

Il sogno nella letteratura post-biblica

Maria Mayer Modena
Università degli Studi di Milano

Eva vede il sangue di Abele scorrere nella bocca di Caino che lo beve avidamente, mentre il fratello lo supplica di non prenderglielo tutto.¹

Questo drammatico sogno di Eva, tratto dalla *Vita di Adamo ed Eva*, testo apocrifo, può essere visto come simbolico, profetico, ma anche, e forse di più, come espressione di un sentimento di paura profonda, quella di una madre, la prima madre in assoluto, che si preoccupa, fino a intravederne le possibili terribili conseguenze, della situazione di rivalità fra due fratelli.

Ho scelto di iniziare con questa immagine, perché mi sembra che da questo esempio si possa partire per cercare di capire le differenze fra i sogni che ci riporta il testo biblico, solenni messaggi di ispirazione divina, e quelli la cui narrazione, come ad esempio questa, lascia ampio spazio al sentimento, e che troviamo nella letteratura post-biblica di età più tarda, anche se spesso riconducibile ad antiche tradizioni orali. Intendo per “letteratura post-biblica” essenzialmente i testi non accolti nel canone biblico ebraico, poi i testi midrashici, volti spesso a spiegare, a “riempire i vuoti” della narrazione biblica, e i testi compresi nel *Talmud*.

Nel caso del sogno di Eva, niente può far pensare a un episodio di “ispirazione divina”. Piuttosto veniamo ricondotti a una delle diverse concezioni del sogno riportateci dal *Talmud*, quella, precorritrice di idee moderne, espressa da R. Shemuel bar Nahmani, in nome di R. Jonathan: “Il sogno non mostra se non i moti dell’animo di chi sogna”.²

Alle diverse concezioni del sogno nel *Talmud* torneremo; ma mi preme qui sottolineare come si imponga un’altra osservazione: abbiamo qui il sogno di una donna. Come è stato già più volte osservato, i sogni biblici sono sempre sogni di uomini, quasi tutti molto importanti: la scala di Giacobbe, i sogni di Giuseppe a proposito dei suoi fratelli, quelli del re Salomone, ma anche di quelli di sovrani non ebrei, come quelli del Faraone che Giuseppe interpreterà, quello di Nabuccodonosor interpretato da Daniele. Comunque, sempre di uomini si tratta.

1. Cf. Ginzberg 1909, voll. I, 107 e V, 135 (*Vita Adae*, 23).

2. *Talmud Bavli*, *Berakhot* 55b e cf. *Dn* 2:29.

In epoca post-biblica, possiamo ricordare, accanto al sogno di Eva già citato, molti altri sogni di donne, come quello di Rebecca che solo in sogno capisce la vera natura di Esaù al di là dalle apparenze, cioè, nonostante le sue finte:³ ancora una volta l'intuito femminile; ancora una volta l'espressione del sentimento di una madre che teme che uno dei figli possa essere vittima dell'altro.

Diverso è il caso del sogno di Myriam, sorella di Mosè, che è vicino a quelli della tradizione biblica, in quanto profetico e di ispirazione divina. Il sogno fa da *pendant* a quello, analogo, del padre Amram; Myriam così racconta ai genitori: «Questa notte ho visto un uomo vestito di lino fino [un angelo?]: “Riferirai a tuo padre e a tua madre”, mi ha detto, “che colui il quale nascerà da loro sarà gettato nelle acque ma che per lui le acque si asciugheranno, per lui avverranno miracoli e prodigi: così egli riscatterà il mio popolo Israele, divenendo per sempre la sua guida”».⁴

Oggi sappiamo che Miryam ha senz'altro avuto, nelle più antiche tradizioni ebraiche, molta più importanza, come profetessa, di quanto le venga riconosciuto dal testo biblico: ce lo attestano i Rotoli del Mar Morto, dove si trova una versione del Canto di Myriam, ben più ampia del brevissimo testo attribuito a lei e al coro delle donne dalla narrazione del libro dell'*Esodo*. Il sogno che ho citato si può ben ricollegare a tali tradizioni, in quanto ci presenta, per la sorella di Mosè, una vera e propria visione profetica.

Il sogno di Myriam ci porta a osservare, per inciso, che in età post-biblica continua anche il filone, se possiamo dire, di tipo biblico: sono frequenti i sogni che contengono messaggi divini, spesso portati da angeli, come ad esempio il sogno di Abimelech, in cui un arcangelo con la spada sguainata spiega al re di Gerar che sta per unirsi a Sara e che lei è la moglie e non la sorella di Abramo, sogno questo particolarmente interessante in quanto collegato anche a una analoga visione collettiva diffusa a tutta la terra dei Filistei.⁵

Su questo tipo di sogni non ci soffermeremo, mentre sottolineeremo invece un'altra notevole innovazione, un'apertura verso l'aldilà che possiamo definire come la caduta di un tabù; nel testo biblico i defunti non compaiono mai, per rispettare quella divisione fra i due mondi, che è più volte espressa nei testi sacri: “Non sono i morti a lodare Dio, né quelli scesi sottoterra...” (*Sal* 115:17).

Citerò una illustrazione particolarmente significativa di tale atteggiamento, in cui l'importanza del divieto viene messa in luce dalla drammatica narrazione di un episodio di disubbidienza al massimo livello: quello della pitonessa di Endor in cui il re Saul alla fine dei suoi giorni cerca di riprendere contatto con Samuele nell'aldilà ricorrendo a quegli stessi riti che egli, il Re, aveva vietato.⁶

3. *Jub* 27:6.

4. Pseudo Filone 10.11; *Yerahmeel* 42:8.

5. Si veda Ginzberg 1909, vol. I, 258-259 e n. 190.

6. I *Sam* 28:6 e ss. E si confrontino le osservazioni di Hasan Rokem 1999, 214 e ss.

In età post-biblica, invece, abbiamo molti esempi di defunti che compaiono in sogno ai viventi per i più svariati motivi. Un esempio per tutti: vediamo il re Manasse comparire in sogno a rav Ashi e dimostrargli di essere stato un valente talmudista, anche se ciò non era riuscito a impedirgli di cedere all'idolatria.⁷

Il sogno appare quindi in quest'epoca come una possibilità d'incontro fra i vivi e i defunti, come dice R. Ishian: "un possibile ponte fra i vivi e i morti". Per altro molto interessante mi sembra il fatto che venga adombrata la possibilità che non solo i vivi possano incontrare i defunti, ma che tale opportunità sia reciproca:⁸ nel *Talmud* babilonese, infatti, è detto che i defunti, in sogno, possono sentire i vivi che li commemorano.⁹

Particolarissimo è poi il caso dei maestri che, in punto di morte, danno appuntamento ai discepoli in un loro sogno futuro, in due diversi episodi che potremmo definire "gemelli" nel *Talmud* babilonese, nei quali compaiono Rav Seorim, Rava e Rav Nahman.¹⁰

L'apparizione dei morti in sogno avrà poi notevole diffusione in periodi successivi della letteratura ebraica, ad esempio nei testi ashkenaziti di età medievale e rinascimentale, e in particolare di quelli di età hassidica.¹¹

Prima di lasciare l'argomento, va segnalato un caso a parte, quello del profeta Elia. Ricordiamo la sua particolarissima vicenda: come è noto, il profeta non è mai morto, ma è stato portato in cielo da un carro. Questo rende difficile una sua collocazione: è da considerarsi fra i vivi, fra i morti, fra gli angeli? È difficile inquadrarlo, anche se è forse la figura che compare più spesso nei sogni della letteratura post-biblica, e impersona la speranza che si possano risolvere tutti i problemi dei singoli e del popolo.¹² Non per nulla, in un antico *piyyut* cantato, secondo alcuni rituali alla fine del Sabato, si dice di lui: "Felice colui che ha visto il suo volto in sogno".¹³ Si segnalano inoltre parecchi riti magici rivolti allo stesso scopo.

