A. - Li Vigni I. - Miconi E. (eds.) (2009), *Sulle ali del sogno*, Mimesis, Milano-Udine.
- Rozokoki A. (2001), "Penelope's Dream in Book 19 of the *Odyssey*", in *The Classical Quarterly*, 51: 1-6.
- Russo, J. (1982), "Interview and Aftermath: Dream, Fantasy and Intuition in *Odyssey* 19 and 20", *American Journal of Philology*, 103: 4-18.
- Sansterre J. M. (1991), "Apparitions et miracles a Menouthis: de l'incubation païenne a l'incubation Chretienne", *Problèmes d'histoire des religions*, 2: 69-83.
- Saporetti C. (1966), *Come sognavano gli antichi. Sogni della Mesopotamia e dei popoli vicini*, Rusconi, Milano.
- Schachter A. (1981), *Cults of Boiotia 3: Potnia to Zeus*, vol. 3, Institute of Classical Studies, London.
- (1984), "A consultation of Trophonios (IG74136)", *The American Journal of Philology*, 105: 258-270.
- Schulte J. (2016), "The Gates of Horn and Ivory: A Geographical Myth", *Studia Litterarum*, 1: 82-91.

- Schmidt K. (2011), *Costruirono i primi templi. 7000 anni prima delle piramidi*, trad. it., Oltre Edizioni Milano.
- Scullion S. (1994), "Olympian and Chthonian", *Classical Antiquity*, 13: 75-119.
- Semeria A. (1986), "Per un censimento degli Asklepieia della Grecia continentale e delle isole", *Annali della Scuola Normale di Pisa*, serie III, XVI: 931-958.
- Setaioli A. (2010), "Le porte del sonno nel VI libro dell'Eneide", *Aevum Antiquum*, N.S., 10: 13-38.
- Severi C. (2004), *Il percorso e la voce: un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- Sfameni Gasparro G. (1999), "Iside Salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica", in Blanc N.- Buisson A. (eds), *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, De Boccard, Paris: 403-415.
- (2007), "Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia", *Hormos*, 9: 321-344.
- Shulman D.-Stroumsa G. (eds.) (1999), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Simondon G. (2006, orig. 1989), *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it., Derive Approdi, Roma.
- Sineux P. (2007), *Amphiaraos: guerrier, devin et guerisseur*, Les Belles Lettres, Paris.
- Sourvinou-Inwood C. (1990), "Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle", in Bremmer J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Routledge, London: 215-241.
- Stroumsa G. (1999), "Dreams and Visions in Early Christian Discourse", in Shulman D. - Stroumsa G. (eds), *Dream Cultures. Explorations in the*

- Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford: 189-212.
- Susanetti D. (1992), *Commentando Sinesio. I sogni*, Levante, Bari.
- Sviri S. (1999), "Dreaming Analyzed and Recorded: Dreams in the World of Medieval Islam", in Shulman D. - Stroumsa G (eds), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford: 252-273.
- Tarrant, R.J. (1982), "Aeneas and the Gates of Sleep", *Classical Philology*, 77: 51-55.
- Taussig M. (1991), *Shamanism, Colonialism and the Savage Man. A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- (2023) *Visceralità, fede e scetticismo. Un'altra teoria della magia*, trad. it., in Consigliere S. (ed.), *Materialismo magico. Magia e rivoluzione*, DeriveApprodi Roma: 173-230
- Tedlock B. (1991), "The New Anthropology of Dreaming", *Dreaming*, 1: 296-314.
- (1999), "Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations", in Shulman D. - Stroumsa G. (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford: 87-103.
 - (2005), *The Woman in the Shaman Body. Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, Bantam Book, New York.
 - (2006), "Toward a Theory of Divinatory Practice", *Anthropology of Consciousness*, 17: 63-77.
- Terranova C. (2008), "Gli oracoli e il mythos nella Grecia di IV e III secolo a.C. Studi sull'antico culto di Anfiarao a Oropos", *Studi e materiali di Storia della Religione*, 32: 159-162.

- Thomas Y. - Chiffolleau J. (2020), *L'istituzione della natura*, Quodlibet, Macerata.
- Tonelli A. (ed.) (2017), *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano.
- Turchi D. (2017), "L'incubazione nella civiltà nuragica", *Quotidiano Honebu di Storia e Archeologia* (<http://pierluigimontalbano.blogspot.com/2017/03/archeologia-della-sardegna-lincubazione.html>)
- Turner V. - Turner E. (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.
- Van Lieshout R.G.M. (1980), *Greeks on Dreams*, Hes Publishers, Utrecht.
- Vernant J. P. (1978), *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Vlahos J. (2007), "Homer's *Odyssey*, Books 19 and 23: Early Recognition; A Solution to the Enigmas of Ivory and Horns, and Test of the Bed", *College Literature*, 34: 107-131.
- Volli U. (2012), "Al di là del principio di significazione. La teoria semiotica alla prova dei sogni di Freud", in Lorusso A. M. - Paolucci C. - Volli P. (eds.), *Narratività. Problemi, analisi, prospettive*, Bononia University Press, Bologna: 2-34.
- Von Ehrenheim H. (2011), *Greek Incubations Rituals in Classical and Hellenistic Times*, Stockholm University, Stockholm.
- (2016), "Pilgrimage for Dreams in Late Antiquity and Early Byzantium: Continuity of the Pagan Ritual or Development within Christian Miracle Tradition?", *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 2: 53-96.
- Von Franz M. L. (1997), *Passio Perpetuae. Le visioni e i sogni di Santa Perpetua, martire Cristiana del III*

- secolo, interpretati alla luce della psicologia analitica*, trad.it., Tea, Milano.
- Von Wilamowitz-Moellendorf U. (1927), *Die Heimkehr des Odysseus. Neue homerische Untersuchungen*, Weidmann, Berlin.
- Wai-Yee L. (1999), "Dreams of Interpretation in Early Chinese Historical and Philosophical Writings", in Shulman D. - Stroumsa G. (eds), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford: 17-42.
- Walde C. (1999), "Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams", in Shulman D. - Stroumsa, G. (eds), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford: 121-142.
- Walton A. (1894), *The Cult of Asklepios*, Ginn & Company, Boston.
- Wason P. (2010), "The Neolithic cosmos of Çatal Höyük", in Hodder I. (ed.), *Religion in the Emergence of Civilization: Çatal Höyük as a Case Study*, Cambridge University Press, New York: 268-300.
- Warburg A. (1998), *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, trad. it., Adelphi, Milano.
- (2006), *Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoja di Ferrara*, trad. it., Abscondita, Milano.
 - (2016), *Divinazione antica pagana in testi e immagini dell'età di Lutero*, trad. it., SE, Milano.
- Waszink J. H. (ed.) (2010), Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *De anima*, Supplements to Vigiliae Chistianae, vol. 100, Brill, Leiden-Boston.
- Whitehouse H. - Hodder I. (2010), "Modes of religiosity at Çatal Höyük", in Hodder I. (ed.), *Religion in the*

Emergence of Civilization. Çatal Höyük as a Case Study, Cambridge University Press, London: 122-145.

- Zilio-Grandi I. (2009), “Introduzione all’oniocritica islamica”, in Rossi P. A. - Li Vigni I. - Miconi E. (eds.), *Sulle ali del sogno*, Mimesis, Milano-Udine: 115-120.
- Zocca E. (2019), “(Ri-)Scrivere di Santi. Sulle tracce di Agnese”, in Arcari L. (ed.), *Acri Sanctorum Investigatori. Miscellanea in memoria di Gennaro Luongo*, L’Erma di Bretschneider, Roma: 261-284.
- Zucca R. (2014), “I miti classici e la Sardegna”, in Moravetti A. - Alba E. – Foddai L. (eds.), *La Sardegna nuragica. Storia e materiali*, Marco Delfino Editore, Roma: 161-167.

INDICE

ABBREVIAZIONI	3
PREMESSA	5
CAPITOLO PRIMO. La voce della terra.....	13
1. Lo spazio onirico degli antichi.....	13
1.1. <i>Un ponte fra universi paralleli</i>	13
1.2. <i>Il «Libro dei sogni» di Artemidoro: lessico onirico e categorie interpretative</i>	17
1.3. <i>I sogni allegorici di Penelope e Monica</i>	26
1.4. <i>Sognare per gli altri: il sogno come negazione del sé</i>	32
1.5. <i>La letteratura oniromantica e il suo naufragio</i>	36
2. La terra madre dei sogni	41
2.1. <i>La genealogia ctonia dei sogni</i>	41
2.2. <i>Origini delfiche</i>	44
2.3. <i>Sognare, guarire, divinare</i>	48
2.4. <i>La qualità acustica dei sogni rituali</i>	55
CAPITOLO SECONDO. Il sogno d'incesto materno..	59
1. Figli di Edipo	59
1.1. <i>I sogni erotici, bestiali e d'incesto</i>	59

1.2. <i>Il sistema isomorfico socio-sessuale di Artemidoro</i> ...	63
1.3. <i>La tradizione oniromantica sul sogno di incesto</i> .	70
2. Il sogno di Cesare	75
2.1. <i>Ippia di Atene: il sogno della madre e il dente caduto</i> ...	75
2.2. <i>Il sogno di Cesare: stupro della patria o destino di un impero?</i>	77
3. Trasformazioni e variazioni del sogno d'incesto .	82
3.1. <i>La donna e il serpente: giacere con Asclepio</i>	82
3.2. <i>I figli del serpente e i sogni di amplessi bestiali</i> ..	86
3.3. <i>Il sogno della vagina sigillata: Filippo di Macedonia e la nascita di Alessandro</i>	89
4. La vagina e la tomba vuota	92
4.1. <i>Dalla vagina alla tomba: simbolismo onirico e ciclo vitale</i>	92
4.2. <i>Il fantasma e l'incubo: trovare la guarigione nel terrore</i>	96
CAPITOLO TERZO. La porta d'avorio e la porta di corno.....	103
1. Il sogno allegorico di Penelope.....	103
1.1. <i>Odisseo il primo interprete di sogni</i>	103
1.2. <i>Le "origini" della verità e della menzogna</i>	107
1.3. <i>Enea e le porte d'avorio</i>	114
1.4. <i>La lettura metaforica delle porte oniriche</i>	119
2. Potenza magica del sogno	123
2.1. <i>Magia della parola nel sogno antico</i>	123
2.2. <i>Il sogno di Alessandro e l'assedio di Tiro</i>	128

3. La politicizzazione del sogno.....	131
3.1. <i>Le porte “fatte di corna”</i>	131
3.2. <i>Il sonno privo di sogni della Sardegna nuragica</i>	133
3.3. <i>Il vero e il falso: il sogno come problema politico</i>	138
CAPITOLO QUARTO. I sogni di metamorfosi.....	143
1. Il sogno di Astiage: terra-madre e metamorfosi.	143
2. Il sogno delle spighe: un esempio di assiologia artemidorea	147
3. Il sogno di Perpetua: metamorfosi di genere e salvezza.....	152
CAPITOLO QUINTO. Memoria impensata ed esperienza onirica.....	157
1. Omogeneità e pienezza	157
1.1. <i>Il tempo disomogeneo e pieno del sogno antico</i>	157
1.2. <i>Il tempo omogeneo e vuoto della modernità</i>	159
2. La memoria culturale	163
2.1. <i>Memoria culturale e memoria storica</i>	163
2.2. <i>Mnemosyne e la memoria pre-soggettiva degli antichi</i>	166
3. Sogno e antropogenesi	171
3.1. <i>Memoria del conflitto e conflitto della memoria</i>	171
3.2. <i>Eraclito e la prossimità fra spazio onirico e spazio della morte</i>	174
3.3. <i>La memoria dell'infinito nel finito</i>	178
3.4. <i>Il sogno di volo: antropogenesi e coscienza di sé</i>	180

3.5. Aby Warburg e “la scienza senza nome”	189
3.6. Capitalismo e sogno: verso una sterilizzazione dell’esperienza onirica.....	198
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.	205
INDICE	229