

Vedere nel futuro: esplorazioni oniriche e allucinatorie

Ezio Pellizer

Gli uomini cominciano a sentire i tuoni e tentano di capire cosa dice Giove, ma per capirlo devono montare un dispositivo divinatorio.

Paolo Fabbri, *Elogio di Babele*, 2003: 73.

1. Le oche di Penelope, un sogno troppo veritiero

Quando Penelope incontra lo straniero-Odisseo mascherato, gli chiede di «spiegare» un suo sogno. Si tratta della scenetta in cui la regina ha sognato che le sue 20 oche, uscite dall'acqua, stanno beccando il loro mangime, quando un'aquila le assale e le uccide tutte, spezzando loro il collo. La regina piange e si dispera, confortata dalle altre donne, quando l'aquila, che era volata via, ritorna e si mette a parlare con voce umana, dicendo che si tratta di un *hýpar*, non di un sogno, *ònar*, ed interpretando con una serie di corrispondenze termine a termine il *reale* significato della visione.

20 oche	pretendenti (20? ¹)
aquila	sposo Odisseo
massacro oche	morte disonorevole dei Proci.

¹ L'*Odissea* ne nomina una quindicina, mentre Apollodoro, *Epit.* 7, 26-30, ne elenca ben 136. Inutile dire che non c'è bisogno che il loro numero corrisponda a quello delle oche.





Fin qui, a parte la stranezza della visione onirica, le cose sono abbastanza «normali». Un tratto singolare, per cominciare, è che pur avendo nel palazzo almeno un paio di indovini professionisti², la regina consulti un mendicante, un estraneo di passaggio. È vero che il finto ospite cretese, cioè Odisseo travestito, aveva conquistato la sua fiducia con i segni dei vestiti e delle fibbie, ma resta abbastanza singolare che Penelope chieda a un non-professionista di interpretarle un *sogno* particolarmente denso, visto che è il *sogno* di un *auspicium*, (dunque avrebbe richiesto la competenza di un *oionistès*, *oionopòlos*, *oionoskòpos*, *auspex*), che condensa due forme di divinazione, quella onirica e quella «avicola», cioè l'interpretazione dei segni forniti dagli uccelli.

La cosa più curiosa, però, è che il sogno in questione, diviso in due «scene», è auto-interpretante, perché nella seconda scena l'uccello, divenuto aquila *parlante*, con voce umana, «in chiaro», *spiega* il senso «nascosto» della prima scena (la strage delle oche da lei stessa massacrate).

Qui le letture psicologiche e simboliche, ovviamente, si sprecano. La più banale, è quella che alimenta il sospetto nei confronti della stessa

² Hom. *Od.* 17, 151 ss.: Teoclimeno, appena arrivato con la nave di Telemaco, le aveva dato poco prima una previsione analoga, effetto di un'osservazione «sulla nave», mentre arrivava con Telemaco, il volo di un uccello (si trattava di un falco con una colomba tra gli artigli, scannata e spennata, *Od.* 15, 524 ss., le piume cadono tra la nave ormeggiata e Telemaco; già osservata la piccola incongruenza dagli antichi editori); poi c'era nell'isola Aliterse, *Od.* 2, 157-159, etc., «unico interprete di uccelli tra i suoi vecchietti coetanei».

sognatrice, visto che la donna *piange*, consolata da altre donne, per la morte proprio dei suoi possibili *partners*: dunque ella «inconsiamente» non vedeva l’ora di unirsi con qualcuno dei Proci. Com’è noto, già nell’antichità, in ambiente di comicità teatrale, si favoleggiò che Penelope avesse tradito Ulisse con *tutti* i Proci, mettendo al mondo un figlio adulterino dal ragionevole nome di Pan (*Tutto*, con allusione a una lubrica frequentazione di *tutti* quanti i Proci).

