

**G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2013, pp. 253, ISBN 9788860305787**

Negli ultimi decenni gli studi di neurofisiologia hanno ampliato le nostre conoscenze sul sogno e ulteriori acquisizioni sono da attendersi. Tuttavia le nuove conoscenze non hanno eliminato, né è presumibile che lo faranno, il fascino e il mistero del sogno. «L'uomo – come scriveva Eric R. Dodds nell'*incipit* del suo fondamentale capitolo sul sogno nel mondo antico – ha in comune con pochissimi mammiferi superiori il curioso privilegio della cittadinanza di due mondi»<sup>1</sup>. Ognuno di noi vive vite parallele: nella veglia e nel sonno. Due tipi di esperienze per le quali si è cercato, sostanzialmente invano, di determinare criteri discriminanti in rapporto al valore di realtà o irrealtà. Nel sogno può succedere di essere condotti in luoghi ignoti o irraggiungibili, di vivere situazioni aliene alla quotidianità, di interagire con persone lontane, con figure fantastiche, con i defunti e con la divinità, di eludere le leggi dello spazio e del tempo, ma anche della morale e del diritto, di essere persino introdotti nel futuro: una trama in cui dimensioni sconosciute, incontrollabili e irregolari possono mescolarsi a persone, fatti e luoghi conosciuti e logicamente ordinati. Quando si è svegli, non è difficile catalogare l'esperienza del sogno come irreali. Ma tutto ciò che è chiaramente inteso come fantastico nello stato di veglia è sentito nel sogno come realtà assoluta, viva e costringente.

Non c'è società che, nei millenni, non si sia confrontata a livello individuale e collettivo con il sogno. Al fenomeno onirico nella Grecia antica è dedicato il volume di Giulio Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*. Il libro, che ha ottenuto il Premio Viareggio-Repaci per la saggistica nell'anno 2013, si segnala come l'opera di uno dei maggiori specialisti sull'argomento. I documenti selezionati e le tipologie di sogno prese in esame vanno dai poemi omerici alla tarda antichità.

Il lavoro si articola in quindici agili capitoli. Nei primi, siamo introdotti alla dimensione ambigua del sogno tra verità e finzione, razionalità e irrazionalità, presenza e assenza, vita e morte. Ne emergono i tratti distintivi dell'antropologia greca del sogno «centrata sull'individuo e sulla sua vita reale anziché sui poteri estatici dell'anima poiché il sognatore è saldamente ancorato a questo mondo, mentre le figure del sogno custodiscono la porta di quello invisibile nel quale vivono a modo loro e dalle quali possono talvolta uscire» (p. 20). L'analisi del lessico – che nella sua pluralità terminologica non si arresta alla basilare tripartizione tra *hypar* (realtà della veglia), *enypnion* (sogno non profetico) e *onar* (sogno significativo) – è uno strumento efficace che consente all'Autore di penetrare nelle varie categorie e funzioni dell'attività onirica.

Rispetto alle nostre consuetudini egocentriche, spicca – com'è noto – il cosiddetto sogno oggettivo (*Aussertraum* o *dream visitation*). Se per noi, eredi di concezioni soggettivistiche (da

---

<sup>1</sup> DODDS (1959, 119).

Cartesio a Kant, per fare dei nomi, sino all'individualismo otto-novecentesco) e del magistero psicoanalitico di Freud, il sogno è soprattutto creazione e proiezione dell'io, per i Greci invece i sogni hanno un'identità autonoma ed esterna alla nostra psiche, abitano una realtà distinta, di lì vengono a noi per visitarci e poi tornare nel loro mondo. «Nella lingua greca, infatti, non si *fa* un sogno, ma lo si *vede*» (p. 54). Un'identità propria che è marcata anche dalla genealogia mitica (Hes. *Th.* 212). Con questa valenza oggettiva è in relazione l'importanza che il sogno assume nella vita comunitaria e in attività fondamentali del vivere pubblico.

