

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 69 (2012)

Heft: 1

Artikel: degli dèi e degli uomini

Autor: D'Alfonso, Francesca

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-283557>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

κῶμα degli dèi e degli uomini

Di Francesca D'Alfonso, Torino

Abstract: The κῶμα, a term of obscure etymology, should be distinguished from sleep. It indicates a state that is, at the same time, both sweet and terrible, a divine tool which can be either benevolent or punitive. In archaic Greek poetry this state is represented at times as an erotic enchantment, at times as the suspension of the divine condition, as a means of punishment or as a sign of an unsuccessful deification. The comparison with other poetic traditions (*Māhabhārata* or the *Epic of Gilgamesh*) supports the polysematic nature of this intermediate state between life and death. In subsequent philosophical reflections, dreamless sleep becomes a kind of secular version of the κῶμα.

«At the still point of the turning world»
(T.S. Eliot, *Four Quartets*, Burnt Norton, II 18)

Il κῶμα rappresenta uno stato affine ma non assimilabile al sonno, con il quale condivide la dolcezza (μαλακὸν κῶμα | μαλακὸς ὕπνος) e la parentela con la morte (cfr. Hom. *Od.* 18,201–202: μαλακὸν κῶμα ... μαλακὸν θάνατον)¹. Nelle poche attestazioni del termine nell'età arcaica, gli elementi più connotanti e ricorrenti di questa particolare condizione sono la provenienza divina, l'inesorabilità del suo insorgere, l'ambiguità dei suoi effetti. Se ci si può abbandonare al sonno volontariamente, lo «stordimento» («Benommensein») del κῶμα sopraffà l'uomo (o anche la divinità) in modo inatteso: come il sonno, il κῶμα avvolge o afferra (καλύπτω, καταγράφω), priva l'essere umano della sua coscienza e lo colloca in uno *status* affine alla morte. Anche se sul piano soggettivo si può configurare come un'esperienza dolce (cfr. Pind. *Pyth.* 1,11–12: ἰαίνει καρδίαν | κῶματι), resta il fatto che è sempre avvertito come un intervento numinoso e dunque terribile.

L'etimologia è oscura: è possibile individuare plausibili parentele con termini simili sul piano fonetico e semantico, senza per questo trovare una soluzione ad alcune aporie linguistiche. Il rapporto più immediato con κεῖμαι («giaccio») sul piano glottologico risulta difficile perché bisognerebbe presumere un vocalismo lungo *kō [i]-mn (?), rispetto a un atteso *κει-μα. Analoghi problemi presenta l'ipotesi di un legame con κάμνω («essere spossato»)². Una più plausibile parentela è rintracciabile con κωφός («ottuso, sordo»), attraverso una forma *κωφ-μα³. Il

- 1 Sulla parentela tra sonno e morte e sull'ambigua dolcezza che sembrano a volte condividere vd. R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo* (Milano 1998; Cambridge 1951) 503–509; E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (London 1979) 145–156.
- 2 Cfr. P. Chantraine, *DELG* s.v. κῶμα.
- 3 L'etimologia fu proposta da J. Wackernagel ed è ripresa di recente da O. Szemerényi e da H.W. Nordheider: O. Szemerényi, *rec.* P. Chantraine, *DELG*, «Gnomon» 43 (1971) 675; H.W.

rapporto con κωφός risulta interessante anche perché l'aggettivo è forse legato etimologicamente a un'altra difficile espressione, κεκαφηότα θυμόν («l'animo spossato» o «spossato nell'animo»), che rimanda a uno *status* affine a quello del κῶμα⁴. Pur restando aperti alcuni problemi fonetici, si evidenzerebbe così un rapporto tra κωφός-κεκαφηότα (θυμόν)-κῶμα, sulla cui plausibilità è tornato di recente M. Meier-Brügger in una breve nota⁵.

L'esigenza di distinguere il κῶμα (inteso come stato di torpore) dal sonno trova raffronti anche in altre lingue indoeuropee. Così in sanscrito i termini indicanti il sonno profondo, senza sogni né consapevolezza, derivano da una radice **dra-*, mentre la nozione di sonno/sogno è espressa dalla radice *svap-* (aggettivo verbale *svápna-/supti-/suptá*; cfr. gr. ὕπνος). *Nidrā-* esprime il torpore, che in momenti inattesi e senza alcuna consapevolezza sopraffà l'uomo: così *gāḍhanidrā* indica il «sonno senza sogni», *nidrāyati* lo «sprofondare/tuffarsi nel sonno». La stessa netta differenziazione linguistica ricorre nel Tocarico tra *špām* (Tocarico A), *špane* (Tocarico B) «sonno/sogno», e *sänmetstse* (agg. «che è caduto in trance») ⁶. Secondo E. Benveniste tale situazione rifletterebbe un'opposizione binaria tra sonno volontario (perlopiù notturno: **swep-*) e sonno involontario (**der-*)⁷.

Il mio studio intende ripercorrere le ambigue prerogative del κῶμα nella poesia arcaica, cercando di individuare le relazioni esistenti tra tale stato di incoscienza e l'intervento, benevolo o punitivo, degli dèi⁸. Il κῶμα, come punto

Nordheider, *Lexikon des frühgriechischen Epos 14* (Göttingen 1991) s.v. κῶμα. Κωφός significava originariamente «smussato» (cfr. Hom. *Il.* 11,390: κωφὸν γὰρ βέλος), poi «sordo» (*Hymn. Hom. Merc.* 4,92; etc.) o, applicato alla vista, «cieco» (Soph. fr. 670,2 R.; etc.).

- 4 Anche l'etimologia di κεκαφηός è oscura: si è pensato a un legame con καπύσσω (*Il.* 22,467: ἀπὸ δὲ ψυχῆν ἐκάπυσσε: «e perse i sensi»: cfr. Hsch. s.v. κάπυς· πνεῦμα) o con καπνός («fumo»); vd. F. Solmsen *Beiträge zur griechischen Wortforschung I* (Strassburg 1909) 123; M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths* (Oxford 1999) 141. P. Chantraine ha proposto un rapporto con κηφῆν «fucò», termine imparentato etimologicamente anche con κωφός, che viene associato agli uomini o alle donne vili, infingardi (Hes. *Op.* 304; *Theog.* 595); P. Chantraine, *DELG* s.v. κεκαφηότα; κηφῆν; cfr. anche F. Bechtel, *Lexilogus zu Homer* (Halle 1914) 190.
- 5 M. Meier-Brügger, *Wie ist κῶμα gebildet?*, «MusHelv» 50 (1993) 126.
- 6 G.-J. Pinault, *Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages*, in C. Bautze-Picron (ed.), *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture* (New Delhi 2009) 225–234. Per la radice **der-* (nei vari ampliamenti **dreh-*, **derdh-*, **drem*) cfr. gr. δαρθάνω (παρᾶ-; κατα-); lat. *dormire*: C.D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas* (Chicago ²1987) 268–269 (s.v. sleep).
- 7 E. Benveniste, *Un fait de supplétisme lexical en indo-européen*, in W. Meid (ed.), *Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie: Julius Pokorny zum 80. Geburtstag gewidmet* (Innsbruck 1967) 11–15; vd. *contra* G.-J. Pinault, *art. cit.* (annotazione sopra 6) 233. Anche in lituano esiste un'analoga contrapposizione: *snūs-ti* indica l'assopirsi involontariamente, mentre *miġti* l'addormentarsi volontariamente; U. Rapallo, *Il sonno della morte: un problema interlinguistico*, «AION. Linguist.» 16 (1994) 19.
- 8 Dopo il periodo arcaico il termine κῶμα scompare temporaneamente dal lessico poetico (è assente nella tragedia), per trovare ampio spazio negli scritti medici (e.g. Hippoc. *Epid.* 2,3,1; 3,1,2; etc.):

di tangenza tra due mondi irrimediabili (vita/morte; umano/divino), è di per sé uno stato ambiguo e terribile, di cui ci si augura le reversibilità. Nella riflessione filosofica tale ruolo liminare viene assolto dal sonno senza sogni, che condivide con il κῶμα l'oscuro attenuarsi della coscienza e insieme una segreta dolcezza.

1. Il κῶμα come incantamento erotico

Come si è detto, sul piano generale si può notare come nell'esperienza comatosa il *discrimen* che separa la vita dalla morte si faccia il più possibile esiguo: ciò si può cogliere anche nei casi in cui il κῶμα mostra il suo volto più benigno, configurandosi come una sorta di incantamento in cui la perdita di coscienza è fonte di piacere estatico⁹. Così in Hom. *Od.* 18,201–203, il κῶμα in cui sprofonda Penelope è avvertito come esperienza soave, perfetta antitesi della dolorosa condizione terrena (cfr. l'ossimoro αἰνοπαθῆ μαλακόν: 201)¹⁰:

ἦ με μάλ' αἰνοπαθῆ μαλακόν περὶ κῶμ' ἐκάλυψεν.
αἴθε μοι ὧς μαλακόν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἀγνή
αὐτίκα νῦν, κτλ.

