

PHASMATA ONEIRON, OVVERO ATTANTI DI SOGNI

1. INTRODUZIONE

Questo articolo nasce da un intervento presentato in occasione del convegno *Le parole del sogno. Popoli e culture al confronto*, tenutosi a Siena nel dicembre del 2019¹. L'obiettivo del contributo è lo studio del *phásma*, entità appartenente all'ampio e variegato panorama del sovrannaturale², nella sua relazione con la realtà onirica, soprattutto nella tragedia attica. Al fine di analizzare in modo completo tale legame, si renderà necessario, al di fuori della sfera onirica, uno sguardo più ampio ad alcune caratteristiche del *phásma*, termine opaco dal punto di vista semantico³. Tra queste, la più significativa è la spiccata visibilità: si tratta di una qualità che i *phásmata* condividono con i sogni – realtà, per gli antichi Greci, percepibile soprattutto attraverso la vista⁴. Altra caratteristica che accomuna *phásmata* e sogni è la capacità di agire, in alcune circostanze, come segni e di attivare, nel destinatario, un processo cognitivo di tipo inferenziale.

Proprio alla luce di queste caratteristiche condivise, *phásmata* e sogni sono stati spesso associati e in alcuni casi accomunati dagli studiosi moderni. Al *phásma*, negli studi contemporanei è dedicato – in genere – pochissimo spazio, e non esistono, al momento presente, opere che lo affrontino da un punto di vista semantico né tantomeno che lo osservino secondo una prospettiva antropologica. Inoltre, nei pochi studi a esso dedicati, il *phásma* è prevalentemente identificato con i moderni fantasmi, oppure con altri fenomeni

¹ Colgo l'occasione per ringraziare i partecipanti alla discussione per i preziosi spunti di riflessione che mi hanno offerto. Ringrazio inoltre in particolar modo Maurizio Bettini e Angela Andrisano, insieme con i revisori della rivista che, con le loro osservazioni, hanno contribuito al miglioramento di questo contributo. La responsabilità per ogni errore o imprecisione resta, naturalmente, solo mia.

² Per il tema del sovrannaturale nel mondo antico si vedano, tra gli altri, STRAMAGLIA 1999; FELTON 1999; OGDEN 2002. In questi studi, il *phásma* viene affrontato perlopiù come protagonista di *ghost stories*, ovvero in un contesto diverso, e perlopiù cronologicamente posteriore, rispetto a quello cui queste pagine si riferiscono.

³ Non verrà, in questa sede, proposta una traduzione di *phásma*. Si baderà piuttosto ad approfondire le modalità di azione di questa entità, insieme con le strategie di relazione che instaura con i mortali destinatari.

⁴ Cfr., tra gli altri, BJÖRCK 1946 e l'evocativo titolo del suo contributo: *Ónar idein*.

appartenenti alla sfera del super-naturale, in particolare *psuchái, éidōla, kolossói, skiái* secondo la classificazione che propone Jean-Pierre Vernant nel suo saggio *Figuration de l'invisible: la catégorie psychologie du double*⁵. Infine, per quel che concerne nello specifico la realtà onirica, è frequente che il *phásma* venga assimilato all'*ónar*, ossia, secondo la classificazione di Artemidoro di Daldi, al sogno di tipo profetico.

2. ABITANTI DI SOGNI

Le fonti antiche offrono, d'altra parte, una serie di elementi in base ai quali *phásmata* e *onéirata* non sembrano essere fenomeni coincidenti, né sembrano svolgere la stessa funzione nella comunicazione con i mortali destinatari dei sogni. Piuttosto, secondo quanto suggerisce l'evidenza testuale, i *phásmata* paiono far parte dei sogni, occuparli e muoversi all'interno di essi.

Tale modalità di azione dei *phásmata* è suggerita nel prologo della *Ifigenia in Tauride* euripidea⁶:

ἄ καινὰ δ' ἤκει νύξ φέρουσα φάσματα,
 λέξω πρὸς αἰθέρ', εἴ τι δὴ τόδ' ἔστ' ἄκος.
 ἔδοξ' ἐν ὑπνῷ τῆσδ' ἀπαλλαχθεῖσα γῆς
 οἰκεῖν ἐν Ἄργει, παρθένοισι δ' ἐν μέσαις 45
 εὔδειν, χθονὸς δὲ νῶτα σεισθῆναι σάλῳ,
 φεύγειν δὲ κάξω στᾶσα θριγκὸν εἰσιδεῖν
 δόμων πίτνοντα, πᾶν δ' ἐρείψιμον στέγος
 βεβλημένον πρὸς οὐδας ἐξ ἄκρων σταθμῶν.
 μόνος λελεῖφθαι στῦλος εἷς ἔδοξέ μοι 50
 δόμων πατρῶων, ἐκ δ' ἐπικράνων κόμας
 ξανθὰς καθεῖναι, φθέγμα δ' ἀνθρώπου λαβεῖν,
 κάγῳ τέχνην τήνδ' ἦν ἔχω ξενοκτόνον
 τιμῶσ' ὑδραίνειν αὐτὸν ὡς θανούμενον,
 κλαίουσα. τοῦναρ δ' ὧδε συμβάλλω τόδε· 55
 τέθνηκ' Ὀρέστης, οὗ κατηρξάμην ἐγώ.
 στῦλοι γὰρ οἴκων παῖδές εἰσιν ἄρσενες·
 θνήσκουσι δ' οὖς ἂν χέρνιβες βάλωσ' ἐμαί.
 οὐδ' αὖ συνάψαι τοῦναρ ἐς φίλους ἔχω⁷;

⁵ VERNANT 1965 (2007 pp. 533-545), *Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos*.% Vernant è, inoltre, l'unico ad aver proposto un tentativo di classificazione del *phásma* all'interno del panorama del sovrannaturale.