Nei poemi omerici, ma anche in testimonianze storiche di epoche successive, la visione onirica prende per lo più le forme di una figura umana che si colloca in alto vicino al capo del dormiente e pronuncia parole che spesso necessitano di un'attenta e corretta interpretazione. Anche nell'unico sogno simbolico in Omero (*Odissea* XIX 535ss.), l'immagine è accompagnata dal discorso esplicativo che, all'interno dello stesso sogno, un'aquila con voce umana si preoccupa di pronunciare. Una prevalenza dell'"aspetto uditivo" che, possiamo precisare, è un'ulteriore testimonianza del radicamento delle strutture orali e verbali nella Grecia antica. Nella comunicazione col soprannaturale (esemplare il caso della divinazione) i Greci prediligono la parola, là dove altre culture affidano ad altri codici espressivi, soprattutto visivi, il senso e la costruzione del messaggio. Eloquente il caso del pisistratide Ipparco, al quale una figura di aspetto imponente appare nel sonno e lo ammonisce sulla morte imminente, pronunciando due enigmatici esametri<sup>2</sup>, ovvero il verso per eccellenza della comunicazione mantica: un oracolo esametrico nell'oracolo onirico.

Nel V e nel IV secolo a.C. si assiste a un passaggio importante nella concezione occidentale della persona, dell'anima e del sogno (cap. 5). «All'epoca di Platone la "psiche" diventa il vero centro della vita di un essere umano, e solo dell'uomo tra tutti gli esseri viventi, un piccolo universo autonomo in cui giorno dopo giorno si scrive la storia di ognuno e si matura la memoria di ogni esperienza» (p. 65), e «da allora il sogno diventa senz'altro il compagno dell'anima» (p. 66). Quando il corpo dorme e giace in una specie di morte, attraverso il sogno «parla la parte invisibile che ha dimora nel centro dell'uomo, esprimendosi in modi diversi rispetto alla veglia, ma per molti aspetti superiori» (p. 68). Questa concezione, che ci appare adeguatamente formata a partire da Socrate (almeno nelle parole a lui attribuite) e Platone, trova alcune prime attestazioni già in opere varie quali il trattato medico *Sulla dieta* (4, 86) nel *Corpus Hippocraticum*, la tragedia di Eschilo (*Eum.* 104s.) e la poesia di Pindaro. Di quest'ultimo credo che si possa segnalare anche l'*incipit* della *Nemea* 6, dove è affermata l'idea della compresenza di divino e umano nella nostra natura, che è il presupposto del celebre fr. 131b Maehler, in cui si dice che la sembianza immortale di vita

---

<sup>2</sup> Hdt. V 56. L'episodio è menzionato nel libro a p. 92.

proveniente dai numi è attiva per gli uomini nel sogno e vede persino il futuro, mentre al contrario dorme quando il corpo è sveglio (cf. pp. 66s.). L' analogo principio «tutto è umano e tutto è divino», enunciato nel testo ippocratico *Sulla malattia sacra* (18), è ricordato nel libro a p. 119.

Nel sonno ci apriamo, dunque, a una condizione straordinaria. E straordinaria è l'essenza di alcuni sogni. Visioni di eccezionale intensità e significanza possono manifestarsi agli occhi della nostra mente, tanto da determinare una nuova consapevolezza e un radicale mutamento di pensiero e di vita. Sono, per riprendere la definizione di Carl Gustav Jung, i “grandi sogni”, tra i quali quelli cosmici che nell'antichità non erano infrequenti (cap. 6). Un'altra categoria, che nel libro trova un proprio opportuno spazio di analisi, è il sogno doppio (cap. 7), quando l'esperienza onirica esce dalla soggettività, mette in contatto due diverse persone o si raddoppia nel senso che si sogna di sognare. In altra direzione, tra coloro impegnati nell'antichità a interpretare il sogno come fenomeno sganciato dal soprannaturale e connesso, invece, a stimoli fisiologici e a processi di sedimentazione mnemonica, si staglia la personalità di Aristotele, i cui assunti di base non faticherebbero ad essere condivisi da neuroscienziati moderni (cap. 9).