Un mite sopore mi ha avvolta, me tanto infelice.
Oh se una morte così mite la pura Artemide subito
ora mi desse, etc.
(trad. G.A. Privitera)

Il sonno comatoso di Penelope è dono di Atena e serve alla dea per compiere una sorta di divinizzazione della sposa di Odisseo (191: ἄμβροτα δῶρα; 193: ἀμβροσίῳ), un ringiovanimento che produce nei pretendenti una potente fascinazione erotica (212–213: τῶν δ' αὐτοῦ λύτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν | πάντες δ' ἠρήσαντο παραὶ λεχέεσσι κλιθῆναι)¹¹.

vd. ora R. Lo Presti, *Le rappresentazioni del corpo ANAΪΣΘΗΤΟΣ nel Corpus Hippocraticum: una 'via negativa' verso la conoscenza*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» 2 (2009) 51–91; di frequente Ippocrate fa riferimento all' ὕπνος κωματώδης, una varietà patologica del sonno che non va confuso con la moderna concezione del coma: cfr. *Epid.* 5,22,5 e J. Jouanna/M. D. Grmek (edd.), *Hippocrate, Épidémies V et VII* (Paris 2000) *ad loc.*

9 Si tratta di un aspetto sul quale la critica si è spesso soffermata e che per questo verrà preso in considerazione solo cursoriamente: per un'analisi approfondita si rimanda agli studi di E. Risch, *Der göttliche Schlaf bei Sappho. Bemerkungen zum Ostrakon der Medea Norsa*, «MusHelv» 19 (1962) 197–201, e di P. Wiesmann, *Was heisst κῶμα? Zur Interpretation von Sapphos «Gedicht auf der Scherbe»*, «MusHelv» 29 (1972) 1–11.

10 Sul sonno come terapia del dolore per Penelope, vd. anche *Od.* 23,15–19.

11 Il legame tra Eros e Sonno è segnalato anche dall'uso degli stessi verbi (καλύπτω, δάμνω, χεύω): vd. E. Vermeule, *op. cit.* (annotazione sopra 1) 154–156.

Allo stesso modo, nel boschetto sacro in cui Saffo attende l'epifania di Afrodite (fr. 2 V.), il κῶμα che pervade gli astanti esprime l'incantamento che nasce dal carattere numinoso del luogo (7–8):

... αἰθουσομένων δὲ φύλλων
κῶμα κατάγρει

mentre le foglie si agitano
il coma afferra

Una *vexata quaestio* riguarda la lettura del verbo: sul coccio si legge molto probabilmente KATAIPION, anche se di recente K. Tsantsanoglou ha proposto KATAGPION, riconoscendo la presenza, anche se molto incerta, del tratto orizzontale del gamma¹². Il verbo nelle edizioni critiche è di norma accompagnato dalla *crux*¹³ e i tentativi di emendare la lezione dello scriba sono stati vari, anche se perlopiù in contrasto con le ragioni dialettologiche¹⁴. La lettura che più concilia esigenze paleografiche e linguistiche è stata proposta da E. Risch, che in un articolo del 1962 ha sostenuto l'emendazione κατάγρει («afferra»), voce eolica ben attestata sia in Alceo (48,9; 124,4 V.) che in Saffo (149 V.: ὄτα πάννουχος [*scil.* ἄωρος] ἄσφι κατάγρει).¹⁵ L'argomento più volte sollevato contro tale lettura consiste nella mancanza di un complemento oggetto, che tuttavia non è un *unicum* e anzi accresce l'icasticità dell'immagine¹⁶. Va notato inoltre che κατάγρει corrisponde sul piano semantico al verbo καταμάρπτω, che ricorre nelle tarde *Argonautiche* orfiche di nuovo in relazione al κῶμα (1013: κῶμα δ' ἄφαρ κατέμαρψε). Anche in questo caso è il κῶμα che afferra gli occhi del serpente, come il sonno in Omero (*Il.* 23,62; *Od.* 20,56).

In Pindaro, alla tradizionale associazione tra Eros e sonno (ο κῶμα), si aggiunge il legame con la musica: nell'*incipit* della *Pitica* 1 per Ierone di Siracusa, il poeta tebano esalta il potere ammaliatore della χρυσέα φόρμιγξ che

12 K. Tsantsanoglou, *The Banquet of the Gods and the Picnic of the Girls: Observations on Sappho fr. 2 V. (with an Appendix on Ibycus PMGF 286)*, «Eikasmos» 19 (2008) 54. KATAIPION (contro KATIPPON dell'*ed. princ.* di Medea Norsa) è la lettura di G. Lanata, *L'ostrakon fiorentino con versi di Saffo. Note paleografiche ed esegetiche*, «StudIt» 32 (1960) 81–82. I vv. 7–8 sono citati per via indiretta anche da Ermogene (*Id.* 2,4), che presenta καταρρεῖ.

13 Vd. da ultimo Sapph. 2 V.

14 Così κατάρρει «s'effonde» (*vs* eol. καρρέει): vd. ora G. Burzacchini, *Fenomenologia innodica nella poesia di Saffo*, «Eikasmos» 16 (2005) 19; κατέρρη «scende lentamente» (forma non attestata da ἔρρω): J. Sitzler, *rec.* di Ed. Lobel (ed.), *Σαπφοῦς Μέλη. The Fragments of the Lyrical Poems of Sappho*, «PhW» 47 (1927) 995; καταίρει «discende» (*vs* eol. καταέρρει): D. Page, *Sappho and Alcaeus* (Oxford 1955) 37–38; cfr. il participio κάτερρον secondo C. Gallavotti, *L'ode saffica dell'ostrakon*, «BollCom» n.s. 1 (1980) 13.

15 E. Risch, *art. cit.* (annotazione sopra 9) 197–201. Già Th. Bergk, pur adottando l'emendazione di H. L. Ahrens (καρρέει) del testo di Ermogene, in apparato aggiungeva «si quid mutandum, malim κατάγρει» (*PLG*, III,91); vd. anche P. Wiesmann, *art. cit.* (annotazione sopra 9) 2.11.

16 La stessa mancanza dell'oggetto espresso, sempre in rapporto al coma, ricorre in Ippocrate (*Epid.* 5,1,22: κῶμα εἶχε; 7,159: τὸ κῶμα κατεῖχεν ἄλυπον).

addormenta l'aquila di Zeus e placa Ares, immergendolo in un sopore profondo (κῶμα) (5–12):

| | |
|---|----|
| καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν σβεννύεις | 5 |
| ἀενάου πυρός. εὖ- | |
| δει δ' ἀνὰ σκάπτῳ Διὸς αἰετός, ὦ- | |
| κεῖαν πτέρυγ' ἀμφοτέρωθεν χαλάξαις, | |
| ἀρχὸς οἰωνῶν, κελαινῶπι δ' ἐπὶ οἱ νεφέλαν | |
| ἀγκύλῳ κρατί, γλεφάρων | |
| ἀδὺ κλάϊθρον κατέχευας· ὁ δὲ κνώσσων | |
| ὑγρὸν νῶτον αἰωρεῖ, τεαῖς | |
| ῥιπαῖσι κατασχόμενος. καὶ γὰρ βια- | 10 |
| τὰς Ἄρης, τραχεῖαν ἀνευθε λιπῶν | |
| ἐγγέων ἀκμάν, ἰαίνει καρδίαν | |
| κῶματι, κτλ. | |

E spegni l'acuminata folgore
di eterno fuoco.
Sullo scettro di Zeus
l'aquila dorme
calate sui fianchi l'ali veloci,
sovrana tra gli alati;
tu sul suo capo adunco
una nuvola buia hai versato
dolce serrame alle sue palpebre:
posseduta dal flusso dei tuoi suoni
solleva nel sonno il morbido dorso.
Ares possente egli pure
allontanando l'aspra punta delle aste
in un torpore profondo placa il suo cuore.
(trad. B. Gentili)

Il lessico pindarico insiste nell'indicare il potere della musica come una possessione, alla quale è impossibile sfuggire anche per gli dèi: spegne (5: σβεννύεις), addormenta (6: εὖδει; 8: κνώσσων), versa (8: κατέχευας) una nuvola buia sulle palpebre, possiede (10: κατασχόμενος), placa (11: ἰαίνει), ammalia (12: θέλγει)¹⁷. In una recente interpretazione del passo A. Barker ha sottolineato come Pindaro associ la musica e il sonno servendosi della metafora della liquidità: riprendendo le suggestioni della poesia precedente in cui si fa allusione al κῶμα, il poeta attribuisce all'acqua e alla musica un duplice effetto, positivo (κῶμα ammaliante) o negativo (κῶμα punitivo), contrapponendo

17 Cfr. *schol. ad loc.* 1,19b. L'associazione tra θέλγω e κῶμα torna negli epigrammi «platonici» (*Ep.* 274D. = *Anth. Pal.* 16,13,4; *Ep.* 19,6 D. = *Anth. Pal.* 9,826,6; *Ep.* 20,3 D. = *Anth. Pal.* 9,827,3): vd. P. Wiesmann, *art. cit.* (annotazione sopra 9) 9. Sul rapporto tra musica e sonno vd. anche C. Brillante, *La musica e il canto nella Pitica I di Pindaro*, «QUCC» 41 (1992) 7–21.

nell'ode chi segue la legge di Zeus (dèi e uomini) a chi la viola (Tifone, Falaride ~ fuoco).¹⁸

I passi citati presentano lo stesso tenore e mostrano il lato più benigno del κῶμα, legato alla fascinazione erotica o musicale e capace di produrre un piacevole obnubilamento della coscienza. L'origine divina ne fa tuttavia uno *status* ambiguo, perché esso rappresenta anche un mezzo per privare l'essere umano del controllo di sé. La condizione di sospensione dalle attività coscienti che si sperimenta nel sonno, durante il κῶμα diventa più estrema, non necessariamente reversibile, e si presta anche a ridefinire il confine tra vita e morte, tra uomo e divinità.

2. Il κῶμα come sospensione dello stato divino

Nella *Pitica* 1 di Pindaro, la piacevole inerzia in cui è immerso Zeus con i suoi simboli di regalità (la folgore, l'aquila) è effetto potente della musica, che incanta anche gli dèi (12: κῆλα δὲ καὶ δαιμόνων θέλγει φρένας). La soavità di tale condizione non toglie che si tratti pur sempre di una sospensione dello stato divino: il poeta tebano non rappresenta uno Zeus dormiente, come nell'episodio iliadico della Διὸς ἀπάτη (vd. *infra*), ma lo spengimento della folgore e il profondo sonno dell'aquila rappresentano una sorta di 'correlativo oggettivo' di una lacuna nella sua piena regalità¹⁹. Nella strategia encomiastica dell'ode, il canto delle Muse serve ad auspicare un periodo di pace (cfr. il sonno dell'aquila e di Ares) anche nella Siracusa di Ierone, ma indica al contempo come esso manifesti la propria forza addormentando persino le potenze cosmiche²⁰.

L'ambiguità di tale potere si manifesta nella Διὸς ἀπάτη (Hom. *Il.* 14), in cui il sonno da cui è avvinto Zeus ad opera di Hypnos (κῶμα: 359) si configura come un inganno compiuto ai danni dell'esercizio della regalità divina, per permettere a Hera di realizzare i suoi piani. Anche se l'episodio iliadico presenta alcuni lati umoristici e appare come una scena di seduzione dai tratti codificati²¹, non va a mio avviso persa la specificità negativa del rapporto tra Hypnos e Zeus: in primo luogo, il sonno del dio corrisponde all'obnubilamento delle sue facoltà razionali (252: ἦτοι ἐγὼ μὲν ἔλεξα Διὸς νόον αἰγιόχοιο; 165: χεῦη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι), e dunque rappresenta un'esplicita interruzione della sua regalità.

18 Secondo lo studioso, Pindaro in questa ode allude, anche se un modo velato, al κακὸν κῶμα del dio esiodeo (*Theog.* 797–798), che è spergiuro sull'acqua (dello Stige), associandolo a Tifone (13–28), punito da Zeus e condannato al fuoco: A. Barker, *Lullaby for an Eagle (Pindar, Pythian 1)*, in Th. Wiedemann/K. Dowden, *Sleep* (Bari 2003) 107–124.

19 Speculare è la rappresentazione del fulmine di Zeus che fremito per l'influsso della musica ditirambica nel fr. 70b,15–16. Sul fulmine come arma di Zeus e simbolo di regalità vd. ora M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford 2007) 247–249.

20 Nella *Teogonia* esiodea il canto cosmogonico delle Muse sull'Olimpo provoca analogamente λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων (55): vd. G.F. Gianotti, *Per una poetica pindarica* (Torino 1975) 123–127.

21 Cfr. *Od.* 18,187–196; *Hymn. Hom. Ven.* 5,56–67; etc.

Ciò era già avvenuto in passato quando Hera era ricorsa a Hypnos affinché Zeus non proteggesse il figlio Eracle nel ritorno da Troia: nell'episodio, ricordato più volte (*Il.* 5,640–642; 14,249–261; 15,24–30), Eracle venne trascinato dai venti verso l'isola di Cos per volontà di Hera, mentre Zeus era immerso in un profondo sonno. In tale occasione, la reazione del dio al risveglio fu particolarmente violenta e non risparmiò neppure Hera, che fu incatenata per i polsi, con i piedi gravati da incudini, appesa in aria (*Il.* 15,18–21)²², mentre Hypnos, minacciato di una fine peggiore, trovò un'estrema protezione rifugiandosi presso la Notte, sua madre, dinanzi alla quale anche Zeus dovette fermarsi (*Il.* 14,252–261).

Esiste dunque una sorta d'incompatibilità tra il sonno (e in particolare il sonno profondo, non volontario) e l'autorità di Zeus, come riconosce lo stesso Hypnos in *Il.* 14,248 (οὐδὲ κατευνήσοιμ', ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύει: «non potrei addormentarlo, se non fosse lui stesso a volerlo»)²³. D'altra parte, l'incongruità della Διὸς ἀπάτη era già stata segnalata polemicamente da Platone (*Resp.* 390b–c), in un passo in cui il filosofo faceva notare come Zeus, il solo desto tra gli dèi (μόνος ἐγρηγορός), avesse ceduto alle lusinghe amorose e al sonno²⁴. Va notato infine come in entrambi gli episodi iliadici siano riconoscibili anche tracce di un contatto con altre genealogie di ascendenza orientale, che vennero poi rielaborate nelle più tarde teogonie orfiche, quali l'importanza della Notte, la cui dimora neppure Zeus può violare (14,259–260), e il contestuale riferimento a Oceano e Teti, come progenitori degli dèi (*ibid.* 201.302)²⁵.

È interessante dunque che un altro sonno letargico ritorni come un'eco del rapporto idiosincratico tra sonno e regalità divina in una tradizione tarda di matrice orfica e neo-platonica: si tratta della sorte di Crono, che dopo la sua detronizzazione giace in una profonda caverna dove Zeus lo ha legato con il laccio del sonno (Plut. *De fac.* 941f: τὸν γὰρ ὕπνον αὐτῷ μεμηχανῆσθαι δεσμὸν ὑπὸ τοῦ Διός). Nel *De antro nympharum* di Porfirio (16 = F 154 Kern = FF 220.222 Bernabé), il sonno di Crono ha i tratti di un sopore invincibile determinato dall'ingestione di miele, che gli viene somministrato da Zeus dietro consiglio della Notte, un vero e proprio inganno (τὸν διὰ μέλιτος δόλον) finalizzato alla

22 È stato notato come le incudini (ἄκμους), oltre che strumenti di punizione, rappresentino anche i fulmini, e dunque siano strettamente legate all'esercizio della regalità: cfr. R. Janko, *The Iliad: A Commentary. Vol. IV: Books 13–16* (Cambridge 1992) 230.

23 Sul sonno di Zeus come scelta volontaria vd. C. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque* (Paris 1986) 18.

24 Proclo (*In R.* 1,133) trovò una soluzione all'apparente blasfemia della descrizione omerica nell'ipotesi che il sonno rappresentasse uno stato di ulteriore perfezione, intesa come distacco dal mondo sensibile: vd. ora K. Dowden, *The Value of Sleep: Homer, Plinies, Posidonius & Proclus*, in Th. Wiedemann/K. Dowden (edd.), *op. cit.* (annotazione sopra 18) 161–163.

25 W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, (Cambridge Mass./London 1992) 91–93; M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford 1997) 383; cfr. ora G.B. D'Alessio, *Textual Fluctuations and Cosmic Streams: Ocean and Acheloius*, «JHS» 124 (2004) 16–37.

detronizzazione del dio²⁶. Entrambe le testimonianze insistono sulla costrizione rappresentata dal sonno ~ torpore perché, come afferma H. Versnel, «in structural terms, a god sleeping and a god wearing chains are identical: both gods are ‘out of action’»²⁷. Come nel caso del κῶμα di Zeus nella Διὸς ἀπάτη, anche il sonno di Crono non è paragonabile al riposo volontario del dio, che rappresenta invece il simbolo del pieno controllo della sua regalità. Un dio che può e decide autonomamente di abbandonarsi al sonno manifesta la piena fiducia nel proprio potere sul mondo degli dèi e degli uomini²⁸. Va però segnalato che il sonno di Crono, pur condividendo con il coma lo stato di profondo torpore, è un sonno onirico, cui è legata anche l’attività profetica. Tale stretta relazione tra sonno e sogno a proposito di Crono era probabilmente già nota nel IV sec. a.C., se è vero, come sostiene Tertulliano (*De anim.* 46), che Aristotele definiva Crono «il primo sognatore»²⁹. Secondo Plutarco (*De fac.* 942a), il Titano dormendo «vede in sogno ciò che Zeus premedita» (ὅσα γὰρ Ζεὺς προδιανοεῖται, ταῦτ’ ὄνειροπολεῖν τὸν Κρόνον) ed è circondato da demoni, attraverso i quali trasmette come un oracolo il pensiero a Zeus³⁰. Questi demoni sono probabilmente gli uomini dell’età dell’oro che, dopo la loro morte avvenuta nel sonno (*Hes. Op.* 116), divengono custodi benevoli della razza umana (*ibid.* 122–123)³¹.