A rinforzare la profezia di Teoclimeno (un uccello annunciava la già realizzata *presenza* di Odisseo a Itaca), il finto mendico cretese non fa che confermare semplicemente la lettura «in chiaro» data nel sogno dall’aquila parlante che si è posata sulla sporgenza del tetto, e che riguarda il futuro. Un Ulisse che non è Ulisse (si spaccia per Etone cretese, *Àithon*, figlio di Deucalione e fratello di Idomeneo) le dice: lo stesso Ulisse, cioè l’aquila che ne è il simbolo, *te lo ha detto*: la morte si avvicina ai Pretendenti, *così come* l’uccello da preda ha sterminato le oche, dunque in un prossimo futuro, Ulisse sterminerà tutti i Proci. Nessuno è quello che *sembra*. Cioè, l’interprete di sogni rifiuta il ruolo, che non è il suo, di *oneirokrítes*, ma dice, in fin dei conti, interpretando: «l’aquila, che è Ulisse stesso, ha già formulato esplicitamente il “senso secondo” del segno onirico, dunque non è possibile distorcere il sogno in un’altra direzione, metaforica, simbolica, allegorica, o altrimenti». Cioè *sanza* la verità delle parole dell’aquila, e della sua spiegazione analogica: «io, che *prima ero* un’aquila, *ora sono* il tuo sposo ritornato (Ulisse), e *farò* morire tutti i Pretendenti di una morte vergognosa e infame». Passato, presente e futuro agiscono nel testo onirico e nella sua interpretazione. A mia conoscenza, questo è l’unico sogno che, rinunciando all’ambiguità e all’enigmaticità propria dei segni oracolari e onirici, si spiega da sé, e contiene sia i simboli che la loro interpretazione, sia l’enigma che la sua soluzione.

Questa scena è concordemente citata come una delle più interessanti manifestazioni della comunicazione onirica e divinatoria nella letteratura antica, e la bibliografia in proposito è enorme³. L’altra scena divinatoria insieme celebre e impressionante, ma non ne parleremo qui, è la visione

³ Basterà citare Guidorizzi 1988, e il recente Guidorizzi 2013, cap. 4, «Le oche di Penelope»: 59-64).

allucinatoria che coglie i Pretendenti più avanti, interpretata da Teoclimeno in un passo altrettanto famoso e di grande effetto (Hom. *Od.* 20, 345-370).

A questo punto, e ancora in modo abbastanza sorprendente, Penelope si lancia in una spiegazione «teorica» sulla ambigua qualità dei sogni, illustrando la famosa paretimologia dei sogni ingannevoli (porta d'avorio, *èlephas, elephàirontai*) e dei sogni veritieri usciti dalla porta di corno, *kèras*, che si avverano (*ètyma kràinousi*)⁴. La sposa di Ulisse afferma: «a me e a mio figlio *piacerebbe* che le cose stessero così (cioè, vorremmo che il sogno fosse veritiero), ma io *non penso, non credo*, che il mio terribile (*ainòn*) sogno sia venuto dalle porte della verità. Poi, conclude la serata annunciando che proporrà la gara dell'arco, e *sposerà il vincitore*, lasciando la casa in cui è entrata da giovane sposa, la reggia bella, ricca e piena di tanti bei ricordi, della quale – dice – si ricorderà *in sogno*; infine manda tutti a dormire (*Od.* 17, 559-581).

Qui abbiamo, come si vede, un sogno complesso, complicato, auto-esplicativo, del quale viene richiesta e data una conferma «interpretativa» esterna, ma che nonostante la sua chiarezza *non viene creduto* dal destinatario («divinatario»), che paradossalmente è anche il soggetto enunciatore del micro-racconto onirico. In altri termini, abbiamo un caso notevole di sincretismo di E¹: + e¹: (Enunciatore ed enunciatario: Penelope). Infatti il racconto onirico, se viene ricordato (quando perdura nella memoria della veglia), è in primo luogo un racconto che facciamo a noi stessi, prima di esporre ad altri la versione «verbalizzata» di ciò che abbiamo *visto*, e di ricercarne le possibili letture «simboliche». In una sorta di gioco a incastri, la «scena di predazione» animale mandata da un (arci-Enunciatore, per lo più divino) E³: al sognatore, si duplica in una seconda scena di massacro, umana, Odisseo - Proci, perché un'*aquila parlante* E²: dice di non essere quello che sembra, ma Odisseo ritornato. Penelope, E¹: (e al tempo stesso e¹): racconta il tutto a e²: Odisseo (il finto Cretese, dice di chiamarsi *Àithon*, Etone) e gli chiede di *sanzionare* il significato ambiguo