In relazione ai sogni significativi, un particolare rilievo sociale assume, accanto alla specializzazione mantica e profetica (oniromanzia), l'utilizzo nella medicina (cap. 8). Alla base di questo impiego vi è l'idea della derivazione del sogno da cause fisiche e da impulsi provenienti da precise parti del corpo («i sogni come una sorta di ecografia degli stati interni del corpo», p. 116). Una sintomatologia che richiede una *techne* interpretativa, una semeiotica medica e onirocritica, che tuttavia non esclude il rapporto del sogno col divino. Nell'ambito dei rapporti tra medicina e sogno, un posto di speciale risalto spetta ai santuari incubatori e, in particolare, al culto di Asclepio a Epidauro (cap. 12). Lì si recavano malati e sofferenti che, mediante il rituale dell'incubazione, fidavano nella guarigione e spesso in veri e propri miracoli. L'azione guaritrice e taumaturgica del dio è attestata da numerosi documenti: iscrizioni, ex-voto, testimonianze letterarie.

Ma non tutti i Greci si rivolsero con fiducia o fede assoluta ai poteri terapeutici di Asclepio, dei suoi rituali e del suo clero. Sebbene rappresenti una prospettiva minoritaria e legata a *élites* intellettuali e sociali, tra le fonti non mancano incredulità, disincanto, persino accuse di imbrogli e raggiri perpetrati dai sacerdoti del tempio ai danni dei poveri malati. Tuttavia, liquidare il miracolo terapeutico come il prodotto incrociato di impostura e creduloneria è semplicistico, perché, come osserva Guidorizzi, ignora l'evidenza empirica del fenomeno in altre società e non tiene conto del vasto prestigio di cui i santuari incubatori godettero per secoli. Analogamente, considerare privo di razionalità il rapporto tra medicina e sogno è improprio e anacronistico, perché come abbiamo visto, esso si fonda su una teoria fisiologica di causa-effetto e su un sistema di segni. L'onirocritica medica conferiva un ordine al mondo delle malattie, alla sofferenza e alle attese di guarigione. E già

da una serie di riflessioni, che vanno da Erodoto (VII 16  $\beta$  2) ai medici Erofilo e Galeno sino all'onirologo Artemidoro, emerge che per i Greci non tutti i sogni erano significativi allo stesso modo. Essi potevano essere non solo il risultato di fatti fisiologici non sempre rilevanti, ma anche il semplice strascico o retaggio delle attività del giorno, quello che oggi chiameremmo residuo diurno.

Col trascorrere dei secoli, la storia culturale dei sogni si dirama tra continuità e innovazioni, adeguandosi alle mutate condizioni storiche, alle nuove correnti di pensiero e al variare delle sensibilità religiose. Dallo stoicismo al neopitagorismo e al neoplatonismo sino al cristianesimo, il sogno resta un fenomeno che attrae e inquieta. In particolare si rinnova l'idea, secondo la quale la visione onirica è il prodotto di entità esterne e autonome rispetto alla persona del sognatore. Il pitagorismo immaginava la Terra circondata da demoni, e diversi movimenti filosofici e religiosi attribuivano ai demoni la funzione di intermediari tra la divinità e gli uomini. Di qui la concezione del sogno come opera dei demoni, sino al sogno demonico o diabolico nell'accezione cristiana del termine (cap. 10). Una speciale realizzazione di questa fenomenologia è l'incubo, che si colloca anch'esso nel processo di continuità e, al contempo, di differenziazione tra l'epoca classica (si pensi agli *alastores* del teatro eschileo), il paganesimo tardoantico e il cristianesimo (cap. 11).

Ma la storia del sogno è anche la storia delle persone che, come insegna più recentemente la vicenda di Sigmund Freud e dei suoi successori, i sogni li hanno descritti, studiati e talvolta ne hanno fatto un mestiere. Nella moltitudine degli uomini antichi due figure si impongono. La prima è Elio Aristide, il retore del II sec. d.C., che redasse un diario dei suoi sogni (*Discorsi sacri*), nei quali non disdegnava di ospitare dèi, eroi, grandi uomini del passato, autorità e celebrità del presente: un vero e proprio caso clinico, il cui *dossier* onirico documenta le plurime nevrosi e lo smisurato narcisismo (cap. 13). La seconda personalità è Artemidoro di Dalidi, l'onirologo girovago, autore di un manuale di *Oneirokritika*. Questo libro non è soltanto un ricco repertorio dei sogni antichi e delle loro interpretazioni, ma offre anche uno spaccato prezioso del metodo di lavoro e del mestiere dell'interprete dei sogni nell'antichità (cap. 15).