Una particolare forma di sospensione della divinità e insieme di reversibilità ciclica assume il κῶμα nel destino dei Dioscuri. L’espressione κῶμα σιῶν («coma degli dèi») è riferita ai gemelli divini in un partenio (?) di Alcmane (7 *PMG* = 19 Calame), trådito da un commentario (*P.Oxy.* 2389)³²:

- 26 Sul passo di Porfirio vd. F. Buffière, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque* (Paris 1956) 433–437; L. Simonini (ed.), *Porfirio. L’antro delle Ninfe* (Milano 1986) 161–166. Cfr. anche M.L. West, *The Orphic Poems* (Oxford 1983) 184.
- 27 H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion II. Transition & Reversal in Myth & Ritual* (Leiden 1993) 97; sul rapporto tra il mito e il rituale di Crono vd. *ibid.* 89–106.
- 28 B. Batto, *The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty*, «Biblica» 68 (1987) 164.
- 29 Così M. Pohlenz, *Kronos*, «RE» 11 (1922) 2013. Sulle opere perdute di Aristotele in relazione alla leggenda di Crono vd. A. Bos, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele* (Milano 1991).
- 30 Cfr. *Plut. De def. or.* 419e–420a; *OF* 148 K. (= F 224 Bernabé); 149 K. (= F 223 Bernabé); 129 K. (= F 240 Bernabé). Nel papiro di Derveni, un commento alla *Teogonia* e agli *Inni orfici* risalente almeno al V sec. a.C., Zeus ascolta sia i vaticini della Notte (F 6 Bernabé) che quelli di Crono (F 7 Bernabé); vd. ora A. Bernabé, *La théogonie orphique du papyrus de Derveni*, «Kernos» 15 (2002) 103–104.
- 31 Sui sogni di Crono come il lato irrazionale della saggezza di Zeus vd. M. van der Valk, *On the God Cronus*, «GRBStud» 26 (1985) 5–11.
- 32 L’integrazione σιῶν si basa sul commentario (a. 2), che al fr. b fa riferimento al culto di Menelao insieme ai Dioscuri a Terapne (b. 7–8); vd. E. Lobel, 2389. *Commentary on Alcman*, in E. Lobel/ C.H. Roberts/E.G. Turner/J.W.B. Barns (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri. Part XXIV* (London 1957) 31; vd. anche C. Calame, *Alcman* (Roma 1983) 379–383.

- a.** σιῶν] ὤμα κ
- b.** τὰς] ἄσανάτας τελε-
να] ἔτάρφθεν φρέ-
- c.** πο[λλὰ] δ' ἐμνάσαντ' οσ[
]αν ἀπήρ[ι]τον Β[α]κχῶν Καδ[μ]-
] σεν[]κα[]]
- d.** [ὕ]βριος ἀντ' ὀλοῶς καὶ ἀτα[σ-
θαλίας

a. le sommeil des dieux

b. les rites des immortels ... ils se réjouissent en leur cœur

c. ils évoquent beaucoup d'événements qui ... infini ... des Bacchantes (?)
cadméennes

d. pour son insolence funeste et son orgueil insensé

(Trad. C. Calame)

La definizione di κῶμα a proposito della morte ciclica dei Dioscuri è appropriata sia sotto il profilo mitico che cultuale. In primo luogo, va notato come in tutte le fonti poetiche antiche il riferimento alla singolare sorte dei Tindaridi conservi tracce di un irrisolto rapporto tra morte e vita³³. A ciò è strettamente legato il problema della paternità dei gemelli, che secondo Esiodo (fr. 24 M.-W.) andava attribuita a Zeus, mentre nei *Cypria* (F 8 Bernabé) veniva sdoppiata (Castore, figlio di Tindaro, θνητός; Polluce, figlio di Zeus, ἀθάνατος), in una versione mitica che giustificava anche il loro destino oltremondano³⁴. I fratelli appaiono entrambi mortali nell'*Iliade*, dove il poeta smentisce le speranze di Elena che i gemelli siano vivi con queste parole (3,243–244):

᾽Ὡς φάτο, τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα
ἐν Λακεδαίμονι αὐθι, φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ

Così diceva, già invece li teneva sepolti la terra datrice di vita,
proprio laggiù a Sparta, nella loro terra nativa.

(trad. G. Cerri)

Tuttavia, va segnalato come la *iunctura* tra il verbo κατέχω (trattengo) e φυσίζοος αἶα (terra generatrice di vita) crei di per sé una sorta di ambiguità. In effetti l'epiteto φυσίζοος ricorre nei poemi omerici solo tre volte, e sempre in contesti

33 Vd. L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921) 227–228; W. Burkert, *I Greci* (Milano 1984; Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977) 312–313.

34 Cfr. A. Severyns, *Le cycle épique dans l'École d'Aristarque* (Paris 1928) 266–281. Secondo [Apollod.] *Bibl.* 3,11,2, Zeus concede ai Dioscuri di vivere un giorno tra gli dèi e un giorno ἐν θνητοῖς: l'espressione sembra richiamare *Cypria* F 8 Bernabé (θνητός); P. Scarpi (ed.), *Apollodoro. I Miti Greci. Biblioteca* (Milano 1998) 584–585.

in cui il confine tra la vita e la morte appare meno netto: è il caso dell'incontro tra Achille e Licaone in *Il.* 21,34–135. Il giovane troiano, figlio di Priamo, era già stato rapito dall'eroe acheo e venduto schiavo a Lemno, ma, dopo essere stato riscattato da Eetione di Imbro e relegato ad Arisbe, era riuscito a scappare e a tornare in modo improvvido a Troia. Licaone appare ad Achille come una sorta di risuscitato (56: ἀΐτις ἀναστήσονται ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος), che niente ha potuto trattenere (58: οὐδέ μιν ἔσχε; 59: ἐρύκει; 62: ἐρύξει; 63: ἐρύκει) e per il quale l'eroe si augura che infine proprio la terra generatrice di vita possa rappresentare una barriera invalicabile (62–63: ἦ μιν ἐρύξει ἢ γῆ φυσίζοος, κτλ.)³⁵. L'espressione torna di nuovo in relazione ai Dioscuri in *Od.* 11,301–304, con una significativa variazione:

τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα·
οἱ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζῶουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' ἀΐτε
τεθναῖσι· τιμὴν δὲ λελόγγασιν ἴσα θεοῖσι.

Entrambi li copre, vivi, la terra generatrice:
per onore avuto da Zeus, essi anche sotterra
una volta son vivi e un'altra son morti,
a giorni alterni. Onore come gli dèi hanno in sorte.
(trad. G. A. Privitera)

L'aggiunta di ζωοὺς al v. 301 (ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα) accentua il tenore ossimorico del verso e insieme sottolinea come non si possa parlare per i Dioscuri di una morte vera e propria: i versi omerici sono sempre apparsi poco chiari, perché sembrano insistere su uno *status* ambiguo, che ammette la vita anche sottoterra (302: νέρθεν γῆς), per un singolare privilegio accordato da Zeus³⁶. Tale morte è una sorta di vita sotterranea, la stessa a cui fa riferimento Pindaro nella *Nemea* 10,55–57:

μεταμειβόμενοι δ' ἐναλλάξ
ἄμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλω
Δι' νέμονται, τὰν δ' ὑπὸ κεύθεσι γαίης
ἐν γυάλοις θεράπνας,
πότμον ἀμπιπλάντες ὁμοῖον· κτλ.

35 Anche lo scoliasta faceva notare la singolare scelta dell'epiteto: φυσίζοος· οὐ καλὸν τὸ ἐπίθετον ἐπὶ νεκρῶν καὶ τύμβων ταπτόμενον (*schol.* *Hom. Il.* 21,63); cfr. anche *schol. Il.* 3,243. Anche se il composto rimanda originariamente a ζεῖα («orzo»: così P. Chantraine, *DELG* s.v. ζεῖα), l'etimologia popolare associava ζει- e -ζοος con ζωή: G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary I: Books 1–4* (Cambridge 1985) 300–301.

36 Così L.R. Farnell, *op. cit.* (annotazione sopra 33) 181–182.

Mutando alternativamente,
 trascorrono un giorno presso il padre Zeus,
 l'altro nelle profondità della terra,
 negli antri di Terapne,
 compiendo uguale destino.

Pindaro fa allusione al soggiorno nelle caverne di Terapne, dove i Dioscuri erano oggetto di un culto eroico³⁷: l'alternativa allo stato divino (88: ἡμισυ δ' οὐρανοῦ ἐν χρυσεῖς δόμοισιν) è vivere metà del tempo respirando sottoterra (87: ἡμισυ μὲν κε πνέοις γαίης ὑπένερθεν ἐών), in una condizione dunque non riconducibile *tout court* alla morte, ma assai simile al κῶμα. A conferma di ciò sta anche la descrizione di Castore colpito da Ida e della sua rianimazione: il poeta tebano precisa che la scelta decisiva di Polluce avviene quando il fratello non era ancora morto ma, oppresso dall'affanno, rabbriviva ansimando (74: καί νιν οὐπω τεθναότ', ἄσθματι δὲ φρίσ- | σοντα πνοὰς ἔκιχεν)³⁸. Tale descrizione di ascendenza omerica riguarda la condizione pericolosamente liminare che sperimenta chi è prossimo alla morte, ed è a volte applicata anche a severe perdite di coscienza per molti aspetti affini al κῶμα³⁹. La scelta di presentare Castore morente e non ancora morto (come apparrebbe invece ai vv. 57–59) è a mio avviso significativa e coerente sia con il riferimento al respiro sotterraneo dei Tindaridi a Terapne (87), sia con l'icastica conclusione dell'ode (89–90):

ὥς ἄρ' αὐδάσαντος οὐ γνώμα διπλόαν θέτο βουλάν,
 ἀνά δ' ἔλυσεν μὲν ὀφθαλμόν, ἔπειτα δὲ φωνάν
 χαλκομίτρα Κάστορος

a lui che parlava non rivolse ambiguo volere nella mente,
 ma prima sciolse l'occhio, poi la voce
 di Castore dalla fascia di bronzo⁴⁰.

L'oscuramento della vista è segno di imminente morte ma è anche proprio di quegli stati intermedi, dai quali si può tornare alla vita (così e.g. nella descrizione

37 Su Terapne e la vita sotterranea dei Dioscuri vd. *schol.* Eur. *Tr.* 210 (= 7 *PMG* app.), che rimanda ad Alcmane: cfr. Alcman. 12; 14 *PMG*; Pind. *Isthm.* 1,31; Isoc. *Hel.* 63; *schol.* Pind. *Nem.* 10,103; Steph. Byz. s.v. Θεράπναι; etc. Terapne, a 2,5 km a sud-est di Sparta, era anche la sede di un culto di Menelao e di Elena: vd. ora C.M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (Lanham 1995) 155–166.166 n. 80.

38 Va notato che in [Apollod.] *Bibl.* 3,11,2 si parla appunto di svenimento ma questa volta a proposito di Polluce (πίπτει σκοτωθείς): è possibile che entrambe le versioni dipendano da una stessa fonte sconosciuta: D.C. Young, «*Something like the Gods*»: a Pindaric Theme and the Myth of Nemean 10, «*GRBStud*» 34 (1993) 129 e n. 23.

39 Sui labili confini tra svenimento e morte nell'*Iliade* vd. R. Garland, *The Causation of Death in the Iliad: A Theological and Biological Investigation*, «*BICS*» 28 (1981) 48–51.

40 Il soggetto è Polluce (vd. erroneamente *schol.* 168a: ὁ Ζεύς); cfr. D.C. Young, *art. cit.* (annotazione sopra 38) 125 e n.11.

dello svenimento/morte di Sarpedone in *Il.* 5,696: κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀγλῦς), mentre lo stato di afonia da Esiodo in poi è un elemento caratteristico degli stati comatosi (κεῖται ἀνόπνευστος καὶ ἄναυδος: *Theog.* 797)⁴¹. La condizione alternativa all'immortalità sembra essere anche per Pindaro proprio quel κῶμα σιῶν cui allude Alcmane, una temporanea sospensione dello *status* divino, che si colloca in una zona franca tra dimensioni inconciliabili. Come ha sostenuto di recente Ch. Delattre, la sorte dei Dioscuri presenta una soluzione alla contraddizione insanabile tra vita e morte nello statuto semidivino dell'eroe: «ils sont dans l'*Odyssee* un tissu d'*inconsistency* reposant sur l'impossible conciliation entre mortalité et immortalité, humanité et divinisation»⁴². Si può affermare che proprio grazie a tale «supplemento di vita», che non è semplice sonno né morte, essi possano svolgere la loro doppia funzione di eroi sotterranei e dèi⁴³.

3. Il κῶμα come punizione o divinizzazione mancata

Come nelle leggende sul destino di Crono, il sonno letargico (~ κῶμα) è uno strumento che gli dèi utilizzano contro antagonisti divini o semidivini. Ne esistono esempi nel Vicino Oriente in miti sumerici e ittiti, sui quali ha richiamato l'attenzione M.L. West⁴⁴, o anche nella mitologia mazdeista (zurvanita), in cui Ohrmazd sprofonda Ahriman in un torpore paragonabile al sonno di Crono⁴⁵. Anche nell'epica indiana si incontrano personaggi come il demone Kumbhakarna, condannato a un sonno ciclico per la sua malvagità: i termini che indicano la sua condizione risalgono alla radice sanscrita *dra-, che indica appunto il sonno involontario, affine alla morte. Il mito è narrato nel *Rāmāyana*, nel *Mahābhārata* e *Rigveda*, con alcune varianti, ma il nucleo della leggenda insiste sul fatto che il demone fu costretto dagli dèi con un inganno a un sonno ~ torpore, dal quale poteva svegliarsi solo temporaneamente⁴⁶.

41 Anche Fineo in Apollonio Rodio giace senza voce in un κῶμα ἀβληχρόν (ἀβληχρῶ δ' ἐπὶ κόματι κέκλιτ' ἄναυδος: 2,205).

42 Ch. Delattre, *Entre mortalité et immortalité: l'exemple de Sarpédon dans l'Iliade*, «RPh» 80 (2006) 269.

43 U. Bianchi, *I Dioscuri. Una versione della coppia divina*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 53 (1987) 55–56. Nell'*interpretatio Etrusca* dei miti greci, i Dioscuri (e soprattutto Castore) assumono la funzione di psicopompi, proprio in quanto guide esperte «in this zone of transition»: I. Krauskopf, *The Grave and Beyond in Etruscan Religion*, in N. Thomson de Grummond/E. Simon (edd.), *The Religion of the Etruscans* (Harvard 2006) 76–77.

44 M.L. West, *op. cit.* (annotazione sopra 26) 135.

45 *Bundahishn* 15: «Quando lo Spirito Distruttore vide la propria impotenza e la distruzione dei demoni, egli fu abbattuto, svenne, e ricadde nell'oscurità ... Incapace di nuocere alle creature di Ohrmazd, per tremila anni lo Spirito Distruttore giace annientato»: trad. di R.C. Zaehner, *Il libro del Consiglio di Zarathushtra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane* (Roma 1976) 26; vd. ora E. Albrile, *Gayōmart nel mare di Kronos*, «SCO» 49 (2003) 67–96.

46 E. De Clerq, *Sleep and Dreams in the Rāma-Kathās*, in C. Bautze-Picron (ed.), *op. cit.* (annotazione sopra 6) 312–315.

Il destino di Kumbhakarna ricorda per alcuni tratti quello del dio esiodeo, spergiuro sull'acqua di Stige e per questo condannato a un κακὸν κῶμα, inteso come netta privazione di coscienza che investe anche il respiro: in questo caso il κῶμα è davvero il grado zero più vicino all'estinzione e alla morte, tanto più perché riguarda una divinità, condannata a una temporanea sospensione del suo status (*Theog.* 793–806). Nel passo esiodeo il κῶμα è la prima punizione del dio spergiuro, cui segue un percorso purificatorio di altri nove anni (800–804). Il poeta ne sottolinea i tratti patologici (cfr. νοῦσον: 799) che lo avvicinano alla morte vera e propria; in particolare, l'insistenza sull'assenza di respiro (κεῖται νήυτιμος: 795; κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος: 797) serve a collocare il dio in una zona franca, più estrema del sonno vero e proprio. È il respiro infatti a distinguere il morto dal vivo, e nelle condizioni di sopore più profondo esso appare quasi inesistente, tanto da permettere l'assimilazione di tale stato alla morte vera e propria. Anche secondo Ippocrate, durante il sonno profondo si può riscontrare un forte indebolimento del respiro che induce a credere che il malato sia morto (*Ep.* 5,1,2). Interessante è a tale proposito la descrizione degli effetti dell'oppio presente in Nicandro (*Alex.* 433–464): anche in questo caso viene meno il respiro (439–440: παῦρον ... ἄσθμα) e l'assopimento è così profondo e pernicioso da essere assimilato a un ὄλοον κῶμα (458).⁴⁷

La singolarità della punizione, che identifica la perdita della condizione divina con una letargia estrema, si concilia bene con il significato esemplare della vicenda. Nell'analisi del passo, di norma si considera il κῶμα solo come premessa della punizione vera e propria (gli ἄθλοι novennali: 800–804), e si sostiene che la sua funzione sia quella di indicare in modo evidente la colpevolezza del dio⁴⁸. Tuttavia è proprio questo «temps d'inexistence» la punizione più connaturata a Stige, la cui dimora è nell'Ade, centro cosmologico e generativo dell'universo (*Hes. Theog.* 775–792); come sostiene J. Bollack, «la demeure de Styx se trouve sur une frontière qui délimite ici les univers céleste et nocturne. ... Ces frontières délimitent, non pas le Tartare, mais tous ce qui est, elle séparent même l'Être du Non-Être»⁴⁹. La potenza del giuramento si disvela a mio avviso in modo icastico nel κῶμα, che va inteso come la punizione per eccellenza (sospensione di vita e separazione dal cibo degli immortali), capace di provocare un pericoloso annichilimento; gli ἄθλοι rappresentano la

47 J.-M. Jacques (ed.), *Nicandre. Œuvres, Tome III* (Paris 2007) 189–193. La drastica riduzione del respiro era anche un tratto caratteristico dei fenomeni di catalessi con attività visionarie (Aristea, Epimenide, etc.): vd. J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962) 148–156.

48 Cfr. R. Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (Leipzig 1902) 180–181 e n. 2; J. Bollack, *Styx et serments*, «REG» 71 (1958) 27; M.L. West (ed.), *Hesiod. Theogony* (Oxford 1966) ad v. 795.

49 J. Bollack, *art. cit.* (annotazione sopra 48) 21 n. 2.22. Sulla centralità dell'Ade e di Stige vd. A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque* (Paris 1986) 77.272; G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, «PP» 50 (1995) 437–467.

successiva fase purificatoria, affine all'esilio che colpisce anche chi sulla terra si macchia di una colpa⁵⁰.

È verosimile che esistesse un rapporto tra colpa (ο ὕβρις) e κῶμα (inteso come punizione), e che tale relazione riguardasse anche la condizione umana nelle sue origini. Il passo esiodico sul dio spergiuro trova echi nelle descrizioni di altri ὕβριστᾶί, dal serpente del *Catalogo* pseudo-esiodico (fr. 204,129–143 M.-W.), punito con un letargo in un antro sotterraneo (κεῖται: *ibid.* 135.143) e probabilmente simbolo dell'umanità decaduta, a Tifone, che nella descrizione pindarica «giace nell'orrido Tartaro» (*Pyth.* 1,15: ἐν αἰνῆ Ταρτάρῳ κεῖται), ma è anche serpente (25) avvinto sotto l'Etna, in un terribile giaciglio (27–28)⁵¹. Ciò che lega le due condizioni è il motivo della colpa e insieme della perdita irreparabile della condizione divina.

In questi esempi la ὕβρις si configura come la motivazione antropologica della privazione dell'immortalità, di cui il lungo sonno letargico e senza sogni è un'immagine speculare; si tratta forse di un riferimento alla colpa primordiale dell'umanità, le «péché antécédent» che fa da sfondo anche al ciclo prometeico⁵². È interessante notare come anche nella vana ricerca dell'immortalità da parte di Gilgamesh giochi un ruolo negativo uno strano sonno letargico, privo di sogni, totalmente involontario, in cui l'eroe sprofonda per sette giorni, proprio quando sta per ottenere da Utnapishtim l'ambito privilegio (*The Epic of Gilgamesh* XI,199–231 Speiser). Tale sonno lascia nell'eroe l'erronea sensazione di aver dormito solo per pochi istanti (XI,220): si tratta della stessa ἀναισθησία di cui parla Aristotele in un passo della *Fisica* (218b), a proposito di un altro singolare tipo di sonno senza sogni, in cui morte e κῶμα si confondono in una sola realtà, con un probabile significato escatologico (vd. *infra*)⁵³. Il torpore di Gilgamesh si configura come una prova mancata (test del sonno), ma al contempo viene inteso da Utnapishtim e sua moglie in senso più ampio, come la giusta punizione per la natura fedifraga dell'essere umano (XI,210)⁵⁴.

La stessa funzione sembra assolvere il sonno irreversibile nel mito di Endimione, le cui motivazioni entrano in contraddizione sin dalle più antiche

50 Sull'esilio come punizione di un μῆσμα vd. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) 104–143.

51 Sul rapporto tra il dio spergiuro esiodico e il serpente del *Catalogo* rimando a un mio articolo, F. D'Alfonso, *La terra desolata. Osservazioni sul destino di Bellerofonte* (*Il.* 6,200–202»), «MusHelv» 65 (2008) 8–14.

52 Così U. Bianchi, *Péché originel et péché 'antécédent'*, «Revue de l'Histoire des Religions» 170 (1966) 117–126.

53 Sui tratti ambigui del sonno di Gilgamesh vd. in particolare A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts I* (Oxford 2003) 521; V.B. Hurowitz, *Finding New Life in Old Words: Word Play in the Gilgameš Epic*, in J. Azize/N. Weeks, *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House. The University of Sydney, 21–23 July 2004* (Leuven 2007) 74–75.

54 Sul sonno di Gilgamesh come «test» vd. L. Oppenheim, *Mesopotamian Mythology II*, «Orientalia» 17 (1948) 55–56.

testimonianze: nel *Catalogo* pseudo-esiodico (frr. 245 e 10a,60–62 M.-W.) il sonno appare come un privilegio (ταμία), un'alternativa alla vecchiaia e alla morte che Zeus concesse a Endimione caro agli dèi e che permetteva a Selene di visitare periodicamente il giovinetto nell'antro in cui giaceva addormentato⁵⁵. Tuttavia nelle *Megalai Ehoiai* (fr. 260 M.-W. = *schol.* Ap. Rhod. 4,58), che appartengono alla stessa tradizione epica del *Catalogo*, veniva data un'altra versione della storia, secondo la quale Endimione non venne premiato ma punito perché abusò della benevolenza divina, desiderando unirsi ad Era⁵⁶. Tale atto di *hybris*, vano come quello di Issione perché Endimione amò in realtà la dea in forma di nuvola, venne punito con la cacciata dall'Olimpo e la morte o, secondo Epimenide, proprio con il lungo sonno (*PEG* III Epim. 61 F). Secondo questa versione il sonno letargico sostituito della morte è dunque punizione e non scelta privilegiata: è stata spesso notata la singolare presa di distanza di Epimenide dalla versione positiva del mito e dalle valenze erotiche del sonno di Endimione⁵⁷. Il σοφός cretese, che pure si definiva figlio di Semele e vantò le potenzialità del sonno, suo maestro insieme a ὄνειρος per ben cinquantasette anni (*PEG* III Epim. 33 F; 20 T I), definiva il destino di Endimione una punizione, forse proprio per sottolineare le differenze esistenti tra lo stato letargico del fanciullo e il suo sonno, proficuo di contatti divini. Come sostiene P. Scarpi, in questo modo «Endymion viene sottratto a ogni forma di scambio tra universi, umano e divino, viene relegato in un *nirvana* inattivo, laddove Epimenide, attraverso il grande sonno, acquisisce gli strumenti per orientare il cammino dell'uomo nel cosmo e determinare quando necessario i confini tra il mondo umano e l' 'alterità' »⁵⁸.

Il sonno produce dunque una frattura nel rapporto tra gli dèi ed Endimione, sia che il giovane scelga liberamente il proprio destino sia che subisca le conseguenze di un atto di *hybris*. In entrambe le versioni il suo profondo riposo è un'alternativa alla morte e presenta le stesse ambiguità del κῶμα finora indagate: privo di percezioni e lontano dal sonno incubatorio, è conciliabile con la dimensione erotica (visita periodica di Selene), ma allo stesso tempo può essere mezzo di punizione e di privazione dell'immortalità. In ogni caso, la fissità eterna di Endimione nello stato del sonno si coniuga con la passività e colloca

55 [Apollod.] *Bibl.* 1,75; la connotazione erotica del sonno di Endimione risale almeno a Saffo (199 V. = *schol.* Ap. Rhod. 4,57) e viene ripresa in età ellenistica (Ap. Rhod. 4,57–58; Theoc. *Id.* 3,49–50; 20,37–39; Licymn. 771 *PMG*; etc.).

56 Sulle diverse versioni pseudo-esiodee del mito di Endimione vd. ora G.B. D'Alessio, *The Megalai Ehoiai: a Survey of the Fragments*, in R.L. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstruction* (New York 2005) 180–182. 204.

57 A. Mele, *Il corpus epimenideo*, in E. Federico/A. Visconti (edd.), *Epimenide cretese* (Napoli 2002) 241–245; L. Breglia Pulci Doria, *Osservazioni sulla Teogonia di Epimenide*, *ibid.*, 293–295.

58 P. Scarpi, *Il grande sonno di Epimenide ovvero vivere sulla linea di confine*, in F. Federico/A. Visconti (edd.), *op. cit.* (annotazione sopra 57) 33. Molto differente è il significato assunto dal sonno di Endimione nell'età greco-romana, quando viene popolato di visioni oniriche prestandosi a interpretazioni morali, teosofiche, astrologiche, etc.: vd. R. Turcan, *Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire*, *ANRW* II,16,2 (1978) 1704–1708.

eternamente il giovinetto in una zona limbica, lontana dagli dèi e dagli uomini.⁵⁹ L'impossibilità di un risveglio rende tale condizione indesiderabile (così Plat. *Phd.* 72c) e la avvicina alla morte proprio in quanto ἄτροπος ὕπνος, secondo l'icastica definizione di Teocrito (*Id.* 3,49).

4. Il sonno senza sogni

Una delle caratteristiche del κῶμα è di certo la mancanza di attività oniriche che lo rende simile al sonno senza sogni, inteso come lo stato in cui le sensazioni sono pressoché assenti e l'uomo sperimenta la maggiore vicinanza alla morte. Insieme a tale ἀναίσθησία, l'uomo è privato di qualsiasi percezione temporale che possa aiutarlo a orientarsi sulla durata dell'esperienza vissuta (cfr. il sonno di Gilgamesh). La riflessione filosofica sembrò cogliere le peculiarità estreme di tale condizione, affine al κῶμα della poesia arcaica, insidioso e desiderabile al contempo. Così nell'*Apologia* di Platone, Socrate descrive la mancanza di sensazioni (μηδεμία αἴσθησις) e di percezioni temporali come le caratteristiche del sonno senza sogni (*Ap.* 40c–41d), che proprio per questo diviene un'immagine della morte, in cui l'eternità si contrae e appare come un'unica lunga notte (καὶ γὰρ οὐδὲν πλείων ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ εἶναι ἢ μία νύξ: 40e)⁶⁰. Si tratta di una condizione auspicabile (ἄμεινον καὶ ἡδίον: 40d), perché priva l'uomo di quei turbamenti che nella vita condizionano sia la veglia che il sonno (con sogni).

Le stesse ἀναίσθησία e paralisi temporale sono attribuite da Aristotele al singolare sonno degli uomini che secondo un'antica tradizione riposano accanto agli Eroi in Sardegna (*Arist. Ph.* 218b 21–29):

D'altra parte, però, l'esistenza del tempo non è neppure possibile senza quella del cambiamento; quando, infatti, noi non mutiamo nulla entro il nostro animo o non avvertiamo di mutar nulla, ci pare che il tempo non sia trascorso affatto (οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος): la stessa impressione proverebbero quegli uomini addormentati in Sardegna, secondo la leggenda, accanto agli eroi, qualora si destassero (καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεῦδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσι): essi, infatti, accosterebbero l'istante in cui si assopirono con l'istante in cui si sono destati e ne farebbero una cosa sola (ἐν ποιοῦσιν), togliendo via, a causa della loro insensibilità (διὰ τὴν ἀναίσθησίαν), tutto ciò che è intercorso (trad. A. Russo).

59 Cfr. M.V. Cerutti, *Sonno e «Passaggio»*, in U. Bianchi (ed.), *I riti di passaggio. Ordine cosmico, sociale, individuale. Atti del Seminario italo-finno-svedese tenuto all'Università di Roma «La Sapienza» 24–28 marzo 1984* (Roma 1986) 133–134.

60 R. Laurenti, *Contributo a uno studio del dilemma nel mondo greco*, in B. Amata (ed.), *Cultura e lingue classiche 3* (Roma 1993) 148.

La notizia di Aristotele è stata intesa dai commentatori antichi come un riferimento a pratiche di incubazione all'interno di templi o grotte⁶¹. In realtà è molto probabile che tale lettura non sia corretta ma il frutto di una stratificazione seriore di notizie sulla presenza di rituali incubatori nell'isola⁶². Il filosofo infatti si sofferma sul fatto che il sonno è privo di percezioni sensibili (διὰ τὴν ἀναίσθησίαν), tanto da non permettere una qualsiasi cognizione temporale, e tale condizione sembra escludere in primo luogo proprio l'attività onirica.

A cogliere la specificità del sonno di cui parla Aristotele fu Eudemo di Rodi, citato da Simplicio nel suo commento *ad locum*: l'aristotelico operava un confronto tra l'errata percezione dei dormienti sardi e quella sperimentata durante le feste Apaturie da alcuni ateniesi, che a causa dell'ebbrezza sprofondarono in un tale torpore da perdere ogni cognizione del tempo e dei giorni festivi trascorsi (Eudem. F 84 Wehrli)⁶³. L'episodio raccontato da Eudemo si adatta bene alla notizia aristotelica perché il carattere anomalo del sonno consisteva appunto in una quasi totale assenza di percezioni; anche il luogo in cui si celebrò il banchetto con abbondante vino, una cavità sotterranea (ἐν καταγείῳ σπηλαίῳ), poteva rendere plausibile il confronto tra il sonno degli Eroi sardi e il coma etilico dei partecipanti alle Apaturie⁶⁴. Anche Tertulliano, pur travisando in più punti il passo aristotelico, conserva il motivo dell'ἀναίσθησία lì dove afferma che secondo Aristotele in Sardegna gli *incubatores* del tempio di «un certo eroe sardo» venivano privati dei sogni (*de anim.* 49,2): «*Aristoteles heroem quendam Sardiniae notat incubatores fani sui visionibus privantem.*» Va notato che secondo lo Stagirita la facoltà sensibile non viene meno nei sogni, ma solo in particolari situazioni di incoscienza: durante il sonno la sensazione è attiva in potenza (*De an.* 417a10), anche se rispetto alla veglia il senso comune è incapace (*Parv. nat.* 458a32). Si verifica dunque una pausa (ἀνόπαυσις), in cui la facoltà sensibile percepisce non qualcosa ma il suo movimento, inteso come residuo di qualcosa che è svanito: tali residui proiettivi sono appunto i sogni (*ibid.* 459b8–20). Un'inattività dei sensi (cfr. ἀναίσθησία) si verifica solo nel caso dello svenimento (λειποψυχία), della perdita di coscienza (ἔκνοια) e dello stato di

61 Phlp. *in Phys.* 11,218b; Simpl. *in Phys.* 11,218b; cfr. L. Breglia Pulci Doria, *La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche ed attiche*, «Cahiers du Centre J. Bérard» 6 (1981) 84; vd. anche W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Physics* (Oxford 1955) 597.

62 Così E. Rohde, *Zu der Sage von den Sardinischen Heroën*, «RhM» 37 (1882) 466–467; vd. anche Id., *Sardinische Sage von den Neunschläfern*, «RhM» 35 (1880) 157–163; da ultimo I. Didu, *Aristotele, il mito dei Tespiadi e la pratica dell'incubazione in Sardegna*, «Rivista Storica dell'antichità» 28 (1998) 59–84 (con ampia bibliografia storica).

63 F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. H. 8* (Basel 1955) 105; W.R. Ross, *op. cit.* (annotazione sopra 61) 597.

64 Sulle grotte come luogo d'elezione per sonni letargici con valenze sacre vd. E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* (Roma/Bari 2006; Freiburg i. Br./Leipzig 1890–1894) 102.103 e n. 4.115 n. 30; e ora Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth* (Oxford/New York 2009).

shock (πνιγμός), perché è appunto la facoltà di percezione a distinguere il sonno da stati di più severa incoscienza (*ibid.* 456b10–12)⁶⁵.

È alla luce di tale teoria che si deve dunque leggere il passo della *Fisica* sugli Eroi sardi. Non si tratta di pratiche incubatorie ma di un sonno privo di qualsiasi genere di percezione, di cui il filosofo faceva notare, anche se solo incidentalmente, le implicazioni mitico-rituali: la condizione di sospensione vita/morte veniva attribuita a eroi mitici ma poteva essere sperimentata anche da chi decideva di condividere il loro particolare sonno (τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν)⁶⁶.

È forse possibile rintracciare altri riferimenti al sonno senza sogni in due frammenti di Eraclito (B 21 e B 26 D.-K.), anche se è evidente che l'estrema rarefazione del linguaggio del filosofo lascia all'interprete una libertà delle cui insidie è sempre consapevole. È stato J. Mansfeld a individuare un riferimento al sonno senza sogni, come condizione liminare per eccellenza, in B 26 D.-K., in cui il filosofo descrive come durante il sonno stati apparentemente opposti (veglia/sonno; vita/morte) entrino continuamente e ciclicamente in contatto⁶⁷. Il frammento, tradito da Clemente Alessandrino (*Strom.* 4,143), pur presentando molti punti oscuri⁶⁸, è coerente con la teoria eraclitea sulla negatività del sonno, durante il quale si verifica una netta diminuzione del contatto tra il νοῦς interno e il *Logos* cosmico: l'uomo diviene ἀξύνητος, vale a dire chiuso nel proprio io e non più partecipe della verità, fino a essere assimilato ai κωφοί che «anche quando sono presenti sono in realtà assenti» (B 34; cfr. B 1 e B 117 D.-K.). Nel sonno inoltre l'anima si umidifica e anche questa notazione, apparentemente fisiologica, avvicina pericolosamente il dormiente alla morte (B 36 e 77); a causa dell'occlusione degli αἰσθητικοὶ πόροι, l'uomo riesce a sopravvivere solo grazie alla respirazione (ἀναπνοή; A 16 D.-K.)⁶⁹.

65 Vd. su tale teoria aristotelica J. Wiesner, *The Unity of the Treatise de somno and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle*, in G.E.R. Lloyd /G.E.L. Owen (edd.), *Aristotle on Mind and the Senses* (Cambridge 1978) 241–280 (in part. 248–249); vd. ora il bel saggio di M.S. Cavalcante Schuback, *Il sonno ermeneutico. Letture aristoteliche sul sonno*, «Giornale di Metafisica» 28 (2006) 603–630.

66 Il motivo del sonno prodigioso della cui lunga durata (addirittura secoli) il dormiente non conserva alcuna coscienza è presente nella leggenda dei *Sette dormienti di Efeso*, che da Gregorio di Tours (*Passio sanctorum septem dormientium*) in poi ha avuto larga fortuna nel mondo medievale, cristiano e islamico: per un quadro sintetico delle diverse versioni vd. G. Avezù (ed.), *Gregorio di Tours – Fozio. I sette dormienti. Una leggenda tra Oriente e Occidente* (Milano 2002).

67 J. Mansfeld, *Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers*, «Mnemosyne» 20 (1967) 1–29.

68 Per una rassegna ragionata dei diversi interventi sul testo (atetesi e cambi di punteggiatura), vd. soprattutto S. Mouraviev, *Crux eruditorum: le dossier du fr. B 26 DK d'Héraclite*, in A. Garcia/ S. Mouraviev (edd.), *La philosophie grecque et sa portée culturelle et historique* (Mosca 1985) 88–99.

69 Vd. R.B. Onians, *op. cit.* (annotazione sopra 1) 55–57 e 101 n. 5; C. Brillante, *Il sogno nella riflessione dei presocratici*, «MD» 16 (1986) 10–15; vd. ora B. Centrone, *Il ruolo di Eraclito nello*

Nel fr. B 26 D.-K. sono descritti tre aspetti del sonno, il primo forse identificabile con la fase onirica (φάος), il secondo in cui avviene un contatto tra il vivente ~ morente (i.e. l'addormentato) e il morto (o regno dei morti), l'ultimo in cui anche chi è sveglio (ma ἀξύνετος) vive come se fosse addormentato:

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανόν, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ἐρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

L'uomo accende nella notte morendo una luce per sé quando i suoi occhi sono spenti;
ma da vivo tocca il morto dormendo quando i suoi occhi sono spenti;
da sveglio tocca il dormiente.