Nella letteratura più tarda, saranno poi sempre più frequenti gli interventi del Profeta nei sogni di potenti nemici degli ebrei, per farli desistere dal loro atteggiamento ostile.

Fra i motivi nuovi attestati nella letteratura post-biblica, su cui vale senz'altro la pena di soffermarsi, è da segnalare sicuramente la grande importanza che assume l'interpretazione del sogno. Nel testo biblico, quando di questa si dà notizia, come nel celeberrimo esempio di Giuseppe e i sogni di

7. *Sanhedrin* 102b.

8. Hasan-Rokem 1999, 223.

9. *Talmud Bavli, Berakhot* 19a.

10. Cf. *Moed qatan* 28a in Hasan-Rokem 1999.

11. Cf. *ibid.*, 228.

12. Ginzberg 1909, vol. VI, 328 (PR 22, 111b) e 333-334.

13. Si veda in proposito *ibid.*, VI, 342.

Faraone, viene ribadito più volte che l'interpretazione viene dal Signore e questo chiude la questione.¹⁴

La letteratura talmudica, invece, è ricca di episodi che danno, come in altri ambiti culturali, una grandissima importanza all'interprete e all'interpretazione. Uno in particolare è sorprendente e ricco di possibili implicazioni. Lo troviamo nel *Talmud* gerosolimitano e nel *Midrash Eikhà rabbà*.¹⁵ Una donna che ha sognato che la trave della sua casa si è spezzata si rivolge a rabbì Eleazar per avere un'interpretazione; le viene risposto che avrà un figlio maschio. Così avviene. Il tutto si ripete una seconda volta. La terza volta Eleazar è assente, e gli allievi si sostituiscono a lui con un'interpretazione assolutamente diversa, prevedendo la morte del marito della donna. Al suo ritorno, sentito tutto, il Rabbi sentenza: “avete causato la morte di un uomo”.

Si può naturalmente pensare a uno sfondo di tipo magico: l'interprete, scegliendo l'interpretazione fra le altre possibili, in quello che oserei definire il *reticulum symbolicum*, ha il potere di far realizzare quella e non un'altra, e questo ci ricondurrebbe alla problematica frase di R.Yohanan: כל החלומות הולכים אחר הפה [kol habalomot holchim ahare hapeh], letteralmente: ‘tutti i sogni seguono la bocca’, cioè quello che viene detto per interpretarli. In altre parole, i sogni si avverano secondo l'interpretazione.

D'altronde si potrebbero citare nella letteratura post-biblica molti esempi che attestano la presenza di veri e propri rituali magici, volti a provocare o a evitare sogni, spesso descritti in quanto formalmente vietati nel *Talmud*.¹⁶ Più tardi, nelle miscellanee medievali, essi saranno semplicemente proposti, senza soffermarsi sulla loro legittimità, come dimostra in questo stesso volume Erica Baricci.

Il moltiplicarsi di tali rituali ha con ogni probabilità portato alla formulazione della *Hatavat-balom*, la preghiera per il miglioramento del sogno, che, in sostanza, riconduce soltanto a Dio il potere di modificare in bene il significato e quindi l'esito del sogno, come analizzato da Michael Ryzhik in questi atti.

Tornando all'episodio di rav Eleazar, si potrebbe però pensare anche a una spiegazione molto più moderna: chi interpreta un sogno a chi l'ha sognato, ha gravi responsabilità nel far prendere coscienza di sentimenti, di impulsi o anche semplicemente di presagi. L'argomento è, per quanto a mia conoscenza, lungi dall'essere esplorato a fondo nei diversi campi e potrebbe dar luogo a molte riflessioni, ad esempio nell'ambito della psicoterapia. Allora: potere magico o acume psicologico dell'interprete?

Il dilemma torna anche per il procedimento che potremmo definire inverso: quello dell'indurre un sogno. Come negli episodi paralleli di rabbì Yehoshua ben Hananyà e di rabbì Shemuel, ai quali, rispettivamente,

14. Cf. Ex 40:8 e 41:16.

15. *Eikhà Rabbà*, I. Cf. anche Weiss 2013, 100-104.

16. *ibid.*, 42-50.

l'imperatore romano e il re persiano chiedono di predire i loro sogni futuri, vengono predetti in ambedue i casi sogni che rivelano la paura che possa trionfare il nemico: l'avverarsi della predizione (per quanto riguarda i sogni) è dovuto a un atto di magia, o alla capacità di indurre nei monarchi quello stato d'animo che si esprime poi nei sogni?¹⁷

Ma questo non può non condurci a cercar di far il punto a proposito delle diverse concezioni del sogno nel mondo ebraico dell'epoca, che ci sono per altro bene esemplificate e anche chiaramente espresse in vari passi del *Talmud*:

- a) Prima di tutto va ricordata la concezione tradizionale: il sogno è di origine divina e permette di conoscere qualcosa sul futuro, con tutte le conseguenze pratiche del caso (come nel caso dei sogni di incubazione).
- b) La seconda si colloca all'estremo opposto: il sogno è qualcosa che non ha realtà né importanza: come è detto in un passo del *Talmud*: "I sogni non hanno nessun significato, né in un modo, né in un altro".¹⁸ E se posso aprire una parentesi, le vicende semantiche della parola ebraica *halom* 'sogno', con la fortuna del significato 'fantasia, frottola', soprattutto nei *Jewish Languages*, gli idiomi ebraici, ci danno la misura di quanto questa concezione sia sempre stata presente: in giudeo-italiano *halom* significa praticamente il contrario della realtà che, involontariamente o anche volontariamente, si presenta tuttavia come una realtà. Qualcosa di simile si può dire a proposito dello *Yiddish haloymes*.
- c) Alla terza concezione abbiamo già accennato: nel *Talmud* babilonese,¹⁹ Shemuel bar Nahmani ci dice: *אין מראין לו לאדם אלא מהירהורי לבו* [*ein mar'in lo leadam ela mehirburei libbo*] 'i sogni non mostrano all'uomo se non i moti profondi del suo animo', concezione che ci stupisce per la sua modernità, quantunque non isolata nel mondo antico: ritroviamo per altro già in Aristotele l'idea che i sogni siano prodotti individuali²⁰ e potremmo anche ricordare che già in Erodoto²¹ è accennata una concezione simile, a proposito del sogno di Serse, in cui un divino consigliere lo dissuade dall'invadere la Grecia, sogno spiegato poi da Artabano, come semplice riflesso delle preoccupazioni del giorno: si tratta forse qui della più antica espressione della teoria dei *Tagesreste*, i 'residui della giornata precedente'.²²

17. Hasan-Rokem 1999, 222.

18. *Talmud Bavli*, *Gittin*, 52a.

19. *Talmud Bavli*, *Berakbot* 55, 2.

20. Per i possibili confronti con il mondo classico, e soprattutto con Aristotele, si veda Weiss 2013, 28-33.

21. *Hdt.* 7.12-18.

22. Guidorizzi 2013, XXVIII.

Tornando al *Talmud*, interessante è sottolineare come a volte concezioni ben diverse vengano enunciate nello stesso ambito e, perfino, attribuite a uno stesso personaggio: come ad esempio Rava (Abba ben Joseph bar Hama) da una parte sosteneva che i sogni profetici venissero da un angelo, e quelli vani dai demoni,²³ dall'altra era l'autore della già citata affermazione: "l'uomo in sogno non vede altro che i moti del suo cuore".

Tale varietà di enunciati non può non ricondurci a sottolineare le caratteristiche del *Talmud* come frutto di continua discussione, di contrapposizioni di posizioni diverse.²⁴

Vale la pena, peraltro, di sottolineare la notevole apertura della letteratura post-biblica, come della cultura ebraica dell'epoca, nei confronti del mondo circostante. Abbiamo infatti visto come, a proposito del sogno, si possano individuare nell'ambito ebraico post-biblico parallelismi di concezione che possono spesso rivelare contatti. Abbiamo anche accennato a un possibile influsso aristotelico sulla concezione del sogno in ambito ebraico.

Ma non solo: nel *Talmud*, abbiamo perfino un Libro dei sogni, che per molti aspetti può trovare un posto fra i libri dei sogni dell'antichità.

Infatti, nella letteratura post-biblica, i riferimenti ai sogni, hanno sì, a grandi linee, come abbiamo visto, la funzione di:

- a) molto efficace "riempimento" dei vuoti lasciati dalla narrazione biblica, ad esempio nei testi midrashici e in altri come la *Vita di Adamo*;
- b) di esemplificazione vivace in testi talmudici, come nell'episodio di Rabbi Eleazar e la donna che sogna la trave spezzata.

Il sogno però compare anche come soggetto di trattazioni indipendenti, come appunto la *Masseket Halomot*, il 'Libro dei sogni', inserita nel trattato *Berakhot* del *Talmud* babilonese, che comprende oltre ad accenni alle varie concezioni del sogno, e una parte aneddótica, da cui sono tratte molte delle mie citazioni talmudiche, anche un vero e proprio dizionario dei simboli.

Il libro, che si colloca bene nella tradizione degli antichi libri dei sogni, presenta su molti punti parallelismi notevoli con gli *Oneirocriticà* di Artemidoro, ma il tutto è rivisitato alla luce della tradizione ebraica: ad esempio, le citazioni dal testo biblico sono alla base di molte spiegazioni di sogni. Si veda il seguente passaggio: «Chi vede in sogno un asino, attenda salvezza, secondo quanto fu detto: "Ecco, il tuo re verrà a te, giusto e salvifico, mansueto e cavalcante un asino» (*Zc* 9:9).

Non possiamo soffermarci oltre nei particolari, ma vorrei ricordare le parole conclusive di Philip Alexander: «i Rabbini hanno preso l'onirocritica

23. Urbach 1975, 165.

24. Si confronti a questo proposito Hasan-Rokem 1999, 217-218.

della loro epoca e l'hanno rabbinizzata»,²⁵ cioè l'apertura verso il mondo circostante, caratteristica di quell'epoca e più o meno accettata, andava in questo caso tenuta sotto controllo, come andava controllato il potere degli interpreti, che, come sappiamo da fonti esterne come ad esempio Porfirio o Giovenale,²⁶ erano numerosi e molto attivi nell'ambito ebraico.

Il sogno quindi si conferma anche nella letteratura post-biblica, in questo periodo così ricco di esperienze culturali e di stimoli di segno opposto, come un soggetto particolarmente delicato per la sua natura misteriosa, naturalmente esposto a esser considerato punto di incontro, di comunicazione fra il giorno e la notte, fra i vivi e i morti, in parole povere di tutto ciò che va tenuto distinto e quindi particolarmente adatto a condurre per cammini pericolosi.

Questo non può che farne un argomento particolarmente sensibile per studiare i rapporti fra la cultura ebraica e le altre del periodo e, quindi, da ricercare ancora.

25. Alexander 1995, 246.

26. Cf. Weiss 2013, 63-64.

Bibliografia

- Alexander 1995 = Ph.S. Alexander, *Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dreambook in Context*, «Journal of Jewish Studies» 46 (1995), 230-248.
- Ginzberg 1909-1938 = L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 voll., Philadelphia 1909-1938.
- Guidorizzi 2013 = G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013.
- Hasan-Rokem 1999 = G. Hasan-Rokem, *Communication with the Dead in Jewish Dream Culture*, in D. Shulmann, G.G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York-Oxford 1999, 213-232.
- Urbach 1975 = E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975.
- Weiss 2013 = H. Weiss, *Dreams in Rabbinic Literature* (in ebraico), Moshav Ben Shemen 2013.