Il libro va a concludersi con un *Epilogo* poetico (p. 237), affidato alle parole che Prospero pronuncia nel IV atto de *La tempesta* di William Shakespeare («[...] We are such stuff as dreams are made on [...]»). Segue una guida agli approfondimenti bibliografici *Per saperne di più* (pp. 239ss.); in proposito, può essere utile per il lettore aggiungere, in questa sede, alcuni volumi usciti dopo la pubblicazione de *Il compagno dell'anima*: Harris 2013; Harrisson 2013; Oberhelman 2013. Infine troviamo l'indice analitico e l'indice dei sogni, che è ordinato secondo i nomi dei testimoni antichi e, all'interno di ogni singola voce, registra l'oggetto o il soggetto del sogno (p. es. s.v. Esiodo è registrato "Sogno delle Muse" o s.v. Pindaro "Sogno di Bellerofonte"). Segnalo un refuso

a p. 36, nota 14 (la citazione corretta è Pausania 10, 38, 13), così come a p. 37 il bastone, che nel proemio della *Teogonia* le Muse lasciano a Esiodo, è di alloro, non di ulivo.

Lo studio del sogno, tanto più nel mondo antico, presenta oggettive difficoltà. Innanzitutto, per citare soltanto le principali, è evidente la variabilità in relazione alle singole situazioni, al vissuto personale e al ceto sociale, alle credenze religiose e agli orientamenti culturali. Un ulteriore aspetto di complessità riguarda non solo la visione del sogno in sé, ma anche l'inevitabile ri-narrazione e ri-codificazione attraverso il *medium* verbale e le categorie di coerenza semantica che caratterizzano la nostra razionalità vigile (ovvero, in termini freudiani, l'elaborazione secondaria). Le differenze si amplificano e moltiplicano, quando passiamo a considerare società lontane nel tempo e nello spazio: alle specificità antropologiche e alle convenzioni ed aspettative culturali si aggiungono la parzialità delle testimonianze a noi giunte e la semantizzazione dell'esperienza onirica nel contesto narrativo, a cominciare dall'autore e dal genere poetico, letterario o documentario che la riferiscono.

Nessuna di queste difficoltà sfugge alla consapevolezza critica di Guidorizzi. Tuttavia, tale consapevolezza non induce l'Autore a un facile scetticismo, ma è presupposto dell'analisi e stimolo al confronto. Pur se tra differenze, cautele e limiti, un quadro dei caratteri storici del sogno nella Grecia antica è possibile. In questo come negli altri settori degli studi classici, l'analisi delle testimonianze va condotta mediante un rigoroso vaglio storico e una giusta distanza interpretativa, così da evitare di cadere nella ricezione acritica delle informazioni, ma anche di imporre agli antichi i nostri criteri, a cominciare da quelli di verisimiglianza e verità, sino a privare di ogni valore, nel nome della presunzione di realismo assoluto, qualunque voce arrivi dal passato e non sia conforme ai nostri pre-giudizi culturali. Nel caso specifico, va anche osservato che il sogno, sebbene profonde e indiscutibili differenze storiche e psicosociologiche siano intervenute nei secoli, tocca gli strati più istintuali, ancestrali e conservativi del nostro essere. Ottanta generazioni, ovvero ottanta uomini in fila l'uno dopo l'altro, tra l'*Edipo re* di Sofocle e noi è uno spazio molto ampio, ma tutto sommato non così dirimente nella storia della specie umana. L'evidenza di sogni tipici degli antichi, che differiscono dai nostri, non può annullare l'evidenza di sogni comuni quali quelli di impedimento e di mutilazione, di volo e di narcisismo, di incesto. Un'incisiva rassegna dei sogni comuni e di quelli culturalmente specifici è nel libro (cap. 14).

Più delle analogie interessano forse le differenze. Tra le abitudini oniriche dei Greci vi era, come detto, la visione di una figura autorevole (uomo, defunto, divinità), che appariva al dormiente e gli parlava pronunciando profezie, prescrizioni, consigli. Una tipologia oggi meno diffusa e per lo più relegata a persone incolte e a forme marginali di comunicazione (viene in mente, su tutte, la predizione dei numeri del lotto). L'analisi di questo genere di sogni non può essere disgiunta da un

altro fenomeno della vita psichica, socialmente riconosciuto, nella cultura antica: l'epifania. Non a caso Guidorizzi, che ha studiato gli stati di alterazione della coscienza in un volume che fin dal titolo *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia* (Milano 2010) è parredo de *Il compagno dell'anima*, arriva a definire il sogno una «provvisoria forma di follia» (p. 19) e non cade nella tentazione erronea di ritenere tali visioni come mera finzione letteraria o artificio narrativo e retorico, ma puntualizza che «ónar poteva riferirsi non solo a quello che per noi è il sogno vero e proprio, ma anche ad altre manifestazioni di natura allucinatoria e fantastica» (p. 35). In questa direzione di ricerca indicazioni significative e suscettibili di sviluppi provengono, a mio parere, dalla poesia di Saffo. Mi riferisco non solo alle epifanie riferite nei versi superstiti (a cominciare dalla celebre ode ad Afrodite)<sup>3</sup>, ma anche e soprattutto a sogni autorevoli di cui resta traccia. Nel fr. 134 Voigt, Saffo afferma di aver parlato in sogno con Afrodite. Il fr. 63 si apre con l'apostrofe in seconda persona al Sogno e procede, purtroppo in forma lacunosa, con l'evocazione di angosce<sup>4</sup>. Una pratica della visione divina, anche onirica, che non può non essere considerata in relazione alla personalità carismatica di Saffo e ai contesti rituali della sua poesia<sup>5</sup>. In questo senso, elementi di qualche interesse potrebbero giungere forse dall'ampia categoria oggi detta dei "sogni lucidi".

Se si guarda, poi, alla controversa questione della composizione dei poemi omerici, voglio rapidamente sottolineare come le scene di sogno, almeno in alcuni casi importanti, cadano in passaggi particolari. Nel secondo libro dell'*Iliade*, Oneiros ingiunge ad Agamennone di attaccare perché la presa di Troia è ormai prossima, ma Agamennone, invece di procedere subito all'attacco, preferisce sottoporre, piuttosto sorprendentemente e improvvidamente, l'esercito acheo alla prova del falso annuncio del ritorno in patria<sup>6</sup>. Nel diciannovesimo canto dell'*Odissea*, il sogno di Penelope sembra, insieme ad altri segni, indicare chiaramente che il falso mendico è Odisseo e quindi spingere verso il riconoscimento che invece, piuttosto inaspettatamente, non avviene<sup>7</sup>. In altri termini, si ha l'impressione che le scene di sogno rappresentino tradizioni preesistenti, quasi οἰμαὶ del canto, alle quali il poeta (o i poeti) dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non vuole rinunciare, pur riamalgamandole in un nuovo intreccio narrativo.

Nel sistema generale di riferimento del libro non manca, naturalmente, la psicoanalisi, verso la quale Guidorizzi mostra, nel solco del metodo cui è improntato l'intero volume, un atteggiamento duttile e pragmatico. Da un lato le teorie psicoanalitiche valgono come termine di confronto

---

<sup>3</sup> Saffo, 1 Voigt (cf. fr. 96, 26ss. e ora il r. 22 del papiro di prossima pubblicazione a cura di OBBINK in c. di s.), ma vd. anche la richiesta di epifania nel fr. 2 e probabilmente nel fr. 17, il dialogo con Hermes (fr. 95) e le parole rivolte da Afrodite a Saffo (frr. 65, 133, 159).