⁴ La distinzione dei due tipi di sogni, com'è noto, viene ripresa da Virgilio, *Aen.* VI 893-896: «*sunt geminae Somni portae...*», il quale però deve rinunciare alle etimologie, che in latino non funzionano più!

delle parole dette dall’aquila; Odisseo conferma che la versione *vera* è la seconda, e non quella apparente, cioè la scena dell’aquila e delle oche. La *competenza* non è cercata da professionisti, valutatori professionali dei sogni, ma da un interlocutore di passaggio. Un’altra cosa notevole è che lo stesso sognatore, cioè Penelope, dopo aver consultato un interprete non professionale, dichiarerà di *non credere* alla sua interpretazione favorevole. Cioè, il segno divino e la credenza in un sapere capace di rivelare, decodificare il messaggio *nascosto* nei sogni, *non* ottengono il risultato previsto, e dunque falliscono il loro scopo *persuasivo*, che sta alla base dello stesso contratto fiduciario su cui si fonda la divinazione. I sogni parlano del futuro, e spesso dicono il vero, basta saperli interpretare correttamente⁵: ma si può anche nutrire un salutare scetticismo, perché a volte essi possono ingannare (*elephàirontai*).

2. Non essere creduti: i sogni di Ecuba e il paradosso di Cassandra

Un inizio carico di nero destino. In una ricca città dell’Asia Minore, una regina dà alla luce un figlio, forse intorno all’anno 1.215 prima della Croce, o poco prima. Mentre attende il nuovo nato, sogna di generare un tizzone ardente, che incendia l’intero regno di Priamo. Per interpretare il sogno, si convocano gli esperti onirocritici. Sembra un esercizio ozioso, ma forse vale la pena ricordare che oltre a parlare di generici «indovini», altre fonti fanno il nome di un fratellastro del neonato, un figlio di Priamo e della sua prima moglie Arisbe⁶, di nome Esaco (*Àisakos*), indovino sconosciuto all’epica omerica. Naturalmente, l’interprete di sogni sentenza che il neonato causerà la rovina della città e dei suoi abitanti, e deve pertanto essere messo a morte al più presto⁷.

⁵ Sottile, a questo proposito, l’informazione di Tertulliano, *de anim.* 46, 3, che scrive: *Telmessenses nulla somnia evacuant, imbecillitatem coniectationis incusant*: «gli abitanti di Telmessos (oggi Fethiye, famosi per doti profetiche) non considerano vano nessun sogno, ma incolpano l’incapacità, l’inadeguatezza dell’interpretazione».

⁶ Apollod. *Bibl.* III 12, 5, 149; Pellizer 1988a: 74-75.

⁷ Cic. *de Divinat.* 2,127, citerà un verso di Ennio, *Inc. fab.* CLXXX 346, probabilmente da attribuire a Ecuba, che dice: «*aliquot somnia vera, sed omnia non necesse est*».

La storia, ripetuta in teatro nei secoli anche in altre lingue, ci presenta una citazione di Cicerone dall'*Alexander* di Ennio, che fa parlare Cassandra, la quale (forse nel *Prologo*) racconta del *sogno* avuto da Ecuba, e come Priamo, spaventato, consultasse non Esaco, ma direttamente l'oracolo di Apollo.

Che cosa succede, allora? Come notavo un tempo, quasi mai avviene che il padre proceda all'immediata soppressione del bambino nato sotto funesti presagi. Un espediente comune, in questi casi, è la sua esposizione alla natura selvaggia, nella speranza che muoia di stenti o, meglio ancora, sia divorato da qualche fiera⁸.

Un passo che mi è sempre parso degno di nota, si trova in un coro euripideo, *Andr.* 293-300, dove non è Esaco, ma la figlia Cassandra, dotata di virtù profetiche e dunque anche capace di *interpretare i sogni*, che grida e cerca di convincere i vecchi del popolo, in modo che costringano la puerpera a gettare il neonato dietro il suo capo, per sopprimerlo *tout court*, oppure che lo sopprimano essi stessi.