⁶ Alla luce della ricorrenza del termine *phásma* in relazione ai sogni e portando a sostegno della propria ipotesi il v. 44, KYRIAKOU (2006 *ad loc.*) li considera sinonimi. Tuttavia, proprio in virtù della non casuale associazione dei due concetti e delle considerazioni che seguiranno, questa soluzione, sebbene la più immediata, non pare necessariamente la più fruttuosa.

Ifigenia, dunque, prima riferisce – definendolo *phásmata* (v. 42) – tutto ciò che ha visto: la casa paterna, gli effetti di un sisma devastante, il crollo della casa e, infine, una colonna che lei stessa bagna di acqua lustrale. Poi, al termine della narrazione, riassume l'esperienza con il termine *ónar* (v. 55). Sembrerebbe dunque che l'*ónar* designi lo spazio o lo scenario all'interno del quale i *phásmata* agiscono, in considerazione anche dell'uso al plurale di *phásmata* e al singolare di *ónar*. Anche i singoli *phásmata*, così come il sogno (l'*ónar* nella sua interezza) sembrano avere natura profetica. Ifigenia interpreta le figure che le si manifestano (v. 55: συμβάλλω): a suo parere, indicherebbero la avvenuta morte del fratello Oreste, ricavata – secondo il procedimento dell'analogia tipico dell'oniromanzia⁸ – dall'associazione tra la colonna e il figlio maschio della casa paterna, asperso poi da Ifigenia come per prepararlo a un sacrificio⁹. Il seguito della vicenda mostrerà come l'inferenza di Ifigenia non sia corretta. I *phásmata* portano a Ifigenia, durante il sogno, un messaggio che non è riferito a eventi passati – ossia la morte di Oreste – ma a eventi futuri, eventi dei quali Ifigenia non potrebbe venire altrimenti a conoscenza¹⁰.

Nel linguaggio della tragedia, *phásmata* e *onéirata* sono spesso accostati in un nesso che sembra esclusivo, *phásmata onéirōn*. Secondo quanto rivela un'escussione delle fonti, non risulta infatti attestata l'espressione *éidōla onéirōn*, né *psuchái onéirōn*, né *skiái onéirōn*. Così, infatti, nell'*Ifigenia in Tauride*:

⁷ Eur. *IT* 42-59 «Questa notte mi ha portato nuovi *phásmata*, li dirò al cielo, se questa può essere una soluzione. Mi sembrava, nel sonno, di essere lontana da questa terra, di abitare Argo e di dormire nella mia camera di ragazza. Il dorso della terra era scosso da un terremoto, io correvo all'esterno e vedevo i cornicioni della casa cadere e tutto il tetto in rovine, gettato a terra dall'alto dei pilastri. Mi pareva che rimanesse una sola colonna della casa paterna, che dal capitello scendessero capelli biondi, e mi sembrava di percepire una voce di uomo; io, rispettando il mio compito di sacrificare gli stranieri, la inaffiavo come dovesse morire, e piangevo. Interpreto questo sogno così: è morto Oreste, era lui che io sacrificavo. Le colonne della casa sono infatti i figli maschi; e gli uomini che io cospargo di acque lustrali muoiono. Non posso associare il sogno a nessun altro dei miei cari». Le traduzioni, dove non diversamente indicato, sono le mie.

⁸ PARMENTIER - GREGOIRE 1925 *ad loc.*; DEVEREUX 1976 p. 283-284. Il procedimento analogico nella fattispecie sembra andare a buon fine dato che Oreste comparirà appunto poco dopo e il pubblico lo vedrà in scena. Quello che fallisce è invece il procedimento inferenziale di Ifigenia che la porta a ipotizzarne la morte. Per alcune riflessioni sulla decodificazione dei sogni e sul ruolo svolto in questo senso dal destinatario del sogno cfr. BRILLANTE 1991 pp. 149-150; per il tipo di processo cognitivo inferenziale che viene messo in atto in occasione dei sogni simbolici si veda GINZBURG 1979.

⁹ L'edizione considerata è quella di Murray. Se, come secondo KYRIAKOU 2006, i versi finali del passo si considerano interpolati, il riferimento all'esecuzione di Oreste è meno esplicito. Tuttavia, alla luce dello svolgimento della tragedia, l'interpretazione del sogno da parte di Ifigenia non cambia: ella agisce come se il fratello fosse morto, dunque fraintendendo il messaggio dei *phásmata* apparsi in sogno.

¹⁰ Sul sogno di Ifigenia e sul suo significato all'interno della tragedia si veda TRIESCHNIGG 2008.

Θέμιν δ' ἐπεὶ γὰρ ἰὼν
 παῖδ' ἀπενάσσατο Πυθῶνος ἀπὸ ζαθέων 1260
 χρηστηρίων, νύχια
 Χθῶν ἐτεκνώσατο φάσματ' ὄνειρων,
 οἷ πολέσιν μερόπων τά τε πρῶτα, τά τ'
 ἔπειθ', ὅσσα τ' ἔμελλε τυχεῖν 1265
 ὕπνου κατὰ δνοφεράς
 εὐνὰς ἐφραζόν¹¹.

Si legge ancora nell' *Elettra* di Sofocle:

ἃ γὰρ προσεῖδον νυκτὶ τῆδε φάσματα
 δισσῶν ὄνειρων, ταῦτά μοι, Λύκει' ἄναξ, 645
 εἰ μὲν πέφηγεν ἐσθλά, δὸς τελεσφόρα,
 εἰ δ' ἐχθρά, τοῖς ἐχθροῖσιν ἔμπαλιν μέθεις¹².

In un passo dell' *Agamennone* di Eschilo, inoltre, Clitemnestra – dialogando con il Corifeo – si dichiara certa che Troia sia caduta ormai in mano achea. Il Corifeo allora chiede se tale certezza le derivi da *phásmata onéirōn* che le sono apparsi:

ΧΟ. τί γάρ; τὸ πιστόν ἔστι τῶνδ' ἐσοί τέκμαρ;
 ΚΛ. ἔστιν· τί δ' οὐχί; μὴ δολώσαντος θεοῦ.
 ΧΟ. πότερα δ' ὄνειρων φάσματ' εὐπιθῆ σέβεις¹³;

La ricorrenza esclusiva del nesso *phásmata onéirōn* fa sì che i *phásmata* appaiano come gli unici a godere della caratteristica di abitanti di sogni, o meglio, di attori all'interno di essi. A questo punto, sembra possibile sostenere che i sogni costituiscano uno spazio entro cui i *phásmata* possono muoversi, agire e interagire con i mortali destinatari dell'esperienza onirica.

¹¹ Eur. *IT* 1259-1267 «Allorché allontanò (scil. Apollo) Themis, figlia di Gaia, dalle sacre sedi oracolari di Pythò, Terra generò notturni *phásmata* di sogni che dicessero a molti mortali, nei bui giacigli del sonno, quanto accaduto in passato, quanto accaduto in seguito, e quanto stesse per avvenire». L'edizione considerata in questa sede è quella di Murray, che accoglie l'integrazione *onéirōn* al v. 1263.

¹² Soph. *El.* 644-647 «I *phásmata* di ambigui sogni che ho visto questa notte, Signore Liceo, se sono per me buoni fa' che arrivino a compimento; se sono ostili, rimandali indietro ai miei nemici».

¹³ Aesch. *Ag.* 272-274 «CO. E perché dunque? Hai un indizio sicuro di questo? CL. Sì, come no. A meno che un dio non mi inganni. CO. Onori forse come persuasivi *phásmata* di sogni?».

3. ENTITÀ LIMINARI E SPAZI DI FRONTIERA

Quale tipo di spazio si configura dunque con l'*ónar*, e quali sono le caratteristiche degli attanti-*phásmata*? Per provare a rispondere è necessario osservare l'azione dei *phásmata* anche al di fuori dei sogni¹⁴.

Essi si presentano come entità liminari che svolgono un ruolo di mediazione tra la sfera dei viventi e quella divina, con la quale consentono agli uomini di comunicare. Non sono infatti dèi (non risultano, dalle attestazioni a nostra disposizione, *phásmata* coincidenti con gli dèi in età precristiana) ma consentono spesso agli uomini di entrare in contatto con essi o di migliorare la propria relazione con la sfera divina. Questa è una caratteristica fondamentale dei *phásmata*, che consente loro di «entrare» all'interno dei sogni dei mortali, spazio di confine per eccellenza. Uno spazio che allora si può definire *di frontiera*, dove l'umano e «l'altro», il naturale e il soprannaturale, normalmente separati, si incontrano e possono comunicare, anche al prezzo del malinteso¹⁵. Il sogno appare dunque un luogo privilegiato per favorire tale incontro e all'interno del quale l'azione dei *phásmata* sui mortali può svolgersi.

4. SEGNICITÀ DEL PHÁSMA E DELL' ÓNAR

Veniamo ora ai caratteri specifici dei *phásmata*. Come suggeriscono i passi esaminati finora e, in particolare, il testo tratto dall'*Ifigenia in Aulide*, un elemento distintivo della maggior parte dei sogni in cui compaiono i *phásmata* è quello della premonizione. Vengono, cioè, riferite ai mortali informazioni su eventi imminenti o futuri. Questo aspetto richiama una caratteristica centrale dei *phásmata* in generale, anche al di fuori dell'esperienza onirica, ovvero la loro segnicità, la capacità cioè di agire come segni e di attivare, nel destinatario, un processo di tipo cognitivo e inferenziale. Nei testi, in generale, il termine *phásma* risulta infatti spesso associato a quello di *séma* o *sēméion*. Tale legame è talora esplicitato dagli stessi autori; altre volte può essere facilmente ricostruito in base al

¹⁴ Qui e nelle pagine che seguono, per tutto quello che riguarda il *phásma* in generale, mi permetto di rinviare a BENEVENTANO DELLA CORTE 2017: tesi di dottorato discussa presso l'Università di Siena, adesso parzialmente in corso di stampa in: BENEVENTANO DELLA CORTE 2021a; BENEVENTANO DELLA CORTE 2021b; BENEVENTANO DELLA CORTE 2021c.

¹⁵ LA CECLA 1997: in questa sede si fa uso metaforico del concetto di «frontiera» come luogo speciale di incontro.

contesto comunicativo¹⁶. All'interno di questo secondo gruppo di attestazioni, ovvero quelle in cui il legame tra *phásmata* e *sémeia* non è esplicitato da spie lessicali, una posizione di rilievo è occupata dai *phásmata* che si manifestano in un contesto onirico, dal momento che i sogni (in particolare gli *onéirata*) sono dotati di una importante componente segnica e inferenziale. Lo stesso Artemidoro di Dalidi, del resto, nella sua onirocritica, usa il termine *sēmáinein* in riferimento a un particolare tipo di sogni, ovvero quelli da lui definiti *allēgorikói*:

ἀλληγορικοί δὲ οἱ δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες, αἰνισσομένης ἐν αὐτοῖς φυσικῶς τι [καὶ] τῆς ψυχῆς¹⁷.