<sup>4</sup> Vd. ora FERRARI (2007, 188s.).

<sup>5</sup> Cf. PERROTTA – GENTILI – CATENACCI (2007<sup>3</sup>, 125s.).

<sup>6</sup> Cf., tra gli altri, LEAF (1900<sup>2</sup>, 46s.); KIRK (1985a, 122).

<sup>7</sup> Sull'episodio si vedano i diversi punti di vista di PAGE (1955, 124s.); KIRK (1985b, 167ss.); RUTHERFORD (1992, 34ss.).

sull'asse diacronico e rappresentano l'ennesimo sviluppo storico della letteratura onirocritica; dall'altro, esse possono offrire interessanti chiavi, soprattutto di matrice freudiana, per l'interpretazione di sogni antichi: intrigante, per esempio, la rilettura del sogno di Nausicaa (*Odissea* VI 20ss.) in chiave erotica (pp. 53s.) o della visione notturna di Achille, cui appare il fantasma di Patroclo (*Iliade* XXIII 62ss.), alla luce dei sensi di colpa del sognante (pp. 20s.).

Questa cursoria rassegna non dà conto dell'ampiezza dei contenuti del libro, né dei numerosi spunti di riflessione e di suggestione, come per esempio la definizione di «teatro del sogno» a p. 11 (mi tornano alla memoria i versi di Marina Cvetaeva: «A letto vado come a un palco: / per questo, per vedere sogni»)<sup>8</sup>. E non dà conto dello speciale ordito argomentativo. Sebbene tenda a suggerire un percorso temporale, la trattazione non è costretta in rigidi schemi cronologici né si propone l'eshaustività delle testimonianze. All'impianto analitico il volume mescola, e spesso preferisce, l'impianto narrativo, che volge la forza delle stesse storie di sogno in strumento di illustrazione e indagine del fenomeno. A ciò concorre l'accattivante stile di scrittura, capace di muoversi tra vari registri, dalle modulazioni fluide della narrazione alla densità della riflessione critica sino al contrappunto sentenzioso o ironico. La discussione si apre in più punti a confronti con autori e opere di altre epoche e culture, compresi richiami alle arti figurative e al cinema, che impreziosiscono la trama discorsiva senza forzature. Il *compagno dell'anima* è un documentato e avvincente viaggio nella storia del sogno, nelle pieghe profonde della psiche degli uomini e della loro storia culturale.

Carmine Catenacci

Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara

Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali

Via dei Vestini, 31

I – 66100 Chieti Scalo

[c.catenacci@unich.it](mailto:c.catenacci@unich.it)

---

<sup>8</sup> Dalla poesia *Sogno* in CVETAeva (1979, 168).

## Riferimenti bibliografici

CVETAeva 1979

M.I. Cvetaeva, *Poesie*, traduzione e cura di P.A. Zveteremich, Milano.

DODDS 1959

E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (1951), trad. it. Firenze.

FERRARI 2007

F. Ferrari, *Una mitra per Kleis. Saffo e il suo pubblico*, Pisa.

HARRIS 2013

W.V. Harris, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari.

HARRISSON 2013

J. Harrison, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire: Cultural Memory and Imagination*, London-New York.

KIRK 1985a

G.S. Kirk (ed.), *The Iliad: a Commentary (Books 1-4)*, Cambridge.

KIRK 1985b

G.S. Kirk, *Homer and the Epic*, Cambridge.

LEAF 1900<sup>2</sup>

W. Leaf, *The Iliad*, vol. I, London.

OBINK in c. di s.

D. Obink, *Two New Poems by Sappho*, «ZPE» CLXXXIX.

OBERHELMAN 2013

S.M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*, Farnham-Burlington VT.

PAGE 1955

D.L. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford.

PERROTTA – GENTILI – CATENACCI 2007<sup>3</sup>

G. Perrotta – B. Gentili – C. Catenacci, *Polinnia. Poesia greca arcaica*, Messina-Firenze.

RUTHERFORD 1992

R.B. Rutherford (ed.), *Homer: Odyssey Books XIX and XX*, Cambridge.