

Articoli/Articles

Ὀνειροπόλος IN OMERO

CARLO BRILLANTE

Università di Siena. I.

SUMMARY

Ὀνειροπόλος IN HOMER

In this essay I examine the figure of the homeric ὄνειροπόλος, a term which recurs in two passages of the Iliad (I 63; V 149). It has been explained both with the meaning of “interpreter of dreams” and of “dreamer” using his own gifts in favour of the community. This latter seems to be the most ancient use of the word, as it results in the episode told in the first book of the Iliad (crisis in the Greek army after the plague sent by Apollo). This use has an interesting parallel in some functions of the Spartan ephors and, in the second millennium, in the professional figure of the “dreamer” in the nearby Hittite area. More doubtful is the meaning in the Iliad V 149, since, in this case, there are no sufficient reasons to give the commonly attributed meaning of “interpreter of dreams”. The analysis of the word, which is undoubtedly linked to the epic tradition, also offers the occasion to linger on some important homeric dreams (Agamemnon, Penelope) and on the use of the same word in the Stories by Herodotus.

Nei poemi omerici i sogni svolgono un ruolo rilevante nel definire i presupposti dell'azione, le circostanze peculiari degli episodi narrati, quindi anche le motivazioni e la caratterizzazione dei personaggi, a cominciare da quelli maggiori. Talvolta preannunciano eventi prossimi a realizzarsi (basti pensare al sogno di Penelope, che annuncia il ritorno di Odisseo), talvolta contribuiscono a determinarli (come

Key words: Dreams - Dreamer – Homer – Iliad - Herodotus

nel sogno inviato da Zeus ad Agamennone nel secondo canto dell'*Iliade*). In genere possiamo dire che hanno un ruolo rilevante, accanto ad altre forme di divinazione, rispetto alle quali si distinguono tuttavia per un minor grado di attendibilità. Non è casuale che i sognatori di entrambi i poemi si interrogino spesso sull'affidabilità di questi messaggi. Il *locus* classico è dato dalla riflessione di Penelope nell'*Odissea*, la quale, dopo aver ricevuto il sogno che le annuncia il ritorno di Odisseo, si interroga sulle sue origini: il sogno proveniva dalle porte di corno, donde giungono messaggi veritieri, o da quelle di avorio, che comunicano parole ingannevoli illudendo l'ignaro sognatore (*Od.* XIX 560 – 567)?

Queste incertezze, che incombono pressoché sistematicamente sul sognatore e per le quali potremmo addurre vari luoghi ed episodi¹, potrebbero far ritenere che i poemi omerici presentino un certo numero di interpreti di sogni e che essi adottino tecniche di analisi più o meno elaborate. Ma il quadro generale offerto dai poemi è in realtà abbastanza diverso. Quelli che possiamo considerare “interpreti”, anche sulla base del confronto con la documentazione di età posteriore, sono decisamente rari; e anche questi casi sono tutt'altro che chiari. Diciamo subito che questo dato è solo apparentemente sorprendente; si spiega in buona misura con il fatto che i sogni omerici – che obbediscano o no a una convenzione propria della poesia epica – si distinguono per la chiarezza dei contenuti, che non lasciano dubbi circa il reale significato del messaggio comunicato. Le incertezze del sognatore riguardano infatti la credibilità di quanto si è appreso prima che i suoi contenuti. Anche per questa ragione può essere utile riconsiderare i luoghi omerici nei quali, nell'esegesi sia antica che moderna, si è proposto di scorgere la menzione di interpreti di sogni.

Di particolare interesse per il nostro tema sono due episodi dell'*Iliade*, ma vedremo che il problema si è posto anche per altri luoghi omerici. Nell'episodio che introduce il poema Achille, dinanzi alla peste che

imperversa nel campo degli Achei, propone di individuarne la causa interrogando la divinità, ricorrendo quindi a pratiche divinatorie di vario tipo, che egli stesso menziona:

*ἀλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα,
ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν*

(Il. I 62 s.).

Qui la conoscenza attraverso il sogno è menzionata insieme ad altre pratiche divinatorie. In particolare il v. 63, con la menzione dell'ὄνειροπόλος, aveva richiamato l'attenzione dei filologi alessandrini. Sappiamo che il verso era atetizzato da Zenodoto. Ne siamo informati da uno scolio risalente ad Aristonico, il quale riportava, per criticarlo, il giudizio del critico più antico: Ζηνόδοτος δὲ ἠθέτηκεν αὐτόν· μήποτε δὲ ὄνειροκρίτην ὑπέιληφεν, οὐκ ὀρθῶς². Di questa notizia si è in verità dubitato perché si è ritenuto che Aristonico non conoscesse le ragioni del giudizio di Zenodoto; ci troveremmo quindi di fronte a una congettura del critico, che proporrebbe una sua spiegazione; ma è ipotesi debole, come è stato giustamente rilevato³. Più probabilmente, come ha notato Nickau, Zenodoto interpretava il termine con il significato di “interprete di sogni”, sulla base del confronto con *Il. V* 149 s., dove pure è menzionato un ὄνειροπόλος (v. *infra*); non trovando soddisfacente questa resa nell'occorrenza del canto I, atetizzava il verso. Sulla base di questo giudizio Aristarco riconsiderava il problema e giungeva a conclusioni abbastanza diverse. Il v. 63 era considerato autentico, ma interpretato diversamente. Ponendo pausa dopo ἐρείομεν intendeva che Achille chiedesse l'intervento di un μάντις, cui seguiva la spiegazione che poteva trattarsi di uno ἱερεύς (sacerdote), ovvero di un ὄνειροπόλος⁴. Il primo termine (μάντις) offriva un'indicazione generale, con riferimento alla pratica divinatoria, i due seguenti individuavano modi diversi di indagare la volontà divina. Pur interpretando diversamente il v. 63 Aristarco non escludeva, quindi, la menzione di un ὄνειροπόλος, ma offriva una

diversa interpretazione del nome. Per conoscere l'interpretazione che egli offriva del termine dovremo considerare un altro scolio iliadico. Commentando un luogo del canto V, dove pure si fa menzione di un ὄνειροπόλος e che esamineremo più avanti, uno scolio risalente ad Aristonico - che riflette quindi l'indirizzo della scuola aristarchea⁵ - riporta una notizia precisa: ὅτι ὄνειροπόλος ὁ διὰ τῶν ἰδίων ὄνειρων μαντεύμενος, οὐχ ὁ ὄνειροκρίτης (*ad Il.* V 149, II p. 26 Erbse). L'ὄνειροπόλος era colui che esercitava la divinazione attraverso sogni propri e non l'interprete di sogni altrui, attività questa che era affidata all'ὄνειροκρίτης. Probabilmente Aristarco prendeva posizione in un dibattito sviluppatosi in età precedente e in particolare si opponeva all'interpretazione che vedeva nell'ὄνειροπόλος un interprete di sogni. È da ritenere che la medesima interpretazione del termine valesse per il luogo del canto I, dove l'ὄνειροπόλος aveva un ruolo di rilievo accanto allo ἱερεὺς, il sacerdote che scrutava la volontà divina attraverso l'osservazione delle vittime sacrificate. Aggiungiamo per completezza che questa interpretazione fu in parte criticata da Porfirio. Egli accoglieva il testo tradito mantenendone la tripartizione, ma per l'interpretazione di ὄνειροπόλος si atteneva alla tesi di Aristarco:

ὁ δὲ Πορφύριος τρία ἀποδέχεται, μάντιν λέγων τὸν διὰ οἰωνῶν ἢ σημείων ἢ τεράτων μαντεύμενον, ἱερέα δὲ τὸν διὰ θυσιῶν, ὄνειροπόλον δὲ τὸν ὄνειροκρίτην.

L'ultima parte dello scolio, come è riportata da Erbse, è certamente corrotta. È da ritenere che siano cadute alcune parole, come nota lo stesso Erbse in apparato, così che l'affermazione finale assume un significato totalmente diverso. È quanto emerge dal confronto con un altro scolio (seconda mano di B), che riporta più accuratamente il luogo delle *Quaestiones Homericae* (I 6, 6 – 10 Schrader):

τὸ δὲ ὄνειροπόλον οὐ σημαίνει τὸν ὄνειροκρίτην, ὡς τινες ἐξεδέξαντο, τὸν περὶ τοὺς ὄνειρους διατρίβοντα (οὐδὲν γὰρ ὄναρ ᾤφθη), ἀλλὰ

σημαίνει τὸν ὄνειροπολούμενον, τὸν κάτοχον ὀνείροις καὶ θεατὴν ὀνείρου εἰς αὐτὸν ἐλθόντος γεγονότα.

L'ὄνειροπόλος è qui un individuo “posseduto dai sogni” (secondo un modello che richiama quello platonico del poeta ispirato) e spettatore quindi di una visione che giungeva a lui dall'esterno. Porfirio, quindi, non condivideva la tesi aristarchea che riduceva a due le forme di divinazione menzionate nel passo iliadico, ma ne adottava sostanzialmente l'interpretazione per quanto riguarda il significato di ὄνειροπόλο.

Questo termine ricorre solo in un altro passo dei poemi, nell'*aristeia* di Diomede. Qui l'eroe abbatte i due fratelli Abas e Polyidos, figli dell'ὄνειροπόλος Eurydamas (V 148 – 151):

*... ὁ δ' Ἄβαντα μετᾶχeto καὶ Πολύιδον, υἱέας Εὐρυδάμαντος,
ὄνειροπόλοιο γέροντος· τοῖς οὐκ ἐρχομένοις ὁ γέρων ἐκρίνατ' ὀνείρους,
ἀλλά σφεας κρατερὸς Διομήδης ἐξενάριξε.*

Anche di questo passo Aristarco doveva offrire una propria interpretazione, almeno secondo la testimonianza di uno scolio riconducibile ad Aristonico: οἷς τισι μὴ ἐπανιοῦσι τοῦ πολέμου ὁ γέρων ἔκρινε τοὺς ὀνείρους (*schol. Il V 150a Erbse*). Si noterà che il verbo omerico ἐρχομένοις è reso dallo scolio con ἐπανιοῦσι, con il significato di “ritornare”. Dovremo quindi intendere che l'arte praticata dal vecchio non fu di alcun aiuto ai figli che, periti a Troia, non poterono giovarsene. Non sappiamo se questa interpretazione del verso fosse funzionale all'esegesi aristarchea di ὄνειροπόλος, ma certo non può considerarsi soddisfacente. Nel momento in cui si parla della caduta in battaglia dei giovani figli di un indovino è più naturale riferire il verbo al momento della partenza per Troia⁶. Questa seconda interpretazione è di fatto presente negli scoli esegetici: ἐρχομένοις εἰς τὴν μάχην οὐκ ἐμαντεύσατο (150a). La narrazione, pur breve, della caduta dei figli di Eurydamas, non certo tra le figure maggiori dei poemi, si presenta così nella

forma attesa. Dalla menzione della caduta dei guerrieri si risale al nome del padre. Il fatto che esso fosse un ὄνειροπόλος sollecita l'osservazione che, nonostante la professione esercitata, non predisse ai figli la fine imminente. Il medesimo motivo ricorre, in forma diversa, in altre parti del poema. Nel canto XIII il corinzio Euchenor cade colpito da una freccia di Paride (vv. 660 – 672). La morte in battaglia gli era stata predetta dal padre, un μάντις (v. 663) che reca il nome significativo di Polyidos. Altri due fratelli troiani cadono nel canto XI per mano di Diomede. Anch'essi sono figli di un μάντις – Merops della città di Percote – e anche ad essi il padre aveva cercato di impedire la partenza per Troia; ma essi non seguirono il suo consiglio andando incontro a un destino di morte (vv. 328 – 334).

Il caso di Eurydamas è abbastanza simile ai precedenti: negli episodi citati le qualità divinatorie del genitore non riescono a evitare il destino di morte che incombe sui figli. Non possiamo escludere che, nel passo qui discusso, all'osservazione si accompagnasse una nota sarcastica che esaltava il contrasto tra la misera fine dei giovani e l'arte esercitata dal genitore⁷. Questa conclusione sarebbe rafforzata qualora attribuissimo al vecchio ὄνειροπόλος l'arte di interprete dei sogni. Al nesso ἐκρίνατ' ὄνειρους (v. 150) è stato spesso dato questo significato⁸. Se accettiamo questa tesi avremmo qui l'attestazione più antica sulla pratica di un'interpretazione dei sogni affidata a un operatore esterno con il compito specifico di interpretare sogni altrui. A questa occasionale menzione sarebbe da aggiungere il sogno di Penelope, che si distingue per la presenza di immagini simboliche annuncianti il ritorno di Odisseo e che pure sembra richiedere l'intervento di un interprete di sogni.

Prima di accogliere questa tesi, che pure gode di ampio consenso, è opportuno ritornare alla testimonianza del canto I, che resta per noi la più significativa e la meno ambigua per il significato di ὄνειροπόλος. In questo passo, infatti, l'interpretazione come *Traumdeuter*

pare esclusa dallo svolgimento stesso dell'azione. Quando Achille chiede l'intervento di un ὄνειροπόλος non vi è alcun sogno né altro messaggio divino che richieda l'intervento di interpreti. Il fatto che ciononostante sia richiesto uno "specialista di sogni" – possiamo rendere così, provvisoriamente, il significato del termine – sembra implicare che all'ὄνειροπόλος fossero richieste altre qualità e attitudini. La spiegazione più naturale, in considerazione del fatto che le parole di Achille hanno il fine di conoscere le cause del morbo, vorrebbe che qui si faccia riferimento a un sognatore professionale e che il sogno, capace di rivelare le cause dell'ira divina, fosse un sogno provocato, affidato a una figura idonea a ricevere un messaggio divino attendibile. Inoltre, perché essa potesse svolgere tale compito, sarebbe necessario che ricoprisse un ruolo sociale pubblicamente riconosciuto, come accade per le altre figure qui nominate che esercitano la divinazione. In Omero quest'arte è praticata sia da parte greca (Calcante) sia troiana (Eleno, Polidamante), da figure di μάντις che scrutano la volontà divina con altri mezzi, come il volo degli uccelli, e che dispongono di conoscenze professionali che permettono di interpretare correttamente tali segni. In questi casi è certo corretto parlare di "interpreti"; non così nel caso dell'ὄνειροπόλος menzionato da Achille, cui è richiesto non di interpretare segni oscuri o ambigui, ma di ricevere (attraverso il sogno) messaggi attendibili che permettano di conoscere la volontà divina. Nel suo intervento l'eroe menziona le diverse figure professionali cui era affidato l'esercizio della divinazione e, date le circostanze difficili in cui versa l'esercito degli Achei, sembra aspirare a una certa completezza: accanto al μάντις e allo ἱερεὺς nomina anche l'ὄνειροπόλος, figura certamente marginale nella società omerica, che andrà individuata in una figura di sognatore professionale che, secondo quanto sostenuto dallo scolio aristarcho, esercitava la divinazione attraverso i propri sogni.