Oh, se la madre lo avesse gettato, dietro il suo capo, cattivo
destino, prima che andasse sulle balze dell'Ida 295
quando presso il lauro profetico
urlò Cassandra di ucciderlo!
...
a quale dei vecchi del popolo non si accostò, quale non supplicò
perché uccidessero il neonato (*brèphos*)⁹?

Le difficoltà che questa «versione» euripidea pone a chi volesse fare i conti degli anni, cioè tenere presente il *tempo interno* delle vicende narrate nelle opere letterarie, che parlano di «miti» o di avvenimenti accaduti otto secoli prima, sono chiare. Se Cassandra era già ispirata dal sacro alloro (v. 296), e dunque aveva già ricevuto il dono di Apollo, e poteva gridare le sue

⁸ Pellizer 1988a e 1988b.

⁹ Eurip. *Andr.* 293-300: εἰ γὰρ ὑπὲρ κεφαλὰν ἔβαλεν κακὸν / ἅ τεκοῦσά νιν μόνον / πρὶν Ἰδαῖον κατοικίσει λέπας, ὅτε νιν παρὰ θεσπεσίωι δάφναι / βόασε Κασσάνδρα κτανεῖν, ...

τίν' οὐκ ἐπῆλθε, ποῖον οὐκ ἐλίσσετο / δαμογερόντων βρέφος φονεύειν;

profezie inascoltate, doveva avere almeno 15 anni quando Paride nacque. Quando poi (cfr. Euripide e i frammenti molto studiati dell’*Alexandros*) Paride Alessandro partecipò ai giochi di Troia e fu riconosciuto, saranno passati almeno altri 15-20 anni, e il giovane principe - pastore doveva essere in età da marito, sempre almeno ventenne, quando le tre grandi dèe, lavatesi alle pure sorgenti dell’Ida, si presentarono a lui per la loro gara di bellezza, che inizia con le nozze di Peleo e Tetide. In quegli anni Achille non era ancora nato, quindi le vicende del ratto di Elena, prima dell’inizio della Guerra (ca. 1194-3) avranno occupato almeno una quindicina di anni, per dare al figlio di Tetide il tempo di crescere a Skyros, di ingravidare Deidamia, e di essere giovane ma nel pieno delle sue forze all’inizio della guerra, intorno al 1194-93, quando comincerà a saccheggiare le città e le isole dei dintorni. A fare bene i conti, avremmo per Cassandra un’età di almeno 40-45 anni, se pensiamo che Achille sia stato convinto a raggiungere gli Achei fin dall’inizio della guerra di Troia. D’altro canto, Euripide stesso (*Iph. Aul.*) ci mostra Achille presente e in età di sposarsi ad Aulide, quando i Greci salpano appena per la Guerra.

Nelle versioni più rispettose del «tempo mitico», cioè del *Circostante temporale* (nel gergo narratologico), che Euripide, a quanto pare, si permette di deformare a suo piacimento, non è Cassandra, che (per fonti diffuse, Apollod. III 12, 5, 150-151) non era ancora nata, a lanciare l’allarme, ma qualche altro detentore della competenza oniromantica. Priamo, in ogni caso, *crede* all’oracolo (o al figlio indovino, Esaco, *Àisakos*, in fonti posteriori). In tutti i casi, anche in questa improbabile versione euripidea, secondo la logica che dovrebbe essere soggiacente al personaggio straordinario di Cassandra, peraltro enunciata dallo stesso Euripide, *né* lui *né* i *demoghèrontes* troiani avrebbero dovuto prestarle fede¹⁰:

¹⁰ La stessa Cassandra, in una tragedia perduta di Euripide, afferma che il dio Apollo fece sì che fosse ritenuta pazza, e che le sue profezie fossero ritenute vane, fino a che non si fossero avverate:

ἄκραντα γὰρ μ' ἔθηκε θεσπίζειν θεός,
καὶ πρὸς παθόντων κὰν κακοῖσι κειμένων
σοφὴ κέκλημαι, πρὶν παθεῖν δὲ μαίνομαι.

Eurip. *Alex.* Fr. 33 (=11 Sn., **34 Jouan-Van Looy); cfr. