

## HERMES E IL MONDO DEI SOGNI

«E poco dopo apparve vicino l'isola dei sogni, indistinta e incerta a vedersi; e aveva anch'essa qualcosa di simile ai sogni; si ritraeva, infatti, quando noi ci avvicinavamo, e sfuggiva e si ritirava ancora più lontano». L'immagine offerta da Luciano nella *Storia Vera* (2. 32) riflette un'impressione frequente nell'esperienza del dormiente: i sogni sono sfuggenti, vagano in uno spazio indefinito, appartengono a un mondo estraneo a quello familiare della veglia. Su di essi non può dirsi nulla di certo, a meno che non si intraprenda un viaggio, come nella finzione luciana, per verificare quanto gli uomini ritengono di sapere. In fondo, solo con l'affermarsi della psicanalisi, i sogni sono entrati a far parte in forma stabile delle esperienze significative del soggetto. Ciononostante, il mondo dei sogni ha destato un interesse costante: non li si può trascurare come indecifrabili o irrilevanti perché essi ci parlano di noi e del mondo di cui siamo parte. Il giudizio di Eraclito su questo punto era netto. Un frammento tramandato dalla pseudo-plutarca *Consolatio ad Apollonium* richiama il dato fondamentale che definiva la qualità dell'esperienza che il soggetto vive nella veglia e nel sonno: «Chi è desto condivide un unico mondo, comune a tutti, nel sonno invece ciascuno si volge verso un mondo proprio» (22 B 89 Diels - Kranz). Questo giudizio può apparire a noi, eredi di Freud, un dato ovvio. L'esperienza del sogno quale rivelatore di una condizione riportabile unicamente alla persona del soggetto, non desta (o non dovrebbe destare) alcuna riserva. Il medesimo riconoscimento era meno evidente per gli antichi. In una società come quella greca ridurre il messaggio onirico alla sfera privata, individuale, significava anche ridurre drasticamente la rilevanza, in quanto implicava una separazione netta dalla sfera razionale, quella del *logos* comune, la sola che consentiva l'accesso alla sfera della conoscenza. Questa distinzione era ben chiara allo stesso Eraclito, che in un altro frammento affermava: «Sebbene il *lógos* sia comune a tutti la maggior parte degli uomini (οἱ πολλοί) vivono come se avessero una propria individuale saggezza (ἰδίαν ... φρόνησιν)» (22 B 2 Diels - Kranz). Si affidano nella veglia a un sapere simile a quello che l'uomo sperimenta nel sogno, illudendosi di raggiungere una conoscenza che in realtà rimane loro preclusa.

Il giudizio di Eraclito non trova termini di confronto immediati. Si presenta come un giudizio personale, ispirato a un criterio di razionalità, che separa nettamente il campo della vera

conoscenza, accessibile a pochi, da quello del sapere generalmente condiviso. Obiettivo della polemica dovevano essere non soltanto le credenze popolari, ma anche quel sapere diffuso dalla poesia epica, nella quale i sogni intervengono più volte nelle scelte dei personaggi. Qui ci limiteremo a esaminare, partendo dal modello epico, quei caratteri del sogno che segnalano una convergenza con alcune attitudini proprie di Hermes e ne fanno il dio che sovrintende al mondo dei sogni.

Nei poemi omerici le visioni oniriche sono presentate come «immagini» (*éidōla*) accompagnate da un messaggio verbale e sono dotate di una materialità sfuggente che le rende estranee alla persona; hanno quindi una loro consistenza e obiettività e possono «visitare» il sognatore comunicandogli messaggi di varia natura<sup>1</sup>. Tramite il sogno era possibile entrare in contatto con entità sovrumane e ricevere messaggi che potevano orientare le scelte del momento. Ma questi messaggi non erano sempre affidabili; il fatto che fossero agevolmente interpretabili sulla base di una simbologia elementare non offriva garanzie sulla loro attendibilità. Il sogno mandato da Zeus ad Agamennone nel secondo canto dell'*Iliade* illustra molto bene questo punto (Hom. *Il.* 2. 5-71). Le riflessioni di Penelope nell'*Odissea* sulla credibilità della visione onirica, che qui trova espressione nella provenienza incerta dei sogni (dalle porte di corno o da quelle d'avorio), illustrano efficacemente i dubbi che questi messaggi potevano generare (19. 560-567). Non desta quindi meraviglia se, anche in una prospettiva diversa da quella eraclitea, lo statuto del sogno si riveli piuttosto debole. Non esamineremo qui i luoghi già più volte illustrati sulla rappresentazione del sogno nella poesia epica<sup>2</sup>. Ci limiteremo a richiamare alcuni dati essenziali, che ci saranno utili per il tema che intendiamo trattare oggi. Nell'*Odissea* i sogni sono collocati all'estremità del mondo abitato. Quando Hermes conduce all'Ade le anime dei pretendenti, giunge dapprima alle correnti d'Oceano, alla pietra di Leucade e alle porte del Sole; qui si trova anche la «terra dei sogni» (Hom. *Od.* 23. 12: δῆμον ὀνειρώων). Così anche nell'*Eneide* i *Somnia vana* si trovano all'ingresso dell'Ade (6. 283 s.), mentre nelle *Metamorfosi* di Ovidio sono collocati nella terra dei Cimmeri, popolazione che abitava ai confini dell'ecumene, dove non batteva mai il sole (11. 592-615). Nella *Teogonia* esiodea (vv. 211-225) i sogni sono figli di Notte, che essa generò insieme con altri esseri primordiali quali Moros (Destino), Ker (Forza che distrugge), Thanatos (Morte), Hypnos (Sonno), poi ancora Momos (Biasimo) e Oizys (Sventura), le Esperidi, Nemesis, Apate (Inganno), Philotes (Forza

<sup>1</sup> Hom. *Od.* 4. 838 s.; 6. 20. L'anima di Patroclo, che si presenta in sogno ad Achille, si allontana sotto la terra stridendo, «simile a fumo» (ἤϊτε καπνός): 23. 100 s. Anche l'anima di Anticlea sfugge all'abbraccio del figlio «simile a un'ombra o a un sogno»: *Od.* 11. 207 s.; HUNDT 1934, pp. 13-17, *passim*; KENNER 1939, p. 449 s.

<sup>2</sup> Sul sogno omerico si veda la puntuale analisi di HUNDT 1934; DODDS 1973, pp. 122-127 [1951, pp. 104-106]; inoltre, con orientamenti diversi, KESSELS 1978; LÉVY 1982; AUGER 1988; COLANTONE 2012; COUSIN 2015. Per una presentazione generale vd. GUIDORIZZI 2013.

d'amore), Geras (Vecchiaia), Eris (Discordia). L'elenco è ampio e abbastanza eterogeneo. In molti casi si tratta di personificazioni che presentano tratti inquietanti. Può stupire di incontrare in questa compagnia Philotes (Forza d'amore), tanto più che nella *Teogonia* la φιλότης appartiene alla sfera di Afrodite (v. 206). Non convince l'idea che tale collocazione rispecchi il rapporto complesso con la donna che, nella poesia esiodea, sarebbe caratterizzato da un «inestricabile groviglio di bene e di male», ovvero che sia dovuta alla misoginia di Esiodo, che ne fa menzione subito dopo Apate (Inganno)<sup>3</sup>. In fondo la forza d'amore ha una valenza positiva e coinvolge ugualmente uomini e donne. Valorizzerei piuttosto il fatto che Notte e la sua discendenza non sono evocate soltanto in termini negativi, come talvolta si è ritenuto<sup>4</sup>. Quale «dispensatrice del sonno» (ὑπνοδότειρα) Notte svolge un'azione benefica; lo stesso può dirsi di Sonno (Hypnos), le cui qualità sono apprezzate in un passo successivo della *Teogonia* (v. 762 s.), e degli stessi Sogni (ὄνειροι), per non dire delle Esperidi, la cui discendenza da Notte è motivata unicamente dal fatto che hanno sede ai confini del mondo (*Th.* 274 s., 518). Non sono quindi i tratti inquietanti a caratterizzare questa discendenza; il quadro di riferimento è più ampio e in fondo il rapporto con Notte può assumere significati diversi<sup>5</sup>. Il dato rilevante sembra essere un altro: questa stirpe si colloca all'inizio dei tempi. Non è ancora parte dell'ordine del mondo, che è ancora tutto da costruire; è quindi estranea agli ordinamenti che si imporranno gradualmente nelle generazioni successive. Inoltre molte di queste figure sono espressione di una funzione specifica; non presentano cioè quella complessità propria delle divinità maggiori, che operano con modalità affini in ambiti diversi. Poste all'origine del mondo ed estranee a un cosmo ordinato che regoli attribuzioni e modalità di intervento, non sono raggiungibili da agenti esterni, che siano umani o divini. Non resta che prendere atto della loro esistenza, che rimarrà immutata nel tempo: la morte, il sonno, la vecchiaia, la forza d'amore, il biasimo, l'inganno, la discordia rimarranno sempre nel mondo senza che sia possibile circoscriverne l'impatto né da parte della divinità né da parte dell'uomo.

I sogni sono parte integrante di questa compagnia. Un noto saggio di Brelich ne valorizzava la posizione marginale, che nel mito trova espressione sul piano spaziale e temporale<sup>6</sup>; egli giunse a sostenere che il sogno costituisse un anticosmo che circonda il mondo, un'antirealtà fuori del tempo e dello spazio reali; per una cultura come quella greca tale collocazione implicava un giudizio

<sup>3</sup> Hes. *Th.* 224. Per queste due interpretazioni vd. rispettivamente ARRIGHETTI 1993, p. 112; RICCIARDELLI 2018, p. 130. Sulla φιλότης nell'epica arcaica vd. PIRONTI 2007, pp. 38-41; sulla stirpe di Notte, di cui sono valorizzati gli aspetti inquietanti in quanto forze notturne, vd. pp. 76-80.

<sup>4</sup> Su questo punto vd. ad esempio RAMNOUX 1959, p. 65; FRÄNKEL 1976, p. 113 s.; cfr. PIRONTI 2007, p. 77.

<sup>5</sup> Vd. WEST M.L. 1966, p. 35 s.; da ultimo RICCIARDELLI 2018, p. 128 s.

<sup>6</sup> BRELICH 1967, pp. 282-289.

decisamente negativo<sup>7</sup>. Quest'ultimo punto merita un approfondimento. Il riconoscimento della lontananza e in fondo dell'estraneità del mondo onirico all'esperienza della veglia, nella quale si svolge la normale attività del soggetto, coglie un dato fondamentale. Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare analizzando il passo della *Teogonia*, i sogni non sono totalmente estranei al mondo umano, si collocano piuttosto ai suoi confini. Il soggetto può entrare in relazione con essi e comunicare attraverso l'azione mediatrice del sonno. Quando riceve la visita di Athena Penelope dorme tranquillamente «dentro le porte del sogno», ἐν ὄνειρέϊσι πύλῃσιν (Hom. *Od.* 4. 809). L'espressione, pure variamente intesa, richiama il sogno di Penelope nel canto XIX, dove si fa menzione delle porte di corno e d'avorio in rapporto ai sogni destinati a realizzarsi e a quelli vani (vv. 560-567). Le porte del sogno segnano un limite tra due mondi al tempo stesso distinti e contigui, ma non è necessario pensare che sia l'anima del dormiente a spostarsi verso una regione remota; una tale credenza non è attestata in Omero, dove è invece il sogno che si reca in visita al dormiente<sup>8</sup>. Più semplicemente Penelope dorme ed entra in contatto con il mondo dei sogni, che ne condizionano il pensiero e fanno sorgere dubbi sulla loro attendibilità; è questa incertezza a prendere forma nell'immagine delle porte dei sogni di cui si ignora la provenienza. Questo mondo lontano e appartato, la cui separatezza è ribadita dalla presenza di porte, è posto ai confini del mondo umano, ma in fondo è in costante rapporto con esso. Quando i defunti si presentano in sogno vengono in qualche modo a farne parte, per breve tempo e avvalendosi della condizione particolare in cui versa il destinatario. Un'alternativa netta è rappresentata dal mondo dell'aldilà, dall'Ade, che non prevede, almeno nella normalità, alcun rapporto con il mondo dei viventi. Questa collocazione «periferica» consente di integrare il sogno nell'esperienza umana, proprio come accade alle altre figure divine che abbiamo ricordato pocanzi; e sarà proprio in ragione della sua posizione liminale, come vedremo, che il sogno può svolgere un'importante funzione di mediazione. Dovremo quindi cercare di assegnargli la posizione che occupa in rapporto al mondo dei viventi, il nostro, dal quale risulta inseparabile. Se guardiamo alla funzione più rilevante che gli è attribuita – la divinazione – dovremo riconoscere che rappresenta la forma più antica di conoscenza, che nel mondo greco riguardava il passato remoto non meno che il futuro. Nel *Prometeo* attribuito a Eschilo il protagonista mena vanto di essere stato il primo interprete attendibile dei

---

<sup>7</sup> BRELICH 1967, p. 288.

<sup>8</sup> Vd. HUNDT 1934, p. 66 s. e n. 80; BRILLANTE 1991, p. 19, 31 s. WEST S. 2000, p. 400 s. ipotizza un trasferimento dell'anima di Penelope nella lontana regione dei sogni; così anche PIETTRE 1997, p. 115; ma questa idea non è presente in Omero, come in fondo riconosce la stessa WEST S. 2000, p. 400 s.. Ricorre invece, con intenzionale variazione, nella *Storia vera* di Luciano. Non vi è motivo di ritenere che il passo dell'*Odissea* segnali un'evoluzione rispetto al modello ilaidico: vd. in tal senso AUGER 1988, p. 95 s. e 99, che pensa a un sogno inteso come entità oggettiva che giunge dall'esterno e al tempo stesso come condizione soggettiva del dormiente.

sogni, in quanto capace di distinguere quanto, nel messaggio onirico, si sarebbe realizzato (v. 485 s.). Qui Prometeo rivendica l'invenzione di una τέχνη che sarebbe stata di grande utilità agli uomini, ma è significativo che tale invenzione sia fatta risalire a un'età che non aveva ancora sperimentato l'affermarsi definitivo dell'ordine di Zeus. Ancora una volta si è ricondotti a un'età che precede l'instaurarsi di un mondo ordinato. In un passo dei *Moralia* di Plutarco il sogno è definito *tout court* come la forma di oracolo più antica (159a: τὸ πρεσβύτατον ἡμῖν μαντεῖον).

Un passo di notevole interesse dell'*Ifigenia Taurica* di Euripide permette di illustrare bene la posizione che il sogno assume nel mondo «ordinato» degli uomini. Il motivo della contesa è qui rappresentato dalla conoscenza ottenuta attraverso la divinazione. Nel terzo stasimo della tragedia è narrato un episodio che vide l'affermarsi definitivo dell'oracolo delfico contro le pretese avanzate dalla divinazione attraverso il sogno<sup>9</sup>. Dopo che Apollo ebbe scacciato Themis dalla sede dell'oracolo, Chthon (Terra) generò di sua iniziativa le visioni notturne (v. 1261 s.: νύχια ... φάσματ' ὀνειρώων), che agli uomini, distesi «su oscuri giacigli» (v. 1266: κατὰ δνοφερὰς χαμεύνας), rivelavano gli eventi passati e futuri. Chiaro è il riferimento ai sogni incubatori che richiedevano un contatto diretto con la terra. In tal modo Gaia sottraeva ad Apollo l'onore degli oracoli, e con essi le capacità profetiche, per affidarle ai sogni da lei stessa generati; si riappropriava così di un'antica attribuzione, da lei ceduta alla figlia Themis, che ne era stata privata dall'atto violento di Apollo. Si torna in tal modo a una condizione anteriore, nella quale la terra era la sola depositaria di una conoscenza che era sua diretta emanazione. Ma Apollo non accetta la nuova situazione, si rivolge quindi a Zeus perché storni dall'oracolo l'ira della dea. Il risentimento di Gaia aveva infatti privato l'oracolo di quella credibilità che metteva in crisi la stessa istituzione. È opportuno focalizzare il contrasto che oppone l'antica divinità, tradizionale depositaria della divinazione onirica, al «giovane» Apollo: motivo del contendere non è la divinazione onirica in quanto tale, ma la sua credibilità<sup>10</sup>. Accogliendo la richiesta di Apollo Zeus ripristina gli «onori» (τιμαί) di cui il dio era stato privato non imponendo la cessazione dei sogni, ma privandoli di quella credibilità che essi avevano riacquisito dopo l'intervento di Gaia: (ὑπὸ δ' ἀλαθοσύναν νυκτωπὸν ἐξεῖλεν βροτῶν); in

<sup>9</sup> Eur. *IT* 1259-1282. Nell'*Ecuba* la protagonista si rivolge a Notte e a Terra (Χθών), invocata quest'ultima come «madre dei sogni dalle nere ali» (v. 70 s.: ὦ πότνια Χθών, / μελανοπτερύγων μάτερ ὀνειρώων). Dodds riteneva che l'oracolo di Apollo a Delfi avesse preso il posto di una forma di divinazione più antica, di tipo onirico, che traeva origine dalla terra (1973 p. 96, n. 1; 135, n. 2 [1951, p. 91, n. 66; 110, 126, n. 49]). Cfr. BRILLANTE 1991, p. 40 s.; WACHT 1998, col. 181. RENBERG 2016, p. 101 non crede all'esistenza di un oracolo della terra a Delfi e ipotizza che qui Euripide innovi; ma questo è improbabile, perché un conflitto anche più violento di quello evocato dal coro euripideo era presente nella poesia di Pindaro (vd. *infra*, n. 11). Euripide offre una propria versione elaborando una tradizione presistente, che ha una sua rilevanza nella storia del santuario, anche se ciò non implica la presenza a Delfi, in un'età più antica, di un oracolo della terra: vd. SOURVINOU-INWOOD 1987 (per la versione euripidea pp. 228-233).

<sup>10</sup> Vd. in tal senso già PLATNAUER 1932, p. 167; PARKER 2016, p. 315.

tal modo Apollo si riappropriava degli «onori» (καὶ τιμὰς πάλιν θῆκε Λοξίαι), e al tempo stesso si consolidava la fiducia che gli uomini riponevano nei responsi oracolari (vv. 1279-1282). Il successo definitivo di Apollo attribuisce all'oracolo l'accesso a una conoscenza di origine divina che veniva sottratta in maniera definitiva ai sogni che ne erano gli antichi depositari. Il medesimo evento è richiamato nei versi iniziali delle *Eumenidi* di Eschilo (vv. 1-8), ma qui non si fa menzione del conflitto, che viene esplicitamente negato (v. 5); Apollo succede alle antiche divinità del luogo, dalle quali eredita pacificamente il possesso del santuario. Ma probabilmente non era questa la versione più antica. Lo scolio al passo eschileo ricorda la versione di Pindaro, secondo la quale Apollo prese possesso del santuario con la forza, piegando la resistenza di Gaia, che cercò (invano) di gettarlo nel Tartaro<sup>11</sup>.

Questo episodio rivela una forte tensione tra due forme di divinazione che si succedono nel tempo: quella oracolare, che si esercita sotto il controllo diretto delle divinità olimpiche (Apollo è il legittimo rappresentante di Zeus), e quella più antica, di tipo incubatorio, che, rifiutando ogni forma di mediazione, attinge direttamente alla fonte prima della conoscenza dispensata da Gaia. Opponendosi ad Apollo essa rivendica una sua autonomia di fronte a quel mondo nuovo che si andava costituendo con la sovranità di Zeus. Con il successo di Apollo i sogni non avranno più quell'autorità di cui avevano goduto in passato. Quale diretta emanazione di una divinità primordiale produrrebbero un effetto eversivo e metterebbero in crisi i nuovi rapporti istituiti tra l'uomo e la divinità, ormai affidati alla mediazione di apposite istituzioni religiose. Perché il sogno potesse acquisire un'autorità e un ruolo sociale era necessario che partecipasse in qualche forma del nuovo ordine, che la pratica onirica fosse esercitata all'interno di istituzioni pubblicamente riconosciute che si facessero garanti della sua credibilità. È quanto accadeva nei santuari di Asclepio nei quali si praticava l'incubazione. La fiducia riposta nell'esperienza vissuta in sogno era garantita dalla stessa istituzione e dall'osservanza di un rituale che andava rigorosamente osservato<sup>12</sup>. Il sogno veniva a far parte di un contesto religioso autorevole e di un ordine che gli consentiva di svolgere una funzione specifica. Questa pratica era molto diffusa e non riguardava solo i santuari di Asclepio, che si affermarono in varie città della Grecia a partire dal secolo VI a. C., ma anche altre figure, divine ed eroiche, in vari centri religiosi già nella Grecia arcaica<sup>13</sup>. A titolo d'esempio

<sup>11</sup> Pind. *fr.* 55 M. (= *schol.* Aesch. *Eum.* 5b Smith); RAMNOUX 1959, p. 19; SOURVINOU-INWOOD 1987, p. 231; SOMMERSTEIN 1989, p. 80.

<sup>12</sup> Vd. GRAF 1990, pp. 186-193; AHEARNE-KROLL 2013.

<sup>13</sup> Per i santuari di Asclepio nei quali si praticava l'incubazione vd. principalmente HERZOG 1931; EDELSTEIN 1945, test. 414-442; DODDS 1973, pp. 133-146 [1951, pp. 109-117]; SEMERIA 1986; GIRONE 1998.; GUIDORIZZI 2013, pp. 163-184; Al tema dell'incubazione nel mondo greco e romano è dedicato l'ampio studio di RENBERG 2016 (per i santuari di Ascepio

possiamo ricordare l'antico santuario di Thalamai in Laconia, consacrato a Pasiphae, dove si praticava l'incubazione; qui si recava un alto magistrato della città di Sparta, l'eforo, quando si trattava di prendere decisioni nell'interesse della comunità<sup>14</sup>. Di Epimenide si narrava che fosse caduto in un sonno profondo, durato molti anni e che in sogno avesse ricevuto rivelazioni importanti avendo incontrato Dike (Giustizia) e Aletheia (Verità); anche in questo caso l'incontro avviene in un luogo sacro: il santuario di Zeus sul monte Dikte a Creta<sup>15</sup>.

Al di fuori di quest'ambito istituzionale il sogno non è in grado di assicurare il destinatario sulla credibilità dell'esperienza vissuta. Il sogno epico illustra abbastanza bene questo punto. Anche se interpretato correttamente (e i sogni omerici non sollevano gravi problemi di interpretazione), il messaggio può risultare inaffidabile. Si impone, in questi casi, un'esigenza di verifica, che permetta di fare buon uso dell'esperienza vissuta. Un esempio significativo è offerto, nel secondo canto dell'*Iliade*, dal sogno di Agamennone. Il sovrano deve prendere una decisione importante dopo che Achille ha deciso di astenersi dal combattimento (vv. 5-82). I dubbi sull'affidabilità del messaggio ricevuto in sogno sono fugati da Nestore con un'argomentazione puntuale: «se un altro degli Achei ci raccontasse un sogno diremmo che è menzognero e tanto più ce ne terremmo lontani, ma lo vide colui che si vanta di essere il migliore degli Achei; orsù, armiamo i figli degli Achei» (vv. 80-83). Qui è l'autorità del sognatore a farsi garante della credibilità del messaggio. Non si potrebbe esprimere meglio quell'atteggiamento di cautela e insieme di diffidenza verso il messaggio onirico, per quanto chiaro possa essere<sup>16</sup>. Nell'*Olimpica* XIII di Pindaro assistiamo a un'altra modalità di attestare l'affidabilità di quanto comunicato. A Bellerofonte che si accingeva a domare Pegaso Athena si presenta in sogno e fa dono del morso dal frontale d'oro che avrebbe consentito all'eroe di condurre a termine l'impresa. Il sogno si dimostra veritiero per il fatto che l'eroe, su consiglio

---

vd. pp. 115-213); inoltre PETRIDOU 2015, pp. 171-193. Sul genere incubatorio si veda la presentazione di DORATI - GUIDORIZZI 1996.

<sup>14</sup> Vd. Paus. 3. 26. 1; Plut. *Agis* 9; *Cleom.* 7; Cic. *Div.* 1. 43. 96; Tert. *Anim* 46, 11; WIDE 1893, pp. 246-250; ROHDE 1970, p. 193, n. 1 [1898, p. 188, n. 5]. Il sito è stato identificato presso il villaggio moderno di Koutiphari. Un'iscrizione, risalente al IV-III secolo a.C. (*IG* V 1. 1317), menziona Pasiphae, la divinità qui venerata, e la sua richiesta di una statua in onore di Nikosthenidas, che era un avo del dedicante: vd. LO MONACO 2009, pp. 710-712; RENBERG 2016, pp. 316-318.

<sup>15</sup> 3 B 1 Diels - Kranz (= Max. Tyr. 10. 1; 38. 3).

<sup>16</sup> Tracce di una funzione più antica del sogno è forse da scorgere nel termine omerico *ὄνειροπόλος*, che probabilmente designa un sognatore professionale. Questa era forse l'interpretazione di Aristarco: *ὄτι ὄνειροπόλος ὁ διὰ τῶν ἰδίων ὄνειρων μαντευόμενος, οὐχ ὁ ὄνειροκρίτης* (*schol. Il.* 5. 149, II, p. 126 Erbse). La prima menzione ricorre all'inizio dell'*Iliade*, quando è necessario far luce sulle cause che hanno provocato la crisi nel campo acheo (1. 63). La sua autorità pare messa in dubbio nella seconda ricorrenza (V 148-151). Quando Diomede abbatte due guerrieri troiani - Abas e Polyidos - si aggiunge che erano figli di Eurydamas, l'*ὄνειροπόλος* che non seppe interpretare correttamente i sogni: vd. Hey 1908, p. 11; HUNDT 1934, p. 102 s.; DODDS 1973, p. 126 s. [1951, p. 106]; KESSELS 1978, pp. 125-135; BRILLANTE 2009b, p. 697 s. Per un confronto con il sogno hittita vd. da ultimo MOUTON 2007, p. 30 s. e n. 5.

dell'indovino Polyidos, aveva dormito sull'altare della dea; questa, a sua volta, aveva lasciato un segno tangibile della sua presenza con un dono che intendeva assicurare il destinatario sull'affidabilità della visione<sup>17</sup>. Potremmo richiamare altri esempi, come il sogno di Serse narrato nelle *Storie* di Erodoto e il dibattito che ne seguì (7. 12-18); anche in questo caso il sogno interviene in un momento delicato, quando il sovrano deve prendere una decisione definitiva sulla spedizione contro la Grecia. Ma può bastare quanto detto fin qui.

Un altro criterio che contribuiva a rendere credibile il messaggio ricevuto in sogno riguarda le modalità della manifestazione: il sogno era tanto più credibile se impressionava il dormiente con la sua *ἐνάργεια*, un termine che solo imperfettamente rendiamo con «chiarezza». Il sogno «veritiero» lasciava una traccia più profonda sul dormiente. Nel canto IV dell'*Odissea* il sogno che riassicura Penelope sulla sorte di Telemaco (ma non su quella di Odisseo) provoca una forte impressione nell'animo della donna, che si sveglia bruscamente (v. 839: ἐξ ὕπνου ἀνόρουσεν), «perché un chiaro sogno era balzato su di lei nell'oscurità della notte» (v. 841: ὡς οἱ ἐναργὲς ὄνειρον ἐπέσσυτο νυκτὸς ἀμολγῶ). Così pure Atossa, nei *Persiani* di Eschilo, accingendosi a narrare il sogno che annunciava la sconfitta dei Persiani, ne valorizza la «nitidezza» e l'effetto provocato che lo rendevano diverso da tutti i precedenti: ἀλλ' οὔτι πω τοιόνδ' ἐναργὲς εἰδόμην / ὡς τῆς πάροιθεν εὐφρόνης (vv. 179-180)<sup>18</sup>. Per una volta l'attenzione si sposta sulla persona del dormiente, che ha una reazione forte, diversa da quella indotta normalmente dalla visione onirica, fino a causarne il risveglio; e questo rende l'esperienza vissuta al tempo stesso più intensa e più attendibile. Questo aspetto risalta con particolare evidenza nei sogni riferiti da Elio Aristide. La divinità appare non soltanto con i suoi attributi tradizionali, ma con un vigore e una nitidezza tali da lasciare un segno potente della sua presenza: «e poco dopo mi appare Atena, con l'egida in mano, in tutto simile, per bellezza, grandezza e sembiante, alla statua di Fidia che si trova ad Atene. La sua egida emanava un profumo soavissimo, e sembrava fatta di cera, ed era anch'essa di meravigliosa bellezza e

<sup>17</sup> Pind. *Ol.* 13. 63-82; vd. anche Paus. 10. 38. 13; EDELSTEIN 1945, test. 444 (lettera di Asclepio recapitata in sogno); Dodds richiamava l'«apporto» della metapsichica (1973, p. 125 [1951, p. 106]); LIESHOUT 1980, pp. 21-23; BRILLANTE 1991, p. 95; HARRIS 2013, p. 44 [2009, p. 43 s.]; da ultimo DORATI 2013, il quale ritiene che la manifestazione della dea in sogno presenti elementi di ambiguità e individua una «situazione intermedia», con la conseguenza che non sarebbe del tutto chiaro se gli eventi abbiano avuto luogo nel sonno o nella veglia (p. 34 s.; 45 s., *passim*). Osserverei che questo tipo di sogno ribadisce con forza il suo rapporto con la realtà della veglia (e di conseguenza la sua autorevolezza), ma va interpretato come un sogno vero e proprio, di tipo incubatorio. La consegna di un oggetto rientra in una tipologia diffusa, come nota lo stesso Dorati, e destinata a una lunga fortuna, come mostra il suo ricorrere nell'incubazione cristiana. Su quest'ultima si veda, ad esempio, WACHT 1998, col. 230-263; LÓPEZ SALVÁ 1976; DORATI 2001; RENBERG 2016, pp. 745-807 (con altri rinvii).

<sup>18</sup> Anche Ipparco, secondo la narrazione di Erodoto (5. 55 s.) aveva avuto in sogno una visione molto chiara (ὄψιν ... ἐναργεστάτην) che annunciava la sua fine imminente; vd. DODDS 1973, p. 133 [1951, p. 109 s.]; KESSELS 1978, p. 88; LIESHOUT 1980, p. 18 s.

grandezza»<sup>19</sup>. E in un'altra orazione: «mi apparve anche Ermes, con l'elmo di cuoio in testa, meraviglioso nella sua bellezza e maestoso nel portamento; e mentre lo celebravo con un canto, rallegrandomi della facilità e della proprietà con cui mi esprimevo, mi svegliai»<sup>20</sup>. Siamo molto lontani dalla pallida e sfuggente visione luciana dell'isola dei sogni.

Il sogno rappresenta quindi un messaggio di attendibilità dubbia. Se da un lato non è possibile tracciare un confine netto tra sogni «veri» e sogni «falsi», dall'altro è inevitabile ammettere che, isolato da un contesto istituzionale, il sogno riveli uno statuto decisamente debole. Date queste premesse, non è casuale, come osservava Brelich, che la Grecia non conosca istituzioni importanti che mettessero a frutto le possibilità offerte dal sogno<sup>21</sup>. Ugualmente nel mito la sua rilevanza appare modesta. Anche quando è personificato, come nella *Teogonia* esiodea o nel secondo canto dell'*Iliade*, il suo raggio di azione è limitato<sup>22</sup>. Oneiros non sovrintende alla sfera onirica, ma è un sogno esso stesso, anche se il sogno inviato ad Agamennone assume un rilievo maggiore perché non è una formazione momentanea. La funzione di messaggero lo avvicina a Iris, che esegue fedelmente la missione affidatale, e allo stesso Hermes, che assume spesso il ruolo di messaggero di Zeus<sup>23</sup>. Negli *Asklēpiéia*, Hypnos e Oneiros, intesi quali figure divine, non sembrano avere un ruolo rilevante: non figurano accanto ad Asclepio, che è più spesso accompagnato da Hygieia, sua figlia e assistente. Renberg ha osservato come non vi siano dati che attestino un ruolo, attivo o passivo, di Hypnos nei rituali; e lo stesso vale per Oneiros, che non riceveva offerte o preghiere nell'ambito dei rituali di incubazione, né era la divinità cui si attribuiva l'invio di sogni<sup>24</sup>. La mediazione esercitata dalla condizione di sonno e il messaggio onirico rappresentano piuttosto il mezzo a disposizione della divinità perché sia possibile una sua partecipazione diretta e con essa l'accoglimento delle richieste del soggetto. Questa marginalità del sogno in un contesto dove pure svolge un ruolo determinante trova conferma nelle rappresentazioni figurate, che sono decisamente rare. Pausania descrive una statua di Oneiros accanto a quella di Hypnos che addormenta un leone in un santuario di Asclepio presso Sicione<sup>25</sup>. Nelle *Imagines* di Filostrato si fa menzione di una pittura di Oneiros che

<sup>19</sup> Aristid. *Or.* 48. 41 Keil (trad. di Nicosia 1984, p. 93).

<sup>20</sup> Aristid. *Or.* 50. 40 s. Keil (trad. di Nicosia 1984, p. 135).

<sup>21</sup> BRELICH 1967, p. 288.

<sup>22</sup> Forse a una personificazione si può pensare per i sogni della seconda *Nekyia*, posti ai confini del mondo: *Od.* 24. 12: così nel testo curato da WEST S. 2000, p. 106, 263 s. Un'ode di Saffo si apriva con un appello rivolto al sogno, forse personificato (*fr.* 63 Voigt); vd. anche [Orph.] *H.* 86; PIETTRE 1997, p. 122 s., n. 32. Per le rappresentazioni figurate, piuttosto rare, vd. *infra* nel testo.

<sup>23</sup> Vd. AREND 1933, pp. 61-63; HUNDT 1934, p. 44 s.; KESSELS 1978, pp. 134-147; MORRIS 1983.

<sup>24</sup> RENBERG 2017, pp. 677-688.

<sup>25</sup> Paus. 2. 10. 2 (probabilmente di età ellenistica): vd. KENNER 1939, col. 452; SIMON 1994, p. 54, n. 1. Resta dubbio se nel santuario si praticasse l'incubazione: vd. MUSTI - TORELLI 1986, p. 250 s.; RENBERG 2017, p. 687 s.

si trovava presso il santuario di Amphiaraos a Oropo in Attica. Erano rappresentate Aletheia e la porta dei sogni. Oneiros aveva un atteggiamento rilassato, indossava una veste bianca sopra una nera (interpretate come il giorno e la notte); con le mani reggeva un corno, perché inviava i sogni attraverso la porta della verità (chiaro il riferimento al sogno di Penelope nell'*Odissea*)<sup>26</sup>. La sola rappresentazione giunta fino a noi è offerta da una coppa «a occhioni» («Augenschale»), risalente al 540-535, secondo l'interpretazione di Erika Simon. Qui due giovani alati intenti al gioco davanti a una scacchiera reggono un caduceo con la mano sinistra. Sogni alati sono noti anche da fonti letterarie e non vi è motivo di dubitare di questa interpretazione<sup>27</sup>. Resta in ogni caso significativa la rarità della rappresentazione oltre alla mancanza di attributi specifici. Unico dato rilevante è la presenza del caduceo, comune a Hermes, che richiama la funzione del sogno quale messaggero divino.

La marginalità del sogno rispetto ad altre divinità trova espressione nel fatto che nella poesia epica sono presentati in gruppo (δημον ὄνειρων nell'*Odissea*, φῦλον Ὀνειρών nella *Teogonia* esiodea) senza attributi specifici che li distinguano, e nel fatto che le divinità maggiori possono comunicare, attraverso il sogno, assumendo identità diverse. Se da un lato l'esperienza onirica consente l'ingresso in un mondo nuovo, alternativo alla veglia, come voleva Brelich, dall'altro rappresenta un terreno neutro, nel quale il soggetto assiste (e prende parte) a eventi eterogenei e inconsueti, che prevedono diverse modalità di intervento (messaggio verbale, immagine) a opera di personaggi reali o fittizi – divinità, defunti, persone viventi che hanno avuto rapporti con il sognatore – che possono provocare forti reazioni emotive. In tal senso il sogno rappresenta un ambito propizio alla comunicazione di messaggi che non gli appartengono in proprio. Attraverso l'immagine onirica si manifesta un'entità diversa, un «mittente» non sempre credibile anche quando esibisce un'identità precisa, capace di comunicare al dormiente messaggi di varia natura. La dubbia attendibilità, la materia aerea di cui è composto, l'assenza di miti e di culti per una figura che pure conosce in misura limitata la personificazione, gli conferiscono un'identità debole. Al tempo stesso conserva una sua obiettività: in quanto immagine capace di comunicare con il

<sup>26</sup> Philostr. *Im.* 1. 27; KENNER 1939, col. 452; SIMON 1994, p. 54, n. 3. RENBERG 2017, p. 679 ha osservato opportunamente che la rappresentazione ribadisce l'importanza del sogno nel santuario, non che Oneiros ricevesse offerte o dediche; il suo nome non figura tra quelli iscritti sull'altare maggiore menzionati da Pausania (1. 34. 3).

<sup>27</sup> SIMON 1994, p. 54, n. 4. Si può aggiungere una dedica ad Asclepio dal santuario di Lebena a Creta, che menziona l'offerta di due statue rappresentanti il sogno (δοιοῦς ... Ὀνειρούς) per l'ottenuta guarigione della vista (GIRONE 1998, III 15). Non vi è motivo di dubitare che le immagini rappresentassero proprio dei sogni; un riferimento ad Asclepio, come propone dubitativamente RENBERG 2017, p. 681, si spiega meno bene, sia per il numero, sia per l'espressa menzione dell'oggetto rappresentato (anche se questo non presuppone la pratica di un culto, riservato invece al dedicatario, che riceve l'atteso titolo di σωτήρ).

dormiente non può essere ridotto a pura esperienza personale, come vorrebbe il giudizio di Eraclito. Questi limiti, che rischiano di comprometterne l'utilità, sono tuttavia compensati da un'attitudine che gli è propria: una marcata duttilità. Questa gli consente di raggiungere agevolmente qualsiasi meta: il sogno passa senza difficoltà attraverso il foro della porta e sosta ondeggiando sopra la testa del dormiente; non è parte costitutiva del cosmo, ma interviene di continuo nel mondo umano con modalità che gli sono proprie; è irraggiungibile, inafferrabile, come sperimenta Achille dopo aver comunicato in sogno con l'anima di Patroclo. Con la veglia si dissolve lasciando il destinatario in una situazione di totale incertezza, come accade a Penelope nell'*Odissea*, ovvero nel timore di notizie luttuose, come sperimenta Ecuba all'inizio della tragedia euripidea, o in preda a un grave turbamento, come accade a Clitennestra nelle *Coefore*. La stessa divinità può prendere le sue sembianze e comunicare con un soggetto che nella veglia non sarebbe avvicinabile, come fa Athena, che balza nel talamo di Nausicaa e sosta sulla testa della ragazza assumendo l'aspetto di una sua coetanea, simile a un soffio di vento<sup>28</sup>. Queste attitudini, che limitano la sfera d'azione del sogno, gli conferiscono al tempo stesso quella duttilità necessaria a farne un eccellente strumento per comunicare, soprattutto quando si tratta di entità normalmente irraggiungibili, come la divinità o l'anima di un defunto. L'elemento qualificante non è dato dalla qualità o dalla credibilità dell'annuncio: il sogno può comunicare qualsiasi tipo di messaggio. Questo lo distingue da altre figure che nella *Teogonia* sono generate da Notte: Thanatos, Hypnos, Eris presentano una fisionomia più marcata, ma la loro sfera d'azione è limitata e orientata su compiti specifici. Per questo aspetto è più simile a Thanatos, che nell'*Iliade* è fratello, e talvolta fratello gemello di Hypnos, divinità che presiede al compimento di una funzione ugualmente inseparabile dalla condizione umana<sup>29</sup>. Nella *Teogonia* esiodea Hypnos e Thanatos sono «divinità terribili» (v. 759: δειvoὶ θεοί) per la loro vicinanza alla sfera della morte, anche se diverse sono le rispettive attribuzioni (vv. 762-766). Nulla di tutto questo si addice a Oneiros, che non è il dio dei sogni, ma si limita a svolgere una funzione di supporto e di mediazione nel processo di comunicazione tra entità appartenenti a mondi diversi. È su questo versante che si osserva una convergenza significativa con la figura di Hermes. Dovremo considerare più da vicino questo punto.

Nei poemi omerici Hermes è il dio che concede o toglie il sonno<sup>30</sup>. Nell'inno che prende il suo nome è la «guida dei sogni» (*H. Hom. Merc.* 14: ἡγήτορ' ὄνειρων), il dio «che vigila nella notte, il

<sup>28</sup> Hom. *Od.* 6. 20-23. Così anche Athena, che compare in sogno a Penelope assumendo l'aspetto della sorella: vd. *Od.* 4. 802 s.; 4. 838 s.; vd. HUNDT 1934, p. 66 s.; KESSELS 1978, pp. 155-162.

<sup>29</sup> Hom. *Il.* 14. 231; 16. 672 (Ἵπνω καὶ Θανάτῳ διδυμάοισιν); Hes. *Th.* 756. Insieme trasportano in terra di Licia il corpo di Sarpedon caduto in battaglia (*Il.* 16. 454 s.; 671 s.). L'episodio fu ripreso nelle rappresentazioni vascolari. A Sparta la statua di Hypnos si trovava accanto a quella di Thanatios (Paus. 3. 18. 1).

<sup>30</sup> Hom. *Il.* 24. 445 s.; *Od.* 24. 3 s.

custode delle porte» (v. 15: νυκτὸς ὀπωπιτηῆρα, πυληδόκον); ma è anche εὐόνειρος, ὄνειροπομπός<sup>31</sup>. Dopo aver rubato i buoi di Apollo, si affretta a tornare nella grotta sul monte Cillene con modalità che sono proprie del sogno: «rannicchiatosi passò attraverso la serratura della sala simile a una brezza d'estate, come nebbia» (v. 146 s.). Anche Athena, quando si reca da Nausicaa, è simile a un soffio di vento, ma si tratta anche in questo caso di una visione onirica (Hom. *Od.* 6. 20). Nell'inno omerico il dio mostra una straordinaria capacità di assumere forme diverse che gli consentono di realizzare i propri piani. Appena balzato dal grembo materno non indugia nella culla che la madre gli ha preparato. Abbandona la grotta e, già adulto, si pone alla ricerca delle vacche di Apollo (vv. 20-23). L'invenzione della lira è l'esito di un incontro casuale: il dio scorge una tartaruga «dopo aver varcato la soglia della grotta» (v. 23: οὐδὸν ὑπερβαίνων ὑψηρέφρος ἄντροιο), e «inventa» sul momento l'uso che può farne<sup>32</sup>. All'alba è già di ritorno, riprende le sembianze di neonato e si infila nella culla sollevando le fasce come se nulla fosse accaduto. Qui è da scorgere un'altra attribuzione del dio: il rapido trascorrere da un'età all'altra e il conseguente immediato ricupero della condizione iniziale<sup>33</sup>.

Non è necessario soffermarsi oltre sui rapporti tra il dio e il mondo dei sogni. Vorrei piuttosto osservare che questo ruolo di Hermes si connette ad altre funzioni che ne definiscono attribuzioni e modalità di intervento. Hermes è in grado di intervenire efficacemente ogni volta che si frappone un limite (e talvolta un divieto) tra sfere normalmente distinte. In fondo anche l'appellativo di «guida dei sogni» può essere ricondotto a quest'ambito. I sogni – abbiamo detto – si collocano ai margini dell'ecumene ovvero appartengono a un mondo primordiale, fondamentalemente estraneo a quello degli uomini che operano nella veglia. Anch'essi devono attraversare delle porte per giungere al dormiente (sogno di Penelope). Questo passaggio è indispensabile, perché i sogni appartengono a un mondo lontano dal nostro; per visitare il dormiente devono superare un confine e sarà Hermes a guidarli in questo percorso. La sua opera di mediazione si manifesta anche nell'attitudine di «scegliere» i sogni da inviare, guidandoli finché giungano al dormiente; spetta cioè al dio la scelta di accogliere o meno la richiesta umana di inviare sogni che assicurino un sonno tranquillo. E questo spiega una certa ritualità che intendeva sollecitare un atteggiamento benevolo del dio. L'ultima libagione, prima di addormentarsi, era in onore di Hermes, come fanno i capi dei

<sup>31</sup> EITREM 1912, col. 788 s.; VERGADOS 2013, p. 234 s. (con i testi ivi citati).

<sup>32</sup> Sull'invenzione della lira, considerata in rapporto alle modalità di intervento proprie di Hermes vd. BRILLANTE 2009a, pp. 173-212 (con altri rinvii). Da ultimo VERGADOS 2013, pp. 240-283; SCHEID - SVENBRO 2014, pp. 93-124.

<sup>33</sup> Partendo dall'esame di alcune rappresentazioni dal santuario di Kato Symi (Creta), nelle quali Hermes è talvolta rappresentato come efebo (senza barba), talaltra come adulto (con barba), MARINATOS 2003, pp. 138-141, 147 ha sostenuto che tale duplicità, riscontrabile nel medesimo contesto, sia da attribuire alla funzione mediatrice che il dio svolge tra adolescenza e età adulta; così anche MACKIN ROBERTS 2020, p. 78.

Feaci alla corte di Alcinoos; una sua immagine era tenuta nella stanza dove si dormiva e i piedi del letto erano orientati verso la sua immagine perché fugasse i timori notturni<sup>34</sup>. Queste attitudini fanno di Hermes il vero dio dei sogni. Egli è anche il dio che accompagna le anime dei defunti nell'al di là (ψυχοπομπός), superando un limite più marcato, quello che separa il mondo dei vivi da quello dei morti; ma è anche in grado di percorrere il cammino inverso: quale ψυχαγωγός consente in via eccezionale che le anime dei defunti abbiano accesso al mondo dei viventi<sup>35</sup>. Quale messaggero degli dei permette poi la comunicazione tra il mondo divino e l'umano; è quindi anche il dio più vicino e amico degli uomini<sup>36</sup>. Epiteti quali ἡγήτωρ, ὄδιος, ἐνόδιος, πομπαῖος richiamano la sua attitudine a farsi guida in percorsi inconsueti, dove è possibile smarrirsi e non trovare la via del ritorno; altri come πωλαῖος, θυραῖος, στροφαῖος rivelano una disposizione a muoversi in ambiti distinti, dove la comunicazione è normalmente inibita<sup>37</sup>; ribadiscono cioè la capacità di stabilire relazioni tra sfere alternative, tra le quali non è possibile comunicare in condizioni di normalità. Chi dorme può, nella notte, comunicare con entità sovrumane e sperimentare come il sogno giunga fino a lui dopo aver attraversato la soglia che segna i confini del mondo. Lo stesso nome del dio è stato ricondotto a ἔρμα, il cumulo di pietra, inteso come forma elementare del segno di confine (ἐρμαῖος λόφος); chi si trovava a passare aggiungeva una pietra e contribuiva così alla formazione del cumulo<sup>38</sup>. Nella misura in cui sovrintende ai passaggi nelle forme più varie Hermes è anche il dio della comunicazione<sup>39</sup>. Svolge quindi una funzione che abbiamo riconosciuto come propria del sogno. Ma su questo punto è opportuno un chiarimento: il passaggio tra sfere distinte implica un superamento, non un'abolizione del limite<sup>40</sup>. Questo può essere occasionalmente superato, ma non vanificato: il mondo ordinato circostante non subisce alterazioni. In questo le modalità di intervento di Hermes si distinguono da quelle di Dioniso. In quanto Βάκχιος o Βάκχος il dio porta i

<sup>34</sup> Ultima libagione: Hom. *Od.* 7. 136-138; Strattis *fr.* 23 Kassel - Austin (= Ath. 11. 473c) . L'ultima bevuta portava il nome di Hermes: Ath. 1. 16b; Poll. 6. 100 Bethe; Hsch. ε 5952 Latte. Per l'orientamento dei piedi del letto: Apollod. 244 F 129 Jacoby = (*schol. Od.* 23. 198); HEY 1908, p. 38; EITREM 1912, p. 789; JAILLARD 2007, p. 211; BRILLANTE 2009a, p. 163.

<sup>35</sup> EITREM 1912, col. 790; HERTER 1976, p. 218 (con i luoghi citati).

<sup>36</sup> Hom. *Il.* 24. 334 s.; *Od.* 8. 335 (δῶτορ ἑάων); Ar. *Pax* 392-394.

<sup>37</sup> Vd. EITREM 1912, col. 790; HERTER 1976, p. 209; 219; 228 (con i luoghi citati); KAHN 1979, p. 202.

<sup>38</sup> Questa interpretazione, risalente a K. O. Müller, valorizza un tratto importante della divinità, ed è stata generalmente accolta con favore: dati in NILSSON 1967, p. 205; 503 s.; HERTER 1976, p. 197 s.; 206; 215; BURKERT 2011, p. 241; non trova tuttavia conferma nell'etimologia del nome: vd. HERTER 1976, p. 198 e n. 20; BEEKES 2009, p. 462. Il miceneo presenta *e - ma - a<sub>2</sub>*, 'Epmāhās, che può essere inteso come «figlio di mā» (= γαῖα): RUIJGH 1996, p. 457.

<sup>39</sup> KAHN 1974; ID. 1979; BETTINI 2000, pp. 6-16 (in rapporto alla parola e alla divinazione).

<sup>40</sup> Non è propriamente un generico disordine quello propiziato da Hermes, come ritiene KAHN 1978, p. 203, con riferimento all'episodio del furto dei buoi. Nell'inno omerico il dio inverte l'ordine delle orme lasciate dalle vacche, offrendo così un'indicazione errata all'osservatore: ἔχνη ἀποστρέψας ... / ἀντία ποιήσας ὄπλας, τὰς πρόσθεν ὀπισθεν (v. 76 s.). Così anche negli Ἰχνευταῖ di Sofocle: παλινστραφή ... τὰ βήματα / εἰς τοῦμπαλιν δέδορκεν (*fr.* 314, v. 117 s. Radt).

suoi seguaci a una condizione di eccitazione e di esaltazione mentale che li estranea dalla realtà circostante; solo un successivo (e complementare) intervento, che lo vede intervenire come Λύσιος («liberatore»), consentirà il ritorno a una condizione di normalità.<sup>41</sup>

Delle modalità di intervento di Hermes offre un buon esempio il noto episodio dell'*Iliade* che narra la missione di Priamo nel campo acheo per riscattare il corpo di Ettore<sup>42</sup>. Ricevuto il messaggio di Iride, che gli comunica la decisione di Zeus, il vecchio re incontra Hermes presso la tomba di Ilos (24. 349), un vecchio sovrano di Troia. La tomba, che si trovava nel mezzo della pianura troiana (11. 165 s.), segnava probabilmente il limite dell'area controllata dai due schieramenti. L'incontro, apparentemente casuale, avviene quando sta per calare l'oscurità. Il dio, che per l'occasione ha preso l'aspetto di un giovane principe (v. 347), dichiara di essere un mirmidone, scudiero di Achille (vv. 396-400). Dopo aver riassicurato Priamo sulle condizioni del corpo di Ettore, Hermes prende l'iniziativa e guida il carro fino al campo acheo. Giunto alla palizzata e al fossato che proteggevano le navi, versa il sonno sulle guardie che si apprestavano alla cena e tira i chiavistelli che assicuravano la chiusura in modo che Priamo e l'araldo possano entrare senza difficoltà (vv. 443-447). Più avanti solleva la pesante trave posta all'ingresso della corte dove era la tenda di Achille senza che nessuno se ne accorga (v. 457 s.); solo a questo punto, giunto a destinazione, dichiara la sua vera identità (vv. 457-461). Dopo l'intenso colloquio con Achille Priamo dorme nel vestibolo della tenda insieme con l'araldo (v. 673 s.). Ma mentre dappertutto è silenzio e uomini e dei dormono vinti dal sonno, Hermes, non dimentico dell'incarico affidatogli, si rivolge a Priamo per sollecitare il ritorno prima che gli Achei si accorgano della sua presenza (vv. 683-688). Le modalità di intervento del dio richiamano da vicino quelle del sogno, anche se non viene detto che Priamo vede la divinità in sogno. Come accade in molte scene oniriche in Omero, le parole che il dio rivolge al vecchio re sono quelle che normalmente introducono il sogno: «stette sopra la testa e gli disse queste parole» (v. 682: στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν). Di un risveglio di Priamo non si fa menzione; nei versi precedenti si afferma invece che Priamo e l'araldo stanno dormendo nel vestibolo della tenda (v. 673), condizione ribadita più avanti dalle parole che il dio rivolge al dormiente: «vecchio, certo non ti curi del pericolo, così tranquillo ancora dormi tra

<sup>41</sup> Sugli effetti provocati dalla presenza di Dioniso vd. DODDS 1973, pp. 319-334 [1951, pp. 270-282]. Per la doppia azione svolta dal dio quale Βάκχιος e Λύσιος vd. ad esempio PAUS. 2. 2. 7; 7. 5 s.; DETIENNE 1986, pp. 40-43; SANTAMARIA 2013, pp. 42-51.

<sup>42</sup> Per un'analisi dell'episodio, con particolare riferimento alle modalità di intervento di Hermes e alle diverse ipotesi interpretative del passo, rinvio a quanto detto nel saggio sulle scene oniriche: BRILLANTE 1990, pp. 40-46 (con altri rinvii). KAHN 1979, pp. 207-209 ha valorizzato il significato dei segni di confine nello spazio fra Troia e il campo acheo; più recentemente COLANTONE 2012, pp. 93-96; COUSIN 2015, p. 108. Nell'episodio iliadico si è riconosciuto il modello del sogno di Enea nel quarto libro dell'*Eneide*: vd. CASALI 2019, pp. 186-188.

uomini ostili, dopo che Achille ti ha risparmiato» (v. 683 s.). Questa è una modalità d'intervento propria del sogno, intesa a stabilire un contatto con il sognatore, prima che venga comunicato il messaggio vero e proprio, come se il sogno volesse scuotere il destinatario dalla condizione di torpore e isolamento che lo rende inadatto a recepire il messaggio. A questo punto Priamo si sveglia e sollecita l'araldo (v. 689)<sup>43</sup>. Hermes aggioga i cavalli e le mule e accompagna il vecchio nel viaggio di ritorno. Anche questo secondo percorso si svolge rapidamente, senza difficoltà. È la stessa divinità che si fa guida e nessuno si accorge di nulla (v. 691). È da notare che tutto il viaggio, di andata e ritorno, si svolge di notte. Ha inizio al calare del giorno, quando le sentinelle si accingono alla cena (v. 444), e si conclude all'alba, quando Cassandra dall'alto delle mura scorge il genitore ritto sul carro, accompagnato dall'araldo (vv. 699-701). Non è casuale che sia Hermes ad assicurare il successo di un'impresa apparentemente irrealizzabile. La decisione di Zeus di scegliere Hermes per questo delicato incarico è dettata dalle singolari attitudini del dio. In questo episodio notturno Hermes sembra muoversi ugualmente bene nella sfera onirica e in quella della veglia, che mai come in questo caso appaiono così vicine, quasi che l'una sia la naturale prosecuzione dell'altra. Il dio si presenta dapprima a Priamo nelle sembianze di un giovane, poi addormenta le sentinelle e accompagna il re fino alla tenda di Achille. Più tardi, nel preparare il viaggio di ritorno, si rivolge a Priamo in sogno, come abbiamo cercato di mostrare, ma al tempo stesso è presente nel mondo reale e prepara muli e cavalli per la prossima partenza. Quando si sveglia Priamo scorge Hermes accanto a sé come poco prima l'aveva visto in sogno. Il dio sembra muoversi liberamente tra una sfera e l'altra, varcando di continuo i limiti tra sfere contigue. Complice la divinità (e la notte) i confini tra sogno e realtà sono ridotti al minimo. Dal sogno di Priamo, invitato a lasciare rapidamente la tenda di Achille, si passa rapidamente all'azione concreta e al rapido ritorno a Troia, dove Cassandra attende il ritorno del padre. Tutto deve svolgersi nell'arco della notte. L'incombente luce dell'alba pone fine al viaggio di Priamo, ma anche al permanere di Hermes accanto al vecchio sovrano. Come un sogno il dio svanisce con l'approssimarsi delle prime luci del giorno.

Carlo Brillante

Università di Siena

carolus.venetiae@gmail.com

---

<sup>43</sup> Di Priamo non si dice espressamente che sta dormendo, ma questo si desume dalle modalità di intervento di Hermes; diversamente interpreta RICHARDSON 1993, p. 347, che non considera le modalità di intervento del dio; meglio intende HARRIS 2013, p. 39, n. 67 [2009, p. 38, n. 67].

## BIBLIOGRAFIA

- AHEARNE-KROLL 2013: S.P. Ahearne-Kroll, *The Afterlife of a Dream and the Ritual System of the Epidaurian Asklepieion*, «Archiv für Religionsgeschichte» 15 (2013), pp. 35-51.
- AREND 1933: W. Arend, *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933.
- ARRIGHETTI 1993: G. Arrighetti, *Notte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo (Th. 211-225)*, in R. Pretagostini (cur.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, vol. 1, Roma 1993, pp. 101-114.
- AUGER 1988: D. Auger, *Peuples et/ou pays des rêves*, in F. Jouan, B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques. Actes du V<sup>e</sup> Colloque du centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X (Chantilly, 18-20 septembre 1986)*, Paris 1988, pp. 91-107.
- BEEKES 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.
- BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.
- BRELICH 1967: A. Brelich, *Le rôle des rêves dans la conception religieuse du monde en Grèce*, in R. Caillois, G. E. von Grunebaum (éds.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967, pp. 282-289.
- BRILLANTE 1990: C. Brillante, *Scene oniriche nei poemi omerici*, «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 24 (1990), pp. 31-46.
- BRILLANTE 1991: C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991.
- BRILLANTE 2009a: C. Brillante, *Il cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa 2009.
- BRILLANTE 2009b: C. Brillante, *Ὀνειροπόλος in Omero*, «Medicina nei secoli» 21 (2009), pp. 693-719.
- BURKERT 2011: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 2011<sup>2</sup>.
- CASALI 2019: S. Casali, *Crossing the Borders. Vergil's Intertextual Mercury*, in J. F. Miller, J. Strauss Clay (eds), *Tracking Hermes. Pursuing Mercury*, Oxford 2019, pp. 173-190.
- COLANTONE 2012: R. Colantone, *Il sogno nella poesia greca. Dai poemi omerici al teatro*, Roma 2012.

- COUSIN 2015: C. Cousin, *Le songe et la mort dans les poèmes homériques*, in F. dell'Oro, O. Lagacherie (éd.), Πολυφόρβη Γαίη. *Mélanges de littérature et linguistique offerts à François Létoublon*, «Gaia» 18 (2015), pp. 103-115.
- DETIENNE 1986: M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986.
- DODDS 1973 [1951]: E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London 1951), trad. it. Firenze 1973.
- DORATI 2001: M. Dorati, *Funzioni e motivi nelle stele di Epidauro e nelle raccolte cristiane di miracoli incubatorî*, in D. Ambaglio (cur.), Συγγραφή. *Materiali e appunti per lo studio della letteratura antica*, Como 2001, pp. 91-118.
- DORATI 2013: M. Dorati, *Il sogno di Bellerofonte: incubazione e modelli ontologici*, in P. Angeli Bernardini (cur.), *Corinto: luogo di azione e luogo di racconto. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 23-25 settembre 2009)*, Pisa-Roma 2013, pp. 27-49.
- DORATI - GUIDORIZZI 1996: M. Dorati, G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria*, in O. Pecere, A. Stramaglia (curr.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 14-17 settembre 1994), Cassino 1996, pp. 345-371.
- EDELSTEIN 1945: E.J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945.
- EITREM 1912: S. Eitrem, s.v. *Hermes*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, vol. 8. 1, Stuttgart 1912, coll. 738-792.
- FRÄNKEL 1976: H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976<sup>3</sup>.
- GRAF 1990: F. Graf, *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in *Le sanctuaire grec*, Vandoeuvres-Genève 1990, pp. 159-203.
- GUIDORIZZI 2013: G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013.
- HARRIS 2013 [2009]: W.V. Harris, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico* (ed. or. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge [Mass.]-London 2009), trad. it. Roma-Bari 2013.

- HERTER 1976: H. Herter, *Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes*, «Rheinisches Museum für Philologie» 119 (1976), pp. 193-241.
- HERZOG 1931: R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931.
- HEY 1908: O. Hey, *Der Traumglaube der Antike. Ein historischer Versuch*, München 1908.
- HUNDT 1934: J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer* (diss.), Greifswald 1934.
- JAILLARD 2007: D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une « Théogonie hermaïque »*, Liège 2007.
- KAHN 1978: L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978.
- KAHN 1979: L. Kahn, *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, «Ktema» 4 (1979), pp. 207-209.
- KENNER 1939: H. Kenner, s.v. *Oneiros*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, vol. 18.1, Stuttgart 1939, coll. 448-459.
- KESSELS 1978: A.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978.
- LEVY 1982: É. Lévy, *Le rêve homérique*, «Ktema» 7 (1982), pp. 23-41.
- LIESHOUT 1980: R.G.A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht 1980.
- LO MONACO 2009: A. Lo Monaco, *Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia*, Roma 2009.
- LÓPEZ SALVÁ 1976: M. López Salvá, *El sueño incubatorio en el cristianismo oriental*, «Cuadernos de Filología Clásica» 10 (1976), pp. 147-188.
- MACKIN ROBERTS 2020: E. Mackin Roberts, *Underworld Gods in Ancient Greek Religion. Death and Reciprocity*, London-New York 2020.
- MARINATOS 2003: N. Marinatos, *Striding across Boundaries. Hermes and Aphrodite as gods of initiation*, in D. B. Dodd, Chr. A. Faraone (eds), *Initiation in ancient Greek Rituals and Narratives*, London and New York 2003, pp. 130-151.

- MORRIS 1983: J.F. Morris, «*Dream Scenes*» in *Homer, a Study in Variation*, «TAPA» 113 (1983), pp. 39-54.
- MOUTON 2007: A. Mouton, *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, Leiden- Boston 2007.
- MUSTI - TORELLI 1986: D. Musti, M. Torelli (curr.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.
- NICOSIA 1984: S. Nicosia (cur.), *Elio Aristide. Discorsi sacri*, Milano 1984.
- NILSSON 1967: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, München 1967<sup>3</sup>.
- PARKER 2016: L.P.E. Parker (ed.), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford 2016.
- PETRIDOU 2015: G. Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford 2015.
- PIETTRE 1997: R. Piéttre, *Oneiros, le dieu-songe*, «Uranie» 7 (1997), pp. 115-140.
- PIRONTI 2007: G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
- PLATNAUER 1938: M. Platnauer (ed.), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford 1938.
- RAMNOUX 1959: C. Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris 1959.
- RENBURG 2016-2017: G. H. Renberg, *Where Dreams may come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, vol. 1, Leiden-Boston 2016; vol. 2, Leiden-Boston 2017.
- RICCIARDELLI 2018: G. Ricciardelli (cur.), *Esiodo. Teogonia*, Milano 2018.
- RICHARDSON 1993: N. Richardson, *The Iliad: a Commentary*, vol. VI: Books 21-24, Cambridge 1993.
- ROHDE 1970 [1898]: E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* (ed. or. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, vol. 1, Leipzig und Tübingen 1898), trad. it. Bari 1970.
- RUIJGH 1996: C. J. Ruijgh, *La «déesse mère» dans les textes mycéniens*, in E. De Miro, L. Godart, A. Sacconi (curr.), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di Micenologia (Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991)*, vol. 1, Roma 1996, pp. 453-457.

- SANTAMARIA 2013: M. A. Santamaria, *The Term Βάκχος and Dionysos Βάκχιος*, in A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristobal, R. M. Hernández (eds), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston 2013, pp. 39-57.
- SCHEID - SVENBRO 2014: J. Scheid, J. Svenbro, *La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique*, Paris 2014.
- SEMERIA 1986: A. Semeria, *Per un censimento degli «Asklepieia» della Grecia continentale e delle isole*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, 16 (1986), pp. 931-958.
- SIMON 1994: E. Simon, s.v. *Oneiros, Oneiroi*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 7.1, Zürich-München 1994, pp. 53-54.
- SOMMERSTEIN 1989: A. H. Sommerstein (ed.), *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989.
- SOURVINOU-INWOOD 1987: Chr. Sourvinou-Inwood, *Myth as History: the Previous Owners of the Delphic Oracle*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney 1987, pp. 215-241 (= *Reading Greek Culture*, Oxford 1991, pp. 217-243).
- VERGADOS 2013: A. Vergados (ed.), *The «Homeric Hymn to Hermes». Introduction, Text and Commentary*, Berlin-Boston 2013.
- WACHT 1998: M. Wacht, s.v. *Inkubation*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 18, Stuttgart 1998, coll. 179-265.
- WEST M. L. 1966: M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.
- WEST S. 2000: *Omero. Odissea. Libri I-IV*, introduzione di A. Heubeck e S. West, testo e commento di S. West, traduzione di G. Aurelio Privitera, Milano 2000<sup>7</sup>.
- WIDE 1893: S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.