Questa figura professionale resta tuttavia isolata nell'ambito della divinazione greca e a ciò si ricollegano le riserve che tuttora gravano sull'interpretazione del passo⁹. Tuttavia, se ampliamo il confronto e gettiamo lo sguardo oltre i poemi omerici, questa figura apparirà meno singolare. Il termine di confronto più vicino è costituito da talune funzioni svolte in piena età storica dagli efori spartani. Questi importanti magistrati potevano, quando le circostanze lo richiedevano, ricevere sogni significativi dormendo nel santuario di Pasiphae, che sorgeva nel centro laconico di Thalamai¹⁰. A questi sogni si riconosceva un particolare valore sia perché i sognatori erano alti magistrati della città sia perché il messaggio onirico era comunicato al dormiente in un contesto definito, posto sotto il controllo di una divinità locale. Il sogno assumeva così un carattere pubblico che lo avvicinava alle altre forme di divinazione praticata in Grecia (basti pensare ai centri oracolari). Ciò significa che la "consultazione" della divinità si svolgeva in un ambito istituzionale, da parte di magistrati che si attendevano di ricevere in sogno indicazioni utili al governo della città. Di particolare interesse è la notizia riferita da Pausania: *μαντεύονται μὲν οὖν καθεύδοντες, ὅποσα δ' ἄν πυθέσθαι δεηθῶσιν, ὄνειρατα δείκνυσί σφισιν ἢ θεός*. La divinità rivela loro in sogno quanto desiderano conoscere nell'interesse della città. Gli efori si attendono risposte specifiche sui problemi che di volta in volta interessano la città. Cicerone aggiunge che questi sogni erano considerati pienamente affidabili (*quia vera quietis oracula ducebant*). Questa istituzione conserva tratti indubbiamente arcaici, che si manifestano non soltanto nei mezzi utilizzati, ma in primo luogo nella funzione pubblica riconosciuta a questa forma di divinazione. È da rilevare anche come il sogno debba presentarsi a individui particolari, delegati dalla comunità a svolgere tali funzioni. Credo che verso una soluzione affine dovremo orientarci per l'ὄνειροπόλος iliadico, anche se qui viene naturalmente a mancare il rapporto con le istituzioni cittadine¹¹. Dall'ὄνειροπόλος Achille doveva atten-

dersi che rivolgesse una domanda specifica sulle cause del morbo e sui rimedi necessari a superare la crisi.

Un episodio molto simile a quello narrato nell'*Iliade* ci riporta fuori dell'ambito greco, ma è da considerare con attenzione anche in rapporto al passo omerico. Un testo hittita del secolo XIV riporta la preghiera che il sovrano Mursili II, dopo aver esperito altri tentativi per far cessare la peste che affliggeva il paese, rivolge alla divinità suprema perché faccia conoscere la sua volontà:

If, on the other hand, people are dying for some other reason, either let me see it in a dream, or let it be found out by an oracle, or let a prophet declare it, or let all the priests find out by incubation whatever I suggest to them. Hattian Storm-God, my lord, save my life! Let the gods, my lords, prove their divine power! Let someone see it in a dream! For whatever reason people are dying, let that be found out!¹².

Anche in questo caso, non diversamente da Achille, il sovrano si premura di enumerare le varie forme di divinazione dalle quali si attende la liberazione dal morbo. Destinatari del sogno possono essere il sovrano stesso o anche i sacerdoti, che possono ottenere risposte credibili ai quesiti del re. Questo testo introduce un richiamo esplicito all'incubazione, peraltro già adombrato nel tipo di consultazione praticato dagli efori a Thalamai. La condizione di sonno permette di stabilire un rapporto con la divinità, che comunica al sognatore una conoscenza non altrimenti accessibile. Ciò è detto chiaramente nella preghiera del sovrano hittita, ma è implicito anche nella richiesta di Achille. Anche l'eroe si propone di conoscere la volontà divina, che evidentemente sfugge a coloro che ne sono vittime. Il quadro istituzionale nel quale si esercita la "consultazione" della divinità riassicura il destinatario della sua affidabilità. In Omero non troviamo tracce evidenti delle pratiche incubatorie. È tuttavia da considerare in questo contesto la testimonianza sui Σελλοί, ricordati da Achille nella preghiera che rivolge allo Zeus di

Dodona per il ritorno di Patroclo dalla battaglia (*Il. XVI* 233 – 235). Di essi sono menzionati alcuni tratti che richiamano direttamente il nostro tema: praticano la divinazione (ὕποφῆται), non lavano i piedi (ἀνιπτώποδες) e dormono a terra (χαμαιεῦναι). Nonostante alcuni dubbi espressi in passato, è naturale mettere in relazione questi tratti, menzionati in unico contesto, e ritenere che i Σελλοί praticassero l'incubazione¹³. Si tratta certamente di un uso antico, probabilmente già abbandonato o emarginato nell'età di composizione dei poemi. Lo stesso nome dei Σελλοί non era familiare nel secolo V a. C. Ne offre testimonianza una composizione di Pindaro, dove il nome ricorre nella forma Ἑλλοί, che ritroviamo anche negli scoli omerici e in un passo di Strabone¹⁴. È da ritenere che il nome non fosse più riconosciuto come etnico, con la conseguenza che il passo omerico che lo tramandava poteva essere inteso diversamente. Così il nesso finale poteva essere interpretato come ἀμφὶ δέ σ' Ἑλλοί (accolto ancora nell'edizione di Leaf), con richiamo alla più familiare radice ἐλλ-, dalla quale anche Ἑλληνες. Per quanto riguarda il nostro tema osserveremo che i Σελλοί omerici presentano tratti indubbiamente arcaici, che richiamano da un lato il rito seguito dagli efori nel santuario di Thalamai, dall'altro la pratica hittita. Sono riconoscibili, infatti, i medesimi elementi, anche se diversamente contestualizzati: presenza di sognatori “privilegiati”, predisposti a ricevere messaggi attendibili, pratiche incubatorie, interesse pubblico del sogno. Non è possibile spingere oltre il confronto in quanto, almeno per la Grecia, disponiamo solo di brevi testimonianze, nelle quali il riferimento alla divinazione onirica è solo casuale. Probabilmente sia la testimonianza omerica sia l'istituzione spartana rappresentano la sopravvivenza di antiche forme di divinazione, presenti in età storica solo come tracce di un remoto passato. L'incomprensione cui il nome stesso dei Σελλοί andò incontro almeno dal secolo V a. C. è indizio significativo in tal senso. Sarebbe interessante conoscere se la divinazione esercitata attraverso il sogno, cui si riconosceva un valore

pubblico, rappresenti un retaggio di età micenea, ma la domanda è destinata a restare senza risposta: dell'incubazione e dell'esistenza di sognatori professionali le tavolette in lineare B non fanno menzione¹⁵. Resta in ogni caso notevole – e a nostro avviso significativo – il confronto con la preghiera di Mursili II, la quale mostra come nel secondo millennio - in un'area contigua al mondo greco e che aveva rapporti con esso - la pratica fosse non solo conosciuta, ma avesse anche una notevole rilevanza sociale.

In tutti i casi esaminati finora ciò che è posto in rilievo non è l'attitudine a fornire un'interpretazione corretta del messaggio – questo è propriamente compito dell'interprete – ma il bisogno di ottenere una risposta a un quesito specifico che, se ottenuto nelle forme prescritte da parte di soggetti predisposti (dalla condizione sociale e dalle attitudini pubblicamente riconosciute), sarà al tempo stesso chiaro e autorevole. Resta ora da chiarire se questo sia il solo significato attestato nei poemi omerici o se la testimonianza del canto V, secondo quanto ritengono molti studiosi, dimostri che l'ὄνειροπόλος avesse assunto già in Omero il significato di “interprete di sogni”.

Su questo punto il discorso diventa necessariamente più incerto in considerazione delle limitate possibilità di confronto, ma sono possibili alcune considerazioni. Nei poemi omerici l'ὄνειροπόλος non svolge alcun ruolo nella divinazione, sia da parte greca che troiana. La sua menzione si spiega bene come resto di una pratica antica, tramandata nella tradizione epica. Ciò è tanto più notevole in quanto la divinazione svolge un ruolo cospicuo nei poemi, ma, come è noto, essa utilizza altri sistemi, che pongono al centro dei rapporti con la divinità la figura professionale del μάντις. Il ruolo marginale dell'ὄνειροπόλος può spiegare la scarsa attestazione del termine in età successiva. Esso fu sostituito, probabilmente già nel secolo V, da ὄνειροκρίτης, che designa l'interprete di sogni, figura certamente più familiare nella Grecia di età classica¹⁶. Alla testimonianza dei *Caratteri* di Teofrasto bisognerà aggiungere quella di Cratete che, in

una sua commedia, stando alla testimonianza di Polluce, menzionava gli ὄνειροκρίται¹⁷. E si dovrà al tempo stesso considerare la possibilità che il vecchio termine epico di ὄνειροπόλος, non più compreso nel suo valore originario, fosse utilizzato a designare la più recente figura dell'ὄνειροκρίτης. È quanto si osserva, ad esempio, nell'uso erodoteo, di cui diremo più avanti.

Queste considerazioni invitano a valutare con prudenza la tesi che scorge nell'ὄνειροπόλος del canto V dell'*Iliade* un interprete di sogni. Si tratterebbe in ogni caso dell'attestazione più antica. Ma il nesso ἐκρίνατ'ὄνειρους può assumere tale significato? Questa tesi, che pure sembrerebbe la più naturale in questo contesto, è stata riesaminata e respinta nello studio di Kessels¹⁸. Egli basa la sua dimostrazione non soltanto sul significato dell'occorrenza iliadica del canto I, per la quale propone giustamente il significato di *Traumseher*, ma su altre due argomentazioni: (a) negli altri luoghi non omerici dove κρίνω ricorre in rapporto ai sogni con il significato di "interpretare" è usata regolarmente la diatesi media; (b) in tutti i casi nei quali si ha la possibilità di verificare - cioè ogniqualvolta i contenuti dei sogni vengono narrati - essi sono allegorici o simbolici (i soli che richiedano l'intervento di un interprete). I poemi omerici sarebbero estranei a quest'uso, in quanto in essi non è mai usata la diatesi attiva, né ricorrono sogni allegorici o simbolici. Su questa base Kessels conclude che, nel canto V, κρίνεσθαι non può significare "interpretare", ma piuttosto "separare, distinguere", con riferimento alla facoltà attribuita al soggetto di riconoscere la qualità del messaggio comunicato, quindi di individuare i messaggi attendibili distinguendoli dai falsi. Solo in una fase successiva da questo valore più antico si sarebbe sviluppato quello di "interpretare".

Abbiamo richiamato, nelle linee generali, questa tesi perché è la sola che in anni relativamente recenti abbia riconsiderato a fondo il problema. Osserveremo che, dei due punti nei quali si articola la dimostrazione, il primo appare più debole. Trattandosi di un feno-

meno legato strettamente al soggetto, anche se di interesse collettivo, l'uso della diatesi attiva o media non sembra decisivo¹⁹. Il secondo punto merita invece maggiore considerazione, perché in fondo valorizza il significato etimologico di κρίνω, riconducibile alla nozione di “separare”²⁰. Richiama inoltre l'attenzione sul fatto che in Omero non ricorrono sogni simbolici che richiedano di essere interpretati. Eurydamas sarebbe quindi il primo (e il solo) personaggio omerico a offrire testimonianza di tale pratica. Il caso del sogno narrato da Penelope a Odisseo nel canto XIX dell'*Odissea* non costituisce propriamente un'eccezione (vv. 535 – 569) perché, come osserva Kessels, le visioni oniriche sono interpretate all'interno del sogno stesso²¹. Neanche in questo caso, peraltro, si creano le premesse per un intervento interpretativo esterno. Il significato del sogno è infatti annunciato dal sogno stesso. È come se l'autore di questi versi si fosse accorto di essersi spinto troppo oltre e avesse cercato, *post eventum*, di tornare al modello consueto, adottato nei poemi, che prevede la comunicazione di un messaggio chiaro, immediatamente comprensibile dal destinatario. Questa seconda comunicazione, interamente affidata al messaggio verbale (vv. 546 – 553), evita l'ambiguità insita nell'immagine onirica, opera di fatto come un secondo sogno all'interno del primo e ha il solo fine di riproporre il modello consueto della comunicazione onirica adottato nei poemi. È da notare che le parole con le quali Penelope introduce la narrazione del sogno (v. 535: ἀλλ' ἄγε μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι καὶ ἄκουσον) non escludono un intervento interpretativo di Odisseo; il verbo ὑποκρίνεσθαι va inteso qui nel senso di “spiegare, interpretare”²². A sua volta la risposta di Odisseo, che segue la narrazione del sogno, esclude proprio la necessità di un intervento interpretativo, in quanto il sogno risulta già chiaro di per sé, con evidente richiamo all'interpretazione offerta dal sogno stesso: ᾧ γύναι, οὐ πως ἔστιν ὑποκρίνασθαι ὄνειρον / ἄλλη ἀποκλίναντ', ἐπεὶ ἦ ῥά τοι αὐτὸς Ὀδυσσεύς / πέφραδ' ὅπως τελέει (vv. 555 – 557).

In questo sogno è quindi presa in considerazione, sia pure per escluderla, la possibilità dell'intervento di un interprete. Questo dato, certamente nuovo nell'ambito del sogno omerico, va posto in relazione con il fatto che la prima parte del messaggio è costituita da un sogno simbolico. Se tuttavia si considera l'esito dell'episodio, si dovrà ammettere che Odisseo si limita a esprimere un giudizio sull'attendibilità del messaggio. Almeno teoricamente egli aveva due possibilità: convincere la donna dell'infondatezza di quanto le era stato comunicato (in fondo quello di Penelope è solo un sogno), ovvero accreditarne la validità. In un caso e nell'altro non avrebbe proposto alcuna interpretazione. I dubbi di Penelope, che resta scettica anche dopo le assicurazioni ricevute, vertono proprio su questo punto. I sogni non sono detti oscuri o incomprensibili, ma ἀμήχανοι, in quanto non possono essere interpretati con certezza (non vi è μηχανή capace di venire a capo della loro ambiguità), e ἀκριτόμοθοι, in quanto sfuggono a un giudizio attendibile, capace cioè di separare ciò che è vero da ciò che non lo è (si noti nel composto il significato etimologico mantenuto dalla radice verbale). La medesima ambiguità è espressa, nelle parole di Penelope, dalla simbologia delle porte di corno, dalle quali provengono i sogni destinati ad avverarsi, e da quelle d'avorio, donde provengono quelli ingannevoli (vv. 562 – 567). La distinzione verte ancora sulla possibilità di riconoscere ciò che è attendibile da ciò che non lo è: un dilemma che il personaggio si dichiara incapace di risolvere. Il ruolo svolto in questo episodio da Odisseo non è fondamentalmente diverso da quello di Nestore in occasione del sogno inviato da Zeus ad Agamennone (*Il.* II vv. 5 - 83). Anche in questo caso non si tratta di interpretare un messaggio ambiguo, ma di valutare l'attendibilità di quanto è stato comunicato e se quindi il soggetto debba attenersi all'ordine ricevuto. E Nestore riassicura Agamennone proprio su questo punto: il fatto che il sogno si sia presentato al primo degli Achei è, a giudizio di un vecchio che si distingue per esperienza e

sagacia, garanzia di attendibilità (vv. 79 – 83). Potremmo enumerare altri sogni omerici che presentano ambiguità (*Od.* IV 795 – 841; VI 20 – 40), ma non sarà necessario indugiare oltre su questo punto. Il medesimo modello epico è presente ancora in Pindaro. Nell'*Olimpica* XIII Athena consegna a Bellerofonte, che dorme sull'altare della dea v. 76: ἀνὰ βωμῶ θεᾶς), il morso d'oro con il quale l'eroe avrebbe domato Pegaso e gli ordina di sacrificare a Poseidon. L'eroe riferisce il sogno all'indovino Polyidos, che a sua volta si limita a esortare il giovane a obbedire senza indugio v. 79: ἐνυπνίῳ δ' ἅ τάχιστα πιθέσθαι). Ugualmente nella *Pitica* IV Pelias afferma di aver fatto un sogno che gli imponeva di riportare dal paese dei Colchi l'anima di Frisso e il famoso vello (vv. 159 – 161). Egli si rivolge allora all'oracolo delfico, che gli ordina di affrettare l'impresa (v. 164: καὶ ὡς τάχος ὀτρύνει με τεύχειν ναῖ πομπάν). In tutti questi casi il contenuto del sogno è chiaro, mentre incerta è la sua attendibilità. Il sognatore ha bisogno di essere riassicurato su questo punto prima di assumere iniziative e per questo si rivolge a personaggi autorevoli o a istituzioni affermate come l'oracolo delfico. Riconosciamo qui la vecchia opposizione, ricorrente in Omero, tra ciò ch'è ὄναρ e ciò che è ὕπαρ, tra ciò che si esaurisce interamente nella sfera del sogno (e quindi non ha agganci con il mondo reale) e ciò che è destinato ad avverarsi, trovando un corrispettivo nel mondo reale²³.

Varie ragioni inducono quindi a ritenere che l'ὄνειροπόλος del canto V non svolga le funzioni di interprete dei sogni: *a.* in primo luogo non è questo il valore del termine nel canto I, la sola occorrenza omerica che possiamo richiamare a confronto. *b.* κρίνω conserva, nel canto V, il suo valore etimologico, “separare, distinguere”, in rapporto a sogni giudicati attendibili o meno; il composto ὑποκρίνεσθαι può essere riferito a un intervento interpretativo, ma questo non è mai descritto nei poemi. Per quanto ci è dato di conoscere, solo dal secolo V κρίνω è usato con il significato di “interpretare”, in rapporto a sogni allegorici²⁴. Bisogna al tempo stesso riconoscere che Eurydamas svolge,

nel canto V, funzioni che non sono riconducibili a quelle che Achille si attende dall'ὄνειροπόλος nel canto primo. Di questo personaggio minore non conosciamo altro; anche se era un sognatore professionale, non è questa la funzione descritta nell'*Iliade*. Secondo l'interpretazione più probabile egli è qui rappresentato nell'atto, mancato, di distinguere i sogni attendibili da quelli falsi (e, in una prospettiva umana, ingannevoli). In quanto ὄνειροπόλος doveva aver fatto sogni che annunciavano la morte dei figli, ma non seppe coglierne il significato, in quanto non ne colse l'importanza. In ogni caso l'episodio va contestualizzato. Il poeta introduce qui un'osservazione occasionale. Ai nomi di Abas e Polyidos, che sarebbero stati uccisi da Diomede, segue, come è norma, il nome del padre. Di questo si ricorda la professione che, in un contesto come questo, stimola l'osservazione (sarcastica?) che l'arte divinatoria da lui esercitata non ebbe successo proprio in un caso che lo riguardava da vicino.

Il quadro offerto dall'uso omerico sembra cambiare in età successiva. Almeno per quanto ci è dato di conoscere, è nel secolo V che si osserva un mutamento nel significato di ὄνειροπόλος, parallelamente a quanto si rileva per κρίνω, con il valore di "interpretare", in rapporto a sogni allegorici. In vari passi erodotei il termine assume chiaramente il significato di "interprete di sogni". In questi casi ricorrono visioni simboliche, per le quali il sognatore richiede, al risveglio, l'intervento dell'interprete. Così, ad esempio, nei due sogni di Astiage che annunciano la futura vittoria di Ciro: nel primo egli vede la figlia Mandane riempire con la propria urina l'intera città e inondare tutta l'Asia; nel secondo vede nascere dai genitali della figlia una vite che, crescendo, ricopre l'intero continente²⁵. In entrambi i casi il vecchio sottopone i sogni a dei μάγοι che sono anche ὄνειροπόλοι; essi interpretano correttamente il messaggio, che si ispira peraltro a una simbologia trasparente che ricalca modelli mesopotamici. In modo non diverso si comporta Ipparco, il figlio di Pisistrato, dopo aver ricevuto un sogno premonitore che

gli annuncia la prossima morte. Nonostante del sogno si dica che sia una ὄψιν ... ἐναργεστάτην, egli si rivolge a degli ὄνειροπόλοι, che interpretano correttamente la visione; ma Ipparco è poi ugualmente ucciso perché trascura l'avvertimento (V 55 s.). Può anche accadere che il messaggio sia interpretato in maniera errata: così accade ancora ad Astiage dopo un'inattesa vittoria di Ciro; in questo caso gli ὄνειροπόλοι sono ritenuti personalmente responsabili e pagano con la vita l'errore commesso (I 128, 2).

È per noi impossibile, in assenza di una serie continua di dati, integrare il periodo non breve che intercorre tra l'età di Omero e quella di Erodoto. Dovremo pertanto rinunciare a offrire una risposta soddisfacente a talune domande che la precedente analisi propone. Perché, ad esempio, Erodoto chiama ὄνειροπόλοι e non ὄνειροκρίται quelli che sono chiaramente degli interpreti di sogni? Se quest'ultimo termine era già in uso nel secolo V sarebbe risultato più adatto a designare la funzione di interprete richiamata da vari passi erodotei. È d'altra parte improbabile che il termine non esistesse ancora nello ionico di Erodoto, come talvolta si è ritenuto basandosi sul fatto che ὑποκρίνομαι, nella sua opera, ha sempre il significato di “rispondere” e non di “interpretare”²⁶. Il verbo κρίνω è infatti usato più volte nelle *Storie* con il significato di “interpretare”, proprio in rapporto ai sogni (I 120, 1; VII 19, 1;2). Non vi è quindi motivo di ritenere che un termine come ὄνειροκρίτης dovesse risultare estraneo all'uso erodoteo. Dovremo chiederci, invece, per quale ragione egli preferisse adottare il vecchio termine epico di ὄνειροπόλος, pur disponendo di un termine più congruo a definire la funzione svolta. Su questo punto si possono avanzare due ipotesi non necessariamente alternative. Il significato proprio di ὄνειροπόλος si era probabilmente indebolito nel tempo perché non esistevano più figure professionali simili a quella menzionata, sia pure occasionalmente, nell'*Iliade*. L'etimologia del nome, d'altra parte, non offriva un'indicazione univoca: l'ὄνειροπόλος è “colui

che si occupa dei sogni”, “l’esperto di sogni”, come suggerisce il secondo elemento del composto (radice pel-). Il termine era quindi in qualche misura predisposto ad assumere significati diversi. In Aristofane ὄνειροπολεῖν ha il significato di “sognare”, cui si aggiunge la nozione accessoria di “non pensare ad altro”, “avere la mente rivolta a un unico oggetto”²⁷. La stessa testimonianza omerica non doveva apparire del tutto perspicua, così che il termine poteva essere usato a designare pratiche più vicine all’esperienza contemporanea. Questo sembra essere il caso di Erodoto, che attribuiva il titolo di ὄνειροπόλος ai μάγοι, o almeno a coloro tra essi che praticavano l’oniromanzia; ma il termine, come abbiamo visto, era usato anche in rapporto al mondo greco. Vi fu, tuttavia, anche una seconda ragione che agevolò l’adozione del termine epico. Il suo uso regolare a designare l’interprete dei sogni, pur in presenza di una valida alternativa (ὄνειροκρίτης ?), intende rimarcare una continuità con l’epos omerico, quasi che l’antica figura professionale continuasse a operare, in forme pressoché immutate, nell’attualità. Per quanto possiamo giudicare, il termine era rimasto legato alla poesia epica e quindi alla tradizione poetica successiva. È quanto attesta un passo di Filostrato, che illustra il significato del termine: οἱ γοῦν ἐξηγηταὶ τῶν ὄψεων, οὓς ὄνειροπόλους οἱ ποιηταὶ καλοῦσι ... (*Vita Apoll.* II 37). Seguendo questa ipotesi dovremo anche ritenere che l’uso erodoteo presupponga una personale lettura di Omero e un’interpretazione di ὄνειροπόλος quale *Traumdeuter*: non vi sarebbe stata, in questo caso, alcuna ragione per rifiutare l’antico termine epico anche in relazione a personaggi appartenenti a un recente passato.

La conclusione generale che emerge da queste considerazioni, al di là del giudizio su punti particolari, è che l’antico significato del termine si fosse oscurato nel tempo. Un ulteriore indizio in tal senso è offerto dal giudizio di Zenodoto, dal quale siamo partiti. Egli atetizzava il v. 63 proprio perché non trovava traccia di un interprete di sogni nei poemi (μήποτε δὲ ὄνειροκρίτην ὑπέλιφεν). Se le

precedenti considerazioni non ci ingannano egli riflette qui un'opinione diffusa (già erodotea?) che vedeva nell' ὄνειροπόλος un ὄνειροκρίτης²⁸. Una diversa interpretazione si fece strada, tuttavia, nell'ambito della stessa filologia alessandrina, probabilmente con Aristarco. Essa offriva un'interpretazione più soddisfacente del passo dell'*Iliade* attraverso una critica alla tesi precedentemente sostenuta da Zenodoto.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

- BOTTÉRO J., *L'oniromancie en Mésopotamie ancienne*. Ktéma 1982; 7: 5 – 18.
BRILLANTE C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*. Palermo, Sellerio, 1981.
CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1968 – 1980.
DEL CORNO D., *Ricerche sull'onirocritica greca*. Rend. Ist. Lombardo 1962; 96: 334 – 366.
DODDS E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley - Los Angeles – London, University of California Press, 1951.
ELSE G. F., UPOKRITHS. Wien. St. 1959; 72: 75 – 107.
FRISCH P., *Die Träume bei Herodot* (Beitr. zur klass. Philol. 27), Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1968.
FRISK H., *Zur griechischen Wortkunde*. 16. u{par. Eranos 1950; 48: 131 – 135 (= *Kleine Schriften*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1966).
FRISK H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, Carl Winter, 1970.
HEY F. O., *Der Traumglaube der Antike*. München, 1908.
HUNDT J., *Der Traumglaube bei Homer* (diss.), Greifswald, 1934.
KESSELS A. H. M., *Studies on the Dream in Greek Literature*. Utrecht, Hes Publishers, 1978.
KIRK G. S., *The Iliad: a Commentary*, vol. I. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
Les songes et leur interprétation (Sources orientales 2), Paris, Éditions du Seuil. 1959.
LEHRS K., *De Aristarchi Studiis Homericis*. Lipsiae, 1882, 3.
LESKY A., *Hellos – Hellotis*. Wien. St. 1928; 46: 48 – 67.

- LEUMANN M., *Homerische Wörter*, Basel, Reinhardt, 1950.
- LÉVY É., *Le rêve homérique*, Ktema 1982; 7: 23 – 41.
- LEY G. K. H., UPOKRINESQAI in *Homer and Herodotus, and the Function of the Athenian Actor*. Philologus 1983; 127: 13 – 29.
- LIESHOUT R. G. A., *Greeks on Dreams*, Utrecht, Hes Publishers. 1980.
- LÜHRS D., *Untersuchungen zu den Athetesen Aristarchs in der Ilias und zu ihrer Behandlung im Corpus der exegetischen Scholien* (Beiträge zur Altertumswissenschaft 11). Hildesheim – Zürich – New York, Olms. 1992.
- MATTHAIOS S., *Untersuchungen zur Grammatik Aristarchs: Texte und Interpretation zur Wortartenlehre* (Hypomnemata 126). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1999.
- NÄF B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- NICKAU K., *Untersuchungen zur textkritischen Methode des Zenodotos von Ephesos*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1977.
- NILSSON M. P., *Geschichte der griechischen Religion*. München, Beck'sche Verlag, 19673.
- OPPENHEIM L., *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*. Trans. Amer. Philos. Soc. 1956; n. s. 46: 179 – 353.
- PARKE H. W., *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press. 1967.
- PARLEBAS J., *Remarques sur la conception des rêves et de leur interprétation dans la civilisation égyptienne antique*. Ktema 1982; 7: 19 – 22.
- PELLING Ch., *The Urine and the Vine: Astyages' Dreams at Herodotus 1.107-8*. Class. Quart. 1996; 46: 68 – 77.
- PULLEYN, *Homer, Iliad. Book one*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ROHDE E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig und Tübingen, Mohr, 18982.
- RUTHERFORD I., *Pindar's Paeans*. Oxford, University Press., 2001.
- VALK M. van der, *Researches on the Text and the Scholia of Homer*, 2 vols. Leiden, Brill. 1963 – 1964.
- VINAGRE M. A., *Die griechische Terminologie der Traumdeutung*. Mnemosyne 1996; 49: 257 – 282.
- WELCKER F. G., *Incubation. Aristides der Rhetor*. In: *Kleine Schriften III*. Bonn, Weber. 1850.
- WEST M. L., *The West Face of Helicon*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- WIDE S., *Lakonische Kulte*, Leipzig, Teubner, 1903.
- ZIEHEN L., *RE*, Suppl. V, s. v. Σελλοί: coll. 963 – 967.

- GARVIE A F. (ed.), AESCHYLUS, *Choephoroi*. Oxford, Clarendon Press, 1986.
- PRITCHARD J. B. (ed.), AMEIS K. F. - HENTZE C. – CAUER P., *Homers Ilias*. Leipzig und Berlin, Teubner, 1930⁷. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*., Princeton, Princeton University Press, 1969³. *Corpus Medicorum Graecorum*, vol. V 9, 1. Lipsiae et Berolini, Teubneri, 1914
- JACOBY F. (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin – Leiden, Brill, 1923 – 1958.
- WEST M. L. (ed.), HOMERUS, *Ilias*, Stutgardiae et Lipsiae, Teubner, 1998.
- von der MUEHLL HOMERI (ed.), *Odyssea*. Stutgardiae, Teubneri, 1962³.
- MUSTI D., TORELLI M., PAUSANIA, (a cura di), *Guida della Grecia, libro III*, Milano, Mondadori, 1991.
- SCHRADER H.. PORPHYRII (ed.), *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium*. Fasc. I, Lipsiae, Teubneri, 1880.
- ERBSE H. (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*. Berolini, Walter de Gruyter, 1969 – 1983.
- LEAF. W. (ed.), *The Iliad*, London, Macmillan Company, 1900 – 1902.
- VALK M. van der, *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Leiden, Brill, 1971 – 1995.

1. Il tema del sogno omerico è stato oggetto di numerosi studi, anche recenti, che orientano bene sui vari problemi. Dopo l'indagine di Hundt J., (*Der Traumglaube bei Homer* [diss.], Greifswald. 1934), tuttora utile e che si distingue per l'esame sistematico dei luoghi, sono da ricordare almeno la classica indagine di DODDS E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles – London. 1951, pp. 102 – 134; KESSELS M.A. H., *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978; van LIESHOUT R. G. A, *Greeks on Dreams, passim*. BRILLANTE C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*. Palermo, 1991, pp. 29 – 42, *passim*; NÄF B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt, 2004, *passim*.
2. *Schol. Il. I 62, I p. 28. Erbse.*
3. M. van der Valk riteneva che il giudizio di Zenodoto fosse dovuto al rifiuto di attribuire l'invio di sogni ingannevoli alla somma divinità dell'Olimpo (teoria del πρέπων): *Researches on the Text and the Scholia of the Iliad*. Leiden, Vol. II, 1964, p. 14. Ma se avesse adottato questo giudizio avrebbe dovuto dubitare anche del sogno ingannevole inviato da Zeus ad Agamennone nel secondo canto dell'*Iliade*: v. in tal senso NICKAU K., *Untersuchungen zur textkritischen Methode des Zenodotos von Ephesos*. Berlin – New York, 1977, p. 194 s. La notizia dello scolio è a ragione considerata attendibile dai

- commentatori moderni: KIRK G. S., *The Iliad: a Commentare*. Vol. I: Books 1 – 4, Cambridge 1985, p. 59; PULLEYN S., *Homer. Iliad. Book one*, Oxford 2000, p. 142 s.
4. *Schol. Il.* I 62; 62-63, (I p. 28 Erbse); MATTHAIOS S., *Untersuchungen zur Grammatik Aristarchs: Texte und Interpretation zur Wortartenlehre*. (“Hypomnemata” 126), Göttingen 1999, fr. 18; p. 249 s.
 5. L’attendibilità di Aristonico quale referente di tesi aristarchee è stata talvolta messa in dubbio: van der Valk riteneva, ad esempio, che Aristonico riferisse il pensiero di Aristarco con una certa libertà e che utilizzasse altri critici: op. cit. nota 3, 1963; I: 553 – 592. Ma studi successivi hanno ribadito una sostanziale affidabilità di Aristonico nel riferire il pensiero di Aristarco: LÜHRS D., *Untersuchungen zu den Athetesen Aristarchs in der Ilias und zu ihrer Behandlung im Corpus der exegetischen Scholien*. (“Beiträge zur Altertumswissenschaft” 11), Hildesheim – Zürich – New York 1992, p. 4 s.; MATTHAIOS S., op. cit. nota 4, p. 43 s.
 6. Così, giustamente, intende LEAF W., *The Iliad*. London 1900 – 1902, p. 205 (*ad loc.*), con richiamo a *Il.* V 198, dove ἐρχομένων/ è riferito alla partenza di Pandaro per Troia.
 7. Cfr. in tal senso AMEIS – HENTZE – CAUER, *Homers Ilias*, Leipzig und Berlin 1930, *ad loc.*
 8. v. ad esempio LEAF, op. cit. nota 6, p. 205 (*ad v.* 150); Ameis – Hentze – Cauer, *ad loc.*: “Traumdeuter”; HUNDT J., op. cit. nota 1, p. 103 s.; DODDS E. R., op. cit. nota 1., p. 123; LÉVY É., *Le rêve homérique*, Ktéma, 1982; 7: 39; KIRK G.S., op. cit. nota 3, p. 73 (*ad v.* 148-9): “dream-interpreter”; VINAGRE M. A., *Die griechische Terminologie der Traumdeutung*. Mnemosyne 1996; 49: 262 (nell’ambito di un’ampia analisi dei termini relativi al sogno, fino alla tarda antichità).
 9. Tra coloro che accolgono l’interpretazione del termine come *Traumseher* possiamo ricordare HEY F. O., *Der Traumglaube der Antike*. München 1908, p. 11; HUNDT J., op. cit. nota 1, p. 102 s.; KESSELS M.A., op. cit. nota 1, p. 26; con riserva anche DODDS E. R., op. cit. nota 1., p. 123; DEL CORNO D., *Ricerche sull’oniocritica greca*. Rend. Ist. Lombardo 1962; 96:354. *Contra* Vinagre (nota 8, p. 259), che intende invece con il significato di *Traumdeuter*. Altri preferiscono non scegliere tra le due tesi: ad esempio LEAF W., nota 6, *ad loc.*; AMEIS – HENTZE – CAUER, nota 7, Lieshout, nota 1, p. 165 s.; 230 (nota 1).
 10. PLUT. *Agis* 9, 1 s.; *Cleom.* 7, 2; Cic. *De div.* I 43 (96); Tert. *De an.* 46. Il centro e le relative pratiche incubatorie sono ricordati anche da Pausania (III

- 26, 1). Il culto di Pasiphae è testimoniato anche da un'iscrizione dedicatoria rinvenuta nello stesso centro di Thalamai (moderna Koutiphari): *IG V 1, 1317*. Su questo centro, che sorgeva a circa tre chilometri all'interno, lungo la costa sul golfo messenico, a sud ovest di Sparta, e sui ritrovamenti ivi effettuati v. MUSTI D., TORELLI M., *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*. Milano 1991, p. 282. Per i culti v. WIDE S., *Lakonische Kulte*. Leipzig 1893, p. 246.
11. Il carattere "pubblico" del sogno trova significativi riscontri presso molte società primitive. Anche i modelli onirici dipendono, come notava Dodds, da schemi di credenze trasmessi attraverso la mediazione sociale, e interagiscono quindi con i modelli culturali vigenti. Significativa la risposta data da un medico-stregone, riferita da Dodds: "Since the English have been in the country we have no dreams any more – he said – The D. C. [il commissario distrettuale] knows everything about war and diseases, and about where we have got to live": op. cit. nota 1, p. 121.
12. Riporto il testo, nella traduzione di GOETZE A., dalla raccolta degli PRITCHARD J. B. ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton 1969, 396. Il confronto con il primo canto dell'*Iliade* è stato proposto da tempo: v. OPPENHEIM L., *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*, Transactions Amer. Philosoph. Society, 1956; 46: 199; che pensava a un rapporto diretto fra Hittiti e Greci; cf. KESSELS S. A., op. cit. nota 1, p. 61, op. cit. nota 3; WEST M. L., *The East Face of Helicon*. Oxford 1997, p. 47 s., che estende il confronto all'area mesopotamica. Il confronto più significativo, data la puntualità dei richiami, resta tuttavia quello con il sogno hittita. Per una sintesi sulla divinazione onirica in Egitto e nell'area mesopotamica v. *Les songes et leur interprétation* (= "Sources orientales" 2), Paris 1959 (saggi di S. Sauneron e M. Leibovici); BOTTÉRO J., *L'oniromancie en Mésopotamie ancienne*. Ktéma 1982; 7: 5 – 18; PARLEBAS J., *Remarques sur la conception des rêves et sur leur interprétation dans la civilisation égyptienne antique*, *ibid.*, pp. 19 – 22.
13. Questa tesi, in rapporto al passo omerico, era sostenuta, nell'antichità, da EUSTAZIO (*ad loc.*, p. 1057, 64 - 66). Accolta da Welcker, *Incubation. Aristides der Rhetor* (in *Kleine Schriften* III, Bonn 1850, p. 89 s.) e da altri, fu respinta da E. Rohde, che negli epiteti scorgeva unicamente un richiamo alla rudezza dei costumi (*Psyche*, Leipzig – Tübingen 1898, p. 122, op. cit. nota 1); si veda la rassegna di giudizi in ZIEHEN L., *RE*. Suppl. V (1931), s. v. Selloiv, col. 965 s.; PARKE H. W., *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 8 – 10, 23. NILSSON M.

- P., *Geschichte der griechischen Religion*. München, vol. I, 1967, p. 427. Il fatto che a Dodona non siano state rinvenute tracce di riti incubatori non è decisivo di fronte all'indicazione della testimonianza omerica. Si veda inoltre Soph. *Trach.* 1166 s. (camaikoitw`n); Eur. *fr.* 367 K. (dall'*Erechtheus*); Call., *Hymn.* IV 286 (ghleceve~). Resta notevole il confronto tra queste attitudini dei Selloiv e quanto Gellio riferisce sul *Flamen Dialis* (X 15, 14): *pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet*.
14. Si veda l'apparato di WEST M. L., *Homerus. Ilias*. Monachi et Lipsiae 1998, *ad loc.* Aristarco difendeva la forma Σελλοί: *schol. Il.* XVI 234 b, c (IV p. 220 s. Erbse); cf. *ad Il.* II 659 (I p. 319 Erbse); negli scoli esegetici è invece preferito Έλλοί (234 d1 Erbse); cf. Strab. VII 7, 10 (328); Apollod., *FGrHist* 244 F 198. Nel primo caso si valorizza il confronto con il toponimo Σελλήεις, nel secondo con la radice έλλ-, dalla quale l'antroponimo Έλλός e l'etnico Έλληνες. Cf. Hesych. e 2165, s. v. Έλλοί: Έλληνες οί έν Δωδώνη καί οί ιερεῖς. LEHRS K., *De Aristarchi Studiis Homericis*, Lipsiae 18823, p. 231. Per Pindaro si veda il *fr.* 59, 3 M. La tradizionale attribuzione al peana per lo Zeus di Dodona è stata di recente messa in dubbio da RUTHERFORD I., *Pindar's Paeans*. Oxford 2001, p. 429. Il significato della doppia tradizione del nome fu giustamente colto da LEUMANN M., *Homerische Wörter*. Basel 1950, p. 40, il quale valorizzava la testimonianza pindarica, a dimostrazione del fatto che il nome poteva essere inteso diversamente già nel secolo V; cf. Soph. *Trach.* 1166 σ' ἄ τῶν ὀρειῶν καί χαμαικοιτῶν ἐγώ Σελλῶν ἐσελθῶν ... (dove gli scoli del Laurenziano riportano anche la forma Έλλῶν). Uno studio giovanile di A. Lesky ha ricostruito un contesto pregreco per il culto di Zeus a Dodona (antica figura di paretro), del quale sarebbe parte anche la testimonianza omerica sui Selloiv (*Hellos ~ Hellotis*, "Wien. St." 46 [1928], pp. 48 – 67, soprattutto pp. 53 – 55). Pratiche incubatorie potrebbero inserirsi in tale contesto religioso; tuttavia vari aspetti di questa ricostruzione restano dubbi; cf. Nilsson, *loc. cit.*
15. Dodds riteneva che l'incubazione fosse praticata dai Minoici: op. cit. nota 1, p. 110, 126, con riferimento alle terracotte trovate a Petsofa. Mancano, tuttavia, testimonianze esplicite per la Grecia del secondo millennio.
16. Il fenomeno si affermò nel secolo V, allorché i sogni allegorici conobbero un notevole interesse e una diffusione maggiore, probabilmente per il favore delle classi popolari: DEL CORNO D., op. cit. nota 9., p. 364. Kessels ha fatto notare che sarebbe stato inutile creare un nuovo termine se quello più antico avesse avuto il medesimo significato, anche perché ὄνειροπόλος non doveva apparire oscuro, in quanto il secondo elemento del composto -πόλος

- fu attivo in greco anche in età successiva: nota 1, p. 32 (note 24, 26). Bisogna tuttavia considerare che ὄνειροπόλος rimase un termine legato alla poesia epica, fatto di cui si dovrà tener anche in rapporto all'uso erodoteo.
17. THEOPHR. *Char.* XVI 11; inoltre [Theocr.] XXI 32 s.; LSJ, s. v. Cf. *Magnes fr.* 4 K. -A. (= Poll. VIII 188 B.): Μάγνης δὲ ἐν Λυδοῖς ὄνειροκρίταις, ἀναλύταις, segnalato da Vinagre (op. cit. nota 8, p. 269), che richiama opportunamente l'uso di κρίνω, nel secolo V, in rapporto all'interpretazione dei sogni; cf. DEL CORNO, op. cit. nota 9, p. 363.
 18. KESSELS M.A., op. cit. nota 1, pp. 28 – 31, seguito da LIESHOUT R. G. op. cit. nota 1, p. 166, il quale peraltro esprime riserve nell'attribuzione dei sogni a Eurydamas o ai suoi figli.
 19. KESSELS M.A., op. cit. nota 1, p. 29, con riferimento a Her. I 120, 1; VII 119, 1. Lévy, che pure accetta senza riserve il valore di "interpretare", ha notato che nel luogo omerico il medio si giustifica con il fatto che il sognatore è particolarmente interessato alla sorte dei figli: op. cit. nota 8, p. 39.
 20. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968 – 1980, p. 585.
 21. KESSELS M.A., op. cit. nota 1, p. 29.
 22. Il significato del verbo in Omero è stato più volte discusso, soprattutto in rapporto al valore originario di ὑποκριτής nella tragedia. Se in Omero ὑποκρίνεσθαι ha il significato generale di "pronunciarsi su una questione o su una proposta" (ZUCCHELLI B., *UPOKRITHS. Origine e storia del termine*. Brescia 1962, p. 21), nelle parole di Penelope è arduo escludere la richiesta di un intervento interpretativo: v. LESKY A., *Hypokrites*, in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*. Firenze 1955, p. 472 (= *Gesammelte Schriften*, Bern – München 1966, p. 242); CHANTRAINE P., op. cit. nota 20, s. v. κρίνω, p. 584. Diversamente giudica Kessels, che intende "the rendering of a decision in response to a request or a challenge": op. cit. nota 1, pp. 29, 63 – 65 (nota 16), con riferimento alla tesi di ELSE G. F. *Upokrites*, Wien. St., 1959; 72: 82 s. L'interpretazione di Else è stata successivamente ripresa da LEY G. K. H. attraverso un ampio riesame dell'uso omerico ed erodoteo: ὑποκρίνεσθαι in *Homer and Herodotus, and the Function of the Athenian Actor*, *Philologus*, 1983; 127: 13 – 29. Per i due luoghi odissiaci si riconosce peraltro il valore transitivo del verbo ("interpretare": soprattutto p. 22 s.).
 23. Non prendiamo in esame qui l'etimologia di ὕπαρ, per la quale sono state proposte varie soluzioni: da quella di Leumann, che vi riconosce una formazione della lingua epica, in opposizione a ὄναρ (op. cit. nota 14, p. 126), a quella di FRISK H., che ricostruisce una derivazione indoeuropea: *Zur*

- griechischen Wortkunde*. 16. ὕπαρ, Eranos 1950; 48:131 – 135 (= *Kleine Schriften*, Göteborg 1966, pp. 361 – 365); notevole il confronto con hitt. *suppar-ya-* “dormire”; *id.*, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, s. v. Per quanto riguarda l’uso omerico si osserverà che ὕπαρ non ricorre mai come termine isolato, ma sempre in opposizione a οἴναρ. Nelle due occorrenze omeriche, entrambe dall’*Odissea* (XIX 547; XX 90), è da intendere con il valore di *Wahrtraum*. Nel secondo dei passi citati Kessels ha proposto il significato di “esperienza reale” (op. cit. nota 1, p. 187), ma anche qui υἱπαρ è opposto a ὄναρ (Penelope descrive un’esperienza onirica), si riferisce quindi a un sogno destinato a realizzarsi. L’opposizione di significati nella coppia ὄναρ ὕπαρ non è quella “sogno” / “veglia”, ma piuttosto “sogno (potenzialmente ingannevole)” / “sogno che ha un corrispettivo nel mondo reale”, quindi anche “stato di veglia”.
24. L’occorrenza più antica è individuata da Kessels nelle *Coefore* di Eschilo: κρίνω δέ τοί νιν συγκόλλως ἔχειν (Oreste interpreta il sogno di Clitennestra). Cf. anche v. 39: κριταί –τῆ τῶνδ’ὄνειράτων (op. cit. nota 1, p. 189). Cf. GARVIE A. F., *Aeschylus. Choephoroi*. Oxford 1986, p. 58, 192. Nel *Prometeo* è invece richiamata la capacità del personaggio di distinguere tra sogni veri e falsi (v. 485: κἄκρινα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων ἂ χριῖ ὕπαρ γενέσθαι) in forme non dissimili da quelle testimoniate da Omero: cf. KESSELS M. A., op. cit. nota 1, p. 188 s.
25. Rispettivamente Her. I 107, 1; 108, 1 s. Nel sogno sono stati giustamente riconosciuti tratti orientali, come mostra il ruolo che ha qui l’urina della donna, che simboleggia la stirpe (la medesima simbologia nel sogno della madre di Ciro, secondo la testimonianza di Nicolao Damasceno: *FGrHist* 90 F 66 [9]): vd. OPPENHEIM L., op. cit. nota 12, p. 265; FRISCH P., *Die Träume bei Herodot.* Beitr. klass. Philol., 27: 6 – 11; BOTTÉRO J., op. cit. nota 12, p. 12 (simbologia della “chiave dei sogni” assira); PELLING Ch., *The Urine and the Vine: Astyages’ Dreams at Herodotus I. 107-8*. Class. Quart. 1996; 46: 68 – 77.
26. Vd. da ultimo VINAGRE M. A., op. cit. nota 8, p. 262; 265. Per l’uso erodoteo di ὑποκρίνομαι LEY V., op. cit. nota 22, pp. 14 – 16.
27. ARISTOPH. *Nub.* 16, 27. Più incerto il significato in *Eq.* 809: “A σν; [*sc.* Paphlagon] γιγνώσκων τόνδ’” σχ. Δήμιον ἐξαπατᾶς καὶ ὄνειροπολεῖς περὶ αὐτοῦ (con la correzione αὐτοῦ di van Herwerden, accolta da Coulon e da Wilson, in luogo del tradito σ(ε)αυτοῦ); VINAGRE M. A., op. cit. nota 8, p. 259 s.
28. Dubbi sul reale significato del termine si riflettono, ad esempio, nelle notazioni di Filostrato (*Vita Apoll.* II 37, citato nel testo) e Galeno (*Hipp. de vict.*

Ὀνειροπόλος in Omero

acut. comm. I 15 [C. M. G. V 9, 1, p. 128, 27 s. = 442 K.]: ἔνιοι δὲ καὶ τοὺς ὄνειροπόλους ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ κληθέντας ἐν τοῖς μάντεσι καταλέγουσιν); KESSELS M. A., op. cit. nota 1, p. 32, 67. Interpretazioni del nome offrono anche Eustazio (*ad Il.* I v. 62, p. 47, 34 s.; *ad v.* 63, p. 48, 14 – 16) e i lessici: si veda l'apparato di Erbse, *ad Il.* I 62, 62-63 (p. 28 s.).

Correspondence should be addressed to:

Carlo Brillante, Santa Croce 119, 30135 – Venezia. e-mail: carlobrillante@alice.it.