Nel testo della *Ifigenia in Tauride*¹⁸ Ifigenia dichiara di *sumbállein* il sogno e i *phásmata* notturni: compie dunque un'operazione di inferenza congetturale che la porta a interpretare quanto osservato¹⁹. L'interpretazione si rivelerà, come anticipato, errata, dimostrando la possibilità di una previsione inesatta da parte di chi fonda il processo epistemologico sull'inferenza e sull'ipotesi. Ancora, la funzione segnica dei *phásmata* apparsi in sogno è rinforzata dall'uso del termine *tékmar* che, nel passo eschileo dell'*Agamennone*²⁰, si riferisce ai *phásmata onéirōn* di Clitemnestra, possibile presagio della caduta di Troia.

Infine, degno di attenzione mi pare un passo dell'*Ecuba* di Euripide:

ὦ στεροπὰ Διός, ὦ σκοτία νύξ,
τί ποτ' ἄρομαι ἔννουχος οὔτω

¹⁶ Cf. BENEVENTANO DELLA CORTE 2021a, pp. 390-391.

¹⁷ Artem. 1.2 «Quelli (scil. i sogni) definiti *allēgorikói* significano qualcosa ricorrendo a rappresentazioni altre, e in essi la *psuché* si esprime naturalmente per enigmi».

¹⁸ Eur. *IT* 42-59.

¹⁹ Il verbo *sumbállein*, con lo stesso senso che ha in questo passo, si trova in diversi contesti analoghi: indica lo sforzo di ricostruire una genealogia (Pi. *N.* 11.33); l'attribuzione di significato ad un segno inviato da Zeus (Soph. *OC* 1474); una previsione su un evento futuro a partire dall'osservazione del presente (Ar. *Eq.* 427); la ricostruzione sulla base di indizi, associato al *tekmáiresthai* (Ar. *V.* 72). Ancora, è usato per indicare la capacità umana di decifrare un oracolo (E. *Med.* 675), oppure l'atto di mettere insieme i segni per trarre, dalla loro eventuale concordanza, delle deduzioni (Arat. 1146); o ancora in ambito medico (Sor. II.63). L'interpretazione e la lettura dei *phásmata*, così come quella di un *ónar*, appartiene dunque a quei casi in cui il procedimento inferenziale ha inizio da ciò che è percepito con i sensi; nel caso di apparizioni oniriche si tratta, nella fattispecie, di una percezione di tipo visivo (in proposito si veda BLOCH 1963 p. 34). L'esito del processo cognitivo che parte dal *pháσμα* è, nel caso del sogno di Ifigenia, negativo, dato che Oreste non è morto e l'interpretazione che lei offre di quanto ha visto risulta errata. Del resto, a Ifigenia mancano l'autorità e la competenza di un *mántis* o un esperto di divinazione i quali sono preposti alla corretta lettura di questo tipo di eventi.

²⁰ Aesch. *Ag.* 272-274.

δείμασι, φάσμασιν; ὧ πότνια Χθῶν, μελανοπτερύγων μήτερ ὄνειρων, ἀποπέμπομαι ἔννυχον ὄψιν, ἦν περι παιδὸς ἐμοῦ τοῦ σφωζομένου κατὰ Θρήικην ἀμφὶ Πολυξείνης τε φίλης θυγατρὸς δι' ὄνειρων	70 75
[εἶδον γὰρ] φοβερὰν [ὄψιν ἔμαθον] ἐδάην. ὧ χθόνιοι θεοί, σώσατε παῖδ' ἐμόν, ὃς μόνος οἴκων ἄγκυρ' ἔτ' ἐμῶν τὴν χιονώδη Θρήικην κατέχει ξείνου πατρίου φυλακαῖσιν. ἔσται τι νέον: ἦξει τι μέλος γοερὸν γοεραῖς. οὔποτ' ἐμὰ φρήν ὧδ' ἀλίαςτος φρίσσει, ταρβεῖ.	80 85
ποῦ ποτε θεῖαν Ἑλένου ψυχὰν καὶ Κασάνδραν ἐσίδω, Τρωάδες, ὧς μοι κρίνωσιν ὄνειρους; εἶδον γὰρ βαλιὰν ἔλαφον λύκου αἴμονι χαλᾶ σφαζομέναν, ἀπ' ἐμῶν γονάτων σπασθεῖσαν ἀνοίκτως. καὶ τόδε δεῖμά μοι: ἦλθ' ὑπὲρ ἄκρας τύμβου κορυφᾶς φάντασμι' Ἀχιλέως: ἦται δὲ γέρας τῶν πολυμόχθων τινὰ Τρωιάδων.	90 95
ἀπ' ἐμᾶς ἀπ' ἐμᾶς οὖν τόδε παιδὸς πέμψατε, δαίμονες, ἱκετεύω ²¹ .	

Le figure, *phásmata*, che Ecuba vede in sogno, e in base alle quali teme per il destino dei suoi figli, non comunicano le disgrazie in modo immediato o diretto. Al contrario, i *phásmata* sono da identificare con le figure della cerva e del lupo, che evocano in modo simbolico l'esperienza di strazio e dolore che attende la donna. I segni presenti nel sogno

²¹ Eur. *Hec.* 68-97 «Lampo di Zeus, notte oscura, perché sono svegliata così, di notte, da incubi e da *phásmata*? Terra, signora, madre di sogni dalle ali nere, vorrei allontanare questa visione notturna; ho appreso, in sogno, un'immagine terribile di mio figlio che è al sicuro in Tracia e di Polissena, mia cara figlia. Dèi ctonii, salvate mio figlio che, solo, è ancora della nostra casa e che si trova nella nevosia Tracia sotto la custodia di un ospite paterno. Ma succederà qualcosa di nuovo: un lamento giungerà per chi già si lamenta. Mai come ora il mio sentire trema e teme così senza sosta. Dove posso vedere la divina *psuché* di Eleno, e Cassandra, Troiane, così che mi spieghino i sogni? Ho visto infatti una cerva screziata sgozzata dalle zanne sanguinose di un lupo e strappata dalle mie ginocchia senza pietà. E anche questo mi fa paura: il fantasma di Achille, salito sulla sommità della tomba, chiedeva come premio una delle sventurate Troiane. Da mia figlia, vi prego, dèi, allontanate tutto questo da mia figlia». L'edizione considerata in questa sede è quella di Murray, che propone le integrazioni del verso 76. *Éidon* sembrerebbe confermato dai codici P e A. D'altra parte, se non si suppone un termine di tipo *ópsin*, l'aggettivo *foberán* resterebbe irrelato; la presenza invece di *émathon* mi sembra a livello di senso pleonastica, dal momento che la forma *edáēn* assolve di per sé la funzione dell'apprendere e del conoscere. Senza *émathon*, i versi 75-76 assumerebbero, letteralmente, il significato di: «Attraverso i sogni ho saputo di mia figlia, ho visto infatti una visione paurosa». L'integrazione di *ópsin* a me pare quindi opportuna.

non sono di per sé univoci né espliciti: Ecuba, pertanto, attua una inferenza a partire dalla realtà di angoscia e di vulnerabilità in cui si trovano lei e la sua famiglia, e collega i *phásmata* al pericolo dei propri figli. Vi è, comunque, una percentuale di alea e incertezza rispetto alla corretta lettura del sogno. Sarà solo lo svolgersi degli eventi che ne mostrerà la fondatezza²².

Il *phásma* che appare all'interno di un *ónar*, dunque, anche se non identificato esplicitamente come *sēmeion*, agisce nei fatti come tale. La conferma deriva proprio dalla possibile ambiguità dei sogni, dal fatto che possano recare messaggi non attendibili e dalla fallibilità dell'interpretazione di essi.

5. AGENCY DEL PHÁSMA

Un'ulteriore caratteristica che distingue i *phásmata* - sia all'interno che al di fuori dell'esperienza onirica - è la loro marcata agentività.

Per quanto riguarda le apparizioni di *phásmata* all'interno di sogni, essa traspare dalle modalità con cui i *phásmata* appaiono in sogno ai loro destinatari: non sono richiesti dai destinatari tramite rituali di incubazione o pratiche analoghe; al contrario, si tratta sempre di apparizioni spontanee che conducono, in qualità di agenti, la comunicazione. A questo proposito, Ecuba dichiara di essere presa alla sprovvista, letteralmente «sollevata, svegliata» dai *phásmata* che la raggiungono nottetempo²³. Non solo non ha richiesto o invocato le visioni ricevute ma desidera, anzi, allontanarle da sé (ἀποπέμπομαι ἔννυχον ὄψιν)²⁴. Anche i *kainá phásmata* che vede Ifigenia nel sonno sono frutto di una apparizione spontanea e non sono causati da alcuna invocazione²⁵.

Inoltre, l'agentività dei *phásmata* in sogno si può dedurre dagli effetti che essi hanno sui destinatari. Una testimonianza in questa direzione viene da un passo delle *Leggi* di Platone:

²² Notizia del compimento dell'infausta profezia è in Eur. *Hec.* 703-706: l'espressione usata in questi versi in occasione della morte di Polidoro, φάσμα μελανόπτερον, è analoga a quella dei versi precedenti, μελανοπτερύγων όνειρων. La caratterizzazione funesta di *phásma* è dunque uguale a quella di *ónar*. È anche da considerare che l'*éidoion* di Polidoro è il primo personaggio che appare in scena e, durante il prologo, riferisce agli spettatori l'intera vicenda, compresa la morte della sorella Polissena (vv. 1- 58). Il destinatario del testo di Euripide è dunque già a conoscenza, nel momento in cui Ecuba manifesta le sue inquietudini per il significato profetico delle visioni, di quale sarà il loro compimento. Imprescindibile risulta, quindi, anche la funzione drammatica del sogno (cfr. DEVEREUX 1976, p. 270). Per ulteriori riflessioni sul passo si veda VASSEUR-LEGANGNEUX 2005 pp. 22-24.

²³ Eur. *Hec.* 69.

²⁴ *Ibid.* 72.

²⁵ Eur. *IT* 42.

[...] ἔθος τε γυναίξί τε δὴ διαφερόντως πάσαις καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι πάντη καὶ κινδυνεύουσι καὶ ἀποροῦσιν, ὅπη τις ἂν ἀπορῆ, καὶ τούναντίον ὅταν εὐπορίας τινὸς λάβωνται, καθιεροῦν τε τὸ παρὸν ἀεὶ καὶ θυσίας εὐχεσθαι καὶ ἰδρύσεις [910α] ὑπισχνεῖσθαι θεοῖς καὶ δαίμοσιν καὶ παισὶν θεῶν, ἔν τε φάσμασιν ἐγγηγορότας διὰ φόβους καὶ ἐν ὀνείροις, ὡς δ' αὐτως ὄψεις πολλὰς ἀπομνημονεύοντας ἐκάστασι τε αὐτῶν ἄκη ποιουμένους, βωμοὺς καὶ ἱερὰ πάσας μὲν οἰκίας, πάσας δὲ κώμας ἔν τε καθαροῖς ἰδρυομένους ἐμπιπλάναι καὶ ὅπη τις ἔτυχε τῶν τοιούτων²⁶.

La maggior parte delle persone e in particolare le donne sono portate, afferma Platone, in preda alle difficoltà o allo smarrimento, a onorare le divinità tempestivamente - nelle proprie case o villaggi – improvvisando culti e santuari anche in luoghi non adatti. Tra le cause della paura e della necessità che portano i mortali a onorare divinità e a improvvisare culti sono indicati *phásmata* e sogni: essi ci appaiono dunque come manifestazioni capaci di indirizzare comportamenti e azioni da parte dei mortali²⁷.

Proprio quest'ultimo aspetto performativo dei *phásmata* apparsi in sogno è corroborato dalle pagine dei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide. Aristide racconta i sogni avuti durante la sua malattia e il rapporto instaurato con le divinità durante l'esperienza onirica. È da sottolineare come egli riferisca principalmente episodi che denotano un rapporto con la divinità, soprattutto con Asclepio, di tipo positivo e costruttivo in proprio favore. Nel testo l'autore mostra grande gratitudine per i sogni ricevuti e, in particolare, per i *phásmata*:

εἰ δέ τις τὰ ἀκριβέστατα γνῶναι βουλήσεται τῶν γεγενημένων ἡμῖν παρὰ τοῦ θεοῦ, ὥρα τὰς διφθέρας αὐτῶ ζητεῖν καὶ τὰ ὀνείρατα αὐτά. καὶ γὰρ ἰάματα παντὸς εἶδους καὶ διαλόγους τινὰς εὐρήσει καὶ λόγους ἐν μήκει καὶ φάσματα παντοῖα καὶ προρρήσεις ἀπάσας καὶ χρησιμωδίας περὶ παντοδαπῶν πραγμάτων, τὰς μὲν καταλογάδην, τὰς δὲ ἐν μέτροις γεγνουῖας, καὶ χαρίτων πάντ' ἄξια τῶ θεῶ μειζόνων ἢ τις ἂν εἰκάσαι²⁸.

²⁶ Plat. *Leg.* 909e–910a «È abitudine specialmente delle donne, come di quelli deboli, in pericolo o in difficoltà – in qualsiasi genere di necessità si trovino o quando, al contrario, capita loro qualcosa di fortunato – sacrificare ciò che hanno a portata di mano; promettere sacrifici e fondazioni in onore di dèi, di *daímones* e di figli di dèi. Quando, per la paura, si svegliano da *phásmata* oppure da sogni, così ricordano tali visioni - trovando per ciascuna di queste un rimedio - riempiono di altari e santuari tutte le case e tutti i villaggi, edificando in tutti i luoghi puri o in qualsiasi posto abbiano avuto simili esperienze».

²⁷ Presumibilmente, dato che il testo parla di risvegli in preda alla paura, i *phásmata* di cui si parla in questo caso sono notturni (ἐγγηγορότας διὰ φόβους, 910a 1-2). I sogni sono ancora quelli profetici, gli *onéirata*; inoltre, il fatto che vengano separatamente in questa sede nominati *phásmata*, *onéirata* e *ópseis* può essere considerata una ulteriore spia linguistica del fatto che questi termini, pur designando fenomeni per certi aspetti affini, non siano sinonimi.%

²⁸ Aristid. 48 292.30 «Se qualcuno volesse conoscere con precisione ciò che mi è accaduto a opera del dio, dovrà ricercare tra i miei fogli e tra le trascrizioni dei sogni. Troverà rimedi di tutti i generi, e alcuni dialoghi,

Anche all'inizio del quarto discorso sacro Aristide riferisce dell'incontro con un *phásma*:

Ἔτει δεκάτῳ περιήκοντι τῆς ἀσθενείας ἐπελθὼν φάσμα ἔλεγε τοιάδε, ἐγὼ τὴν αὐτὴν νόσον νοσήσας περιόντι τῷ δεκάτῳ ἔτει, βουλομένου τοῦ Ἀσκληπιοῦ πορευθεὶς ἐπὶ τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἡ νόσος ἤρξατο συλλέγεσθαι, ἀπηλλάγην²⁹.

Il *phásma* agisce in questo caso come un vero e proprio fenomeno istruzionale, che impartisce indicazioni al proprio destinatario: non meglio identificato, fornisce verbalmente consigli utili per il superamento della malattia. I consigli del *phásma* si rivelano assai proficui: nel seguito dello stesso *lógos*, Aristide dichiara migliorata la propria salute proprio dopo averli seguiti, ovvero dopo aver intrapreso un viaggio negli stessi territori in cui i sintomi si erano inizialmente manifestati³⁰. Il messaggio trasmesso al destinatario risulta chiaro e inequivocabile: è infatti assente, in questo contesto, il riferimento alla componente segnica e al processo cognitivo di tipo inferenziale-abduttivo tipico invece dei sogni simbolici.

6. VISIBILITÀ DEL PHÁSMA

I *phásmata* dunque, come abbiamo visto, generano una forma di conoscenza. Tale capacità è legata a una caratteristica distintiva generale che rende comprensibile il loro intervento all'interno di un contesto onirico.

lunghi discorsi, vari *phásmata* e ogni tipo di profezia e oracolo relativi alle faccende più disparate, alcuni in prosa, altri in versi, ma tutte cose degne di una gratitudine nei confronti del dio più grande di quanto non si possa immaginare». Pur non essendo esplicitato nel testo che il *phásma* appare in sogno, il fenomeno è da considerare appartenente allo stesso gruppo dei precedenti. I discorsi sacri, infatti, sono principalmente costituiti dal racconto delle esperienze oniriche di Aristide, come riporta lo stesso autore (cfr. Aristid. 48 292 e *supra*). Per questa ragione i *phásmata* di cui si parla possono essere ritenuti parte dei sogni o, perlomeno, fenomeni che agiscono in concomitanza con essi (come del resto negli altri casi presenti in questa sezione). Per uno studio complessivo sulle esperienze vissute da Aristide cfr., tra gli altri, NICOSIA 1984 p. 34; GUIDORIZZI 2013 pp. 317 sgg.

²⁹ Aristid. 50 321.1 «Al sopraggiungere del decimo anno della malattia, arrivò un *phásma* che disse queste parole: io, malato della stessa malattia, arrivato il decimo anno, andai per volere di Asclepio in quei posti nei quali la malattia aveva iniziato a insorgere e guarì».

³⁰ All'epoca di Aristide, la convinzione tradizionale secondo cui i sogni rappresentavano, per i mortali, un mezzo di comunicazione con la divinità era diffusa ma anche, in parte, confutata. Per la tradizione ippocratica e per i suoi seguaci, infatti, i sogni erano da intendere principalmente come indicatori dello stato di salute del destinatario. Tale rappresentazione culturale si ravvisa, tra gli altri, in Rufo di Efeso; in un passo delle sue *Quaestiones Medicinales* è affrontato anche l'argomento dei *phásmata*, il cui avvento, così come quello dei sogni, è collegato con lo stato degli umori del soggetto (Ruf. *Quaestiones Medicinales* 5).

Una caratteristica dei *phásmata* che può – in questo senso – essere assai rilevante è la marcata visibilità agli occhi degli uomini che ne sono destinatari³¹. È necessario precisare, ovviamente, che la spiccata visibilità appartiene a molte entità che fanno parte della sfera del sovrannaturale, inclusi gli stessi dèi, tanto che Vernant identifica tale brillantezza con il termine *éclat des dieux*: si tratta di una ipervisibilità, che – nel caso delle figure divine - è tanto forte da essere insostenibile per lo sguardo umano, così come lo è, del resto, la tenebra della morte che ne rappresenta l'esatto opposto³². È proprio tramite questa marcatissima visibilità – o *enárgeia* – che gli dèi e le entità sovrannaturali agiscono, manifestando a pieno e con grande chiarezza la propria potenza³³.

Ma a differenza della ipervisibilità divina la visibilità dei *phásmata* si distingue per la sua facoltà di essere sopportata dallo sguardo umano tanto che, si può sostenere, un *phásma* esiste proprio per essere visto, secondo quanto emerge dalla totalità delle fonti in cui il termine compare. Se la vista costituisce, di fatto, il senso maggiormente implicato nella percezione di un *phásma*, come lo stesso radicale φαν- suggerisce, risulta evidente che l'importanza di tale componente visiva aumenta se i *phásmata* appaiono in relazione con altri eventi visibili per antonomasia, come sono, appunto, i sogni.

Per marcare la distanza tra la visibilità iperbolica di un *phásma* e quella di una divinità, può essere utile ricorrere a una categoria mostrata da Maurizio Bettini a proposito delle strategie con cui gli dèi si nascondono alla vista degli uomini. Si tratta della nozione di *operatori di invisibilità*, tra i quali Bettini annovera nebbie, caligini e altri espedienti che coprono gli immortali agli occhi degli uomini. Il *phásma* sembra, in tutte le sue attestazioni, agire al contrario: è un'entità che, anziché coprire qualcosa, depotenziando ulteriormente le capacità visive degli esseri umani, le aumenta, manifestandosi sotto forma di entità molto visibili, quali fuoco, fenomeni astrali, armi lucenti e, ovviamente, sogni. Il *phásma* si manifesta dunque come una figura percepibile con estrema chiarezza e persino con lucentezza e brillantezza agli occhi dei destinatari, attirando il loro sguardo e la loro percezione. Si può dire che esso agisca, nei fatti, come un

³¹ Per i *phásmata* come fenomeni particolarmente visibili, luminosi quasi incandescenti si vedano, tra le altre attestazioni, Arist. *Mete.* 338 b 20 e 342 a-b; Man. IV 552-559; Plu. *Mor.* 404C; D.H. IV 2.1 e 46.1-3; Ap. *Mith.* XXVII 105; Plu. *Alex.* 63.4; Plu. *Luc.* 8.5 (su questo aspetto cfr. BENEVENTANO DELLA CORTE 2017 cap. 3).

³² VERNANT 1986 (2007: pp. 1326-1328) e GIARDINO 2005 pp. 31-37.

³³ Si vedano KOCH PIETTRE 1999 (per la vicinanza ben più che paronimica tra il concetto di *enárgeia* e quello di *energeia*) e GRAF 2004.

*operatore di visibilità*³⁴. Questa definizione di *phásma* si rinforza se lo si considera come entità capace di rendere visibile e chiaro qualcosa che normalmente, per la percezione e le capacità ordinarie di un mortale, non lo sarebbe. A questo proposito, si rende imprescindibile accostare alla dimensione materiale quella metaforica. Prendiamo come punto di partenza la metafora cognitiva - presente in molte culture, tra cui quella greca antica - secondo cui *vedere = conoscere*. La sfera lessicale del *phainein* può essere messa in relazione con quella del portare alla luce, tanto fisicamente quanto metaforicamente. Il *phásma*, in quanto *nomen rei actae*, è il prodotto luminoso del *pháinein*. E – come tale – può generare un tipo di conoscenza aumentata e non comune, come abbiamo visto avvenire nei sogni.

7. CONCLUSIONI

Quello che emerge dall'evidenza testuale considerata in questa sede è che la relazione tra *phásmata* e sogni (in particolare *onéirata*), come già notava Jean Pierre Vernant, esiste ed è assai stretta. Nella fattispecie queste due categorie, oltre a comparire associate in una serie di passi, condividono soprattutto il loro *status* di fenomeni rilevanti per i mortali, recepiti come particolarmente significativi grazie alle informazioni e alle indicazioni che forniscono. Tuttavia, i testi non sembrano suggerire un rapporto di equivalenza o sinonimia tra *phásmata* e *onéirata*: quello che emerge dall'evidenza testuale sembra piuttosto essere un rapporto di inclusione dei *phásmata* nei sogni: gli *onéirata* paiono essere uno spazio di frontiera tra l'umano e il sovrannaturale, al cui interno si muovono e agiscono – come attori agenti – i *phásmata*.

Emblematica, da questo punto di vista, è la locuzione *phásmata onéirōn*, ricorrente nel linguaggio tragico. Ciò che tale locuzione veicola trova conferma anche in attestazioni esterne alla tragedia: il *phásma* si muove all'interno del sogno, conduce l'interazione con il destinatario mortale e riveste la funzione di attante. Grazie alla sua componente segnica o istruzionale, è spesso non solo informativo ma anche agentivo. Consente, cioè, agli uomini un canale di comunicazione privilegiato con la sfera super-umana. Il *phásma*, infine, pare esistere proprio per essere visto: dotato di una visibilità marcata, si manifesta per colpire lo sguardo umano. Pertanto, agendo all'interno del sogno, altro fenomeno visibile per

³⁴ BETTINI 2016.

eccellenza, rende percepibile, visibile e conoscibile la realtà sovranaturale e divina, normalmente nascosta agli occhi dei mortali.

Flaminia Beneventano Della Corte

e-mail: flaminia.beneventano@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- BAGLIONI - GRANDI 2021: I. Baglioni, G. Grandi (curr.), *Monstra II. Simbologie e funzionalità degli esseri mostruosi*, vol. I: *L'antichità classica*, Roma (in corso di stampa).
- BENEVENTANO DELLA CORTE 2017: F. Beneventano della Corte, *Phásma. Una categoria del sovranaturale nella cultura della Grecia antica*, Tesi di dottorato, Università di Siena.
- BENEVENTANO DELLA CORTE 2021a: F. Beneventano della Corte, *Rhetoric of the mortals, rhetoric of the gods*. *Deigmata, phasmata and the construction of evidence*, in MICHALOPOULOS ET AL. 2021, pp. 389-404.
- BENEVENTANO DELLA CORTE 2021b: F. Beneventano della Corte, *Phásma, téras, sēméion. Segni straordinari nella Grecia antica*, in BAGLIONI - GRANDI 2021 (in corso di stampa).
- BENEVENTANO DELLA CORTE 2021c: F. Beneventano della Corte, *Padri sovranaturali. Phásmata e nascite straordinarie nella cultura greco-romana*, in GUZMAN - TANTIMONACO 2021 (in corso di stampa).
- BETTINI 2016: M. Bettini, *Visibilità, invisibilità e identità degli dèi*, in PIRONTI - BONNET 2016 pp. 29-56.
- BJÖRCK 1946: G. Björck, *Onar idein. de la perception du rêve chez les anciens*, in «Eranos» 44, 1946, pp. 306-14.
- BLOCH 1963: R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.
- BRILLANTE 1991: C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo.
- DEVEREUX 1976: G. Devereux, *Dreams in Greek tragedy. An ethno-psycho-analytical study*, Oxford.
- FELTON 1999: D. Felton, *Haunted Greece and Rome. Ghost stories from classical antiquity*, Austin.

- GARGANI 1979: A. Gargani (cur.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino.
- GIARDINO 2005: A. Giardino, *L'insostenibile bellezza degli dèi. Visibilità e invisibilità divina nei poemi omerici*, in NERI 2005, pp. 27–39.
- GINZBURG 1979: C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in GARGANI 1979 pp. 57-106.
- GUIDORIZZI 2013: G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano.
- GUZMAN – TANTIMONACO [forthcoming]: A. Guzman, S. Tantimonaco (curr.), *Between fearing and worshipping. Family spirits in the greco-roman world*, Sevilla.
- KOCH PIETTRE 1999: R. Koch Piettre, *Les dieux crèvent les yeux: l'enargeia dans la représentation du divin*, in «Ateliers» 21, 1999, pp. 11–21.
- KYRIAKOU 2006: P. Kyriakou, *A commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*, Berlin – New York.
- LA CECLA 1997: F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Bari.
- LECERCE - LAVOCAT 2005: F. Lecerce, F. Lavocat (curr.), *Dramaturgies de l'ombre*, Rennes.
- MICHALOPOULOS ET AL. 2021: A. Michalopoulos, A. Serafim, F. Beneventano della Corte, A. Vatri (curr.), *The rhetoric of unity and division in ancient literature*, Berlin – New York.
- MURRAY 1909: G. Murray, *Euripidis Fabulae* voll. I-II, Oxford.
- NERI 2005: V. Neri (cur.), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Bologna.
- NICOSIA 1984: S. Nicosia, *Elio Aristide: Discorsi Sacri*, Milano.
- OGDEN 2002: D. Ogden, *Magic, witchcraft and ghosts in the Greek and Roman worlds. A sourcebook*, Oxford.
- PARMENTIER - GREGOIRE 1925: L. Parmentier, H. Gregoire (curr.), *Euripide (IV)*, Paris.
- PIRONTI - BONNET 2016: G. Pironti, C. Bonnet (curr.), *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*, Roma.
- STRAMAGLIA 1999: A. Stramaglia, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- TRIESCHNIGG 2008: C. Trieschnigg, *Iphigenia's dream in Euripides' Iphigenia Taurica*, in «Classical Quarterly» 58 (2), 2008, pp. 461-468.
- VASSEUR-LEGANGNEUX 2005: P. Vasseur-Legangneux, *Des fantômes épiques aux fantômes tragiques: héritage, transformations, inventions dans l'antiquité grecque*, in LECERCE - LAVOCAT 2005, pp. 15-29.

VERNANT 1965: J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, in VERNANT 2007 (I), pp. 239 – 611.

VERNANT 1988: J.-P. Vernant, *Mortels et immortels: le corps des dieux*, in VERNANT 2007 (II), pp. 1307–1331.

VERNANT 2007: J.-P. Vernant, *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique*, vol. I–II, Paris.