Sul piano interpretativo l'elemento più rilevante è la relazione tra vita/morte e veglia/sonno attraverso l'atto del toccare e/o accendere (ἄπτεται). Il verbo, ripetuto tre volte, presenta uno slittamento semantico, senza che venga del tutto eliminata la polisemia originaria: nel nesso φάος ἄπτεται, esso indica l'atto di «accendere per sé» (diatesi media), mentre in seguito, per la costruzione con il genitivo, assume il significato di «toccare, entrare in contatto» (ἄπτεται τεθνεῶτος, ἄπτεται εὐδοντος)⁷⁰. Nella notte (ἐν εὐφρόνῃ), quando l'anima è separata dalla visione comune del Logos (ἑαυτῷ), avviene dunque un contatto: è poco probabile che ciò si verifichi durante la fase onirica, cui sembra far riferimento l'inizio del frammento (φάος ἄπτεται), per cui si deve supporre il passaggio a una fase diversa del sonno, più vicina all'incoscienza della morte, appunto il sonno senza sogni. Secondo J. Mansfeld, L'Ade, regno dell'oscurità e dell'umidità, può essere inteso in senso metaforico come «dreamless or rather unconscious sleep, i.e. that condition of consciousness from which ὄψεις and ἀκουή are absent, while ὀσμὴ (smell) still functions». La vita dell'anima continua solo se si tiene a stretto contatto con la morte, cosicché i due stati (veglia e sonno) sono «co-instantaneous», finalizzati alla sopravvivenza dell'anima attraverso il legame con la catena cosmica dell'eterno movimento⁷¹.

Nel frammento l'insistito parallelo tra ἀποσβέννυμι e ἄπτομαι riflette un percorso dinamico in cui la morte è ora una condizione solo sfiorata dal dormiente (ἀποθανόν/ζῶν/εὐδων), ora uno *status* irreversibile proprio del mondo dei morti

sviluppo della concezione dell'anima, in R. Bruschi (ed.), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica* (Pisa 2007) 136–142.

70 Sull'importanza della diatesi media (ἄπτεται: «allumer pour soi»), che restituisce valore a ἑαυτῷ, da intendere come strumentale («à l'aide de son soi-même») vd. S. Mouraviev, *art. cit.* (annotazione sopra 68) 103–104; cfr. anche M. Marcovich (ed.), *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Merida 1967) fr. 48 (*dativus commodi*: «kindles a light for himself»). Secondo J. Bollack/H. Wismann, ἑαυτῷ va legato a ἀποθανόν («quand il est mort pour lui»); *Héraclite ou la séparation* (Paris 1972) 120.

71 Attraverso la respirazione l'anima può attingere all'elemento umido che è alla base della sua esistenza: αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἄιδην («le anime aspirano nell'Ade»: B 98); J. Mansfeld, *art. cit.* (annotazione sopra 67) 24–26.

(τεθνεῶτος: «da vivo tocca il morto dormendo»). Ciò si accorda con il significato di θάνατος che «does not normally denote a state at all, but a process or event ... of someone's dying»⁷². L'uso dei due verbi richiama il ciclo del sole descritto in B 30: πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα («fuoco sempre vivo, che si accende e si spegne secondo misura»); per Eraclito, nel ciclo del fuoco eterno, lo spengimento rappresenta il tramonto, durante il quale, come accade all'anima nel sonno, si verifica un pericoloso contatto del sole con l'umidità o l'acqua (B 31 D.-K.)⁷³. La stretta relazione tra fuoco e anima, segnalata dal comune uso dei verbi ἀποσβέννυμι e ἄπτομαι in B 26 e B 30, è ribadita da Sesto Empirico, di nuovo in relazione al sonno (A 16 D.-K. = *Adv. math.* 7,129–130).

Ma il fuoco eterno (τὸ πῦρ ... τὸ αἰώνιον) è anche «la folgore che governa tutte le cose» (B 64 D.-K. = *apud* Hippol. *Haer.* 9,10,7), ed Eraclito sembra attribuire al fulmine «the governing, coordinating function that other fragments (e.g. B 117) assign to the human soul».⁷⁴ È interessante che anche Pindaro associ il verbo σβέννυμι (σβεννύω) con l'immagine della folgore di eterno fuoco, proprio per indicare il sonno profondo (κῶμα) che pervade gli dèi e interrompe l'esercizio della regalità (*Pyth.* 1,5–6):

καὶ τὸν αἰχματᾶν κεραυνὸν σβεννύεις
ἀενάου πυρός.

E spegni l'acuminata folgore
di eterno fuoco.

Il verso presenta un tenore eracliteo, sia per l'uso del verbo σβεννύω (unica occorrenza in Pindaro) che per la *iunctura* κεραυνὸν ... ἀενάου πυρός che richiama la definizione di Eraclito appena citata (B 64 D.-K.)⁷⁵. In Pindaro, lo spengimento della folgore è immagine del sopore profondo che sospende la regalità di Zeus; il legame con la dizione eraclitea rende probabile che anche in B 26 D.-K. il filosofo alludesse a un sonno profondo (senza sogni), inteso come l'ultimo stadio della coscienza, in cui il dormiente con un tocco notturno entra in contatto con la morte⁷⁶.

C'è un altro frammento che sembra far riferimento ancora al sonno privo della visione onirica: secondo Eraclito, il confine tra sveglio e dormiente, come

72 E. Hussey, *Heraclitus on Living and Dying*, «The Monist» 74 (1991) 518–519.

73 Vd. ora M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia* (Torino 2009) 172–176.

74 G. Betegh, *On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology*, «Phronesis» 52 (2007) 13.

75 Sui rapporti tra il pensiero di Eraclito e Pindaro vd. F. Dornseiff, *Pindars Stil* (Berlin 1921) *passim*; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München ²1962) 538–539; T.K. Hubbard, *The Pindaric Mind. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry* (Leiden 1985) 98.

76 Proprio questa condizione liminare ha suscitato non solo l'interesse della critica ma anche della ricerca filosofica moderna, come testimonia la lunga discussione di E. Fink e M. Heidegger sul frammento eracliteo B 26 D.-K.: M. Heidegger/E. Fink, *Heraclitus Seminar (1966/67)* (Evanston 1993) 137–149; vd. anche H. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico* (Roma 2004; Tübingen 1985) 71–83; vd. ora M. S. Cavalcante Schuback, *art. cit.* (annotazione sopra 65) 619–630.

tra vivo e morto, spesso si fa labile, e anche la vita può non essere altro che morte o sonno (B 21 D.-K.):

θάνατός ἐστι ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος
morte è quanto vediamo da desti, sonno quanto vediamo dormendo.

In questo frammento si nega alla vista (ὀρέομεν) il suo oggetto, per cui l'uomo da desto invece della vita vede θάνατος, e quando dorme vede solo ὕπνος. Quest'ultima affermazione è apparsa tanto incongrua da suggerire diversi interventi sul testo⁷⁷; tuttavia «vedere il sonno» può anche alludere a uno stato più profondo, privo di sogni, come condizione estrema sperimentata dal dormiente⁷⁸. La disposizione chiasmica di θάνατος e ὕπνος serve a rafforzare lo stato di oscurità cui è destinato l'uomo che non è risvegliato al Logos e che vive in una sorta di continua cecità.

Il sonno senza sogni appare una versione laica del κῶμα arcaico, in cui l'uomo entra in contatto con il suo limite. Nel ripercorrere le poche attestazioni del termine κῶμα nella poesia arcaica, si è visto come esso rappresentasse uno *status* ambiguo, piacevole e pernicioso al contempo, sempre di origine divina, e in quanto tale si prestasse ad assolvere differenti funzioni. Come torpore profondo esso esercitava una fascinazione sull'essere umano (cfr. Penelope in Hom. *Od.* 18,201; Saffo, fr. 2 V.), ma anche sugli dèi (Pind. *Pyth.* 1,5–12), mentre la sua contiguità con la morte lo rendeva potente strumento di punizione e di dominio da parte della divinità. Anche il confronto con altre tradizioni poetiche (*Mahābhārata*, *Epica di Gilgamesh*) vale a conferma del significato speciale che il sopore profondo assumeva nelle relazioni tra dèi e uomini, o tra immortalità e mortalità, intese come condizioni inconciliabili. Come il sonno profondo e senza sogni esso non rappresentava un annichilimento definitivo dell'anima, ma una condizione di sospensione dalla vita/veglia, in cui venivano meno le categorie temporali e ogni genere di percezione e l'uomo sperimentava il punto fermo del tempo, per riprendere il verso eliotiano posto in epigrafe.

Corrispondenza:

Francesca D'Alfonso
Via Senatore Toselli 7
I-12100 Cuneo
f.dalfonso@libero.it

77 M. Marcovich sostituisce ὕπαρ a ὕπνος; *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Merida 1967) fr. 49; J. Mansfeld interviene sul testo scambiando il posto dei participi (θάνατος ἐστὶν ὁκόσα εὐδοντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ ἐγερθέντες ὕπνος): *On Two Fragments of Heraclitus in Clement of Alexandria*, «*Mnemosyne*» 37 (1984) 447–449; per una ricostruzione puntuale del dibattito critico vd. S. Mouraviev, *Le dossier du fr. B 21 Diels-Kranz d'Héraclite d'Ephèse*, «REG» 104 (1991) 52–84.

78 Così S. Mouraviev, *art. cit.* (annotazione sopra 77) 84; per un riferimento alla mancanza di visione onirica vd. anche J. Bollack/H. Wismann, *op. cit.* (annotazione sopra 70) 110. Cfr. anche C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* (Paris 1968) 39; Ead., *op. cit.* (annotazione sopra 23) 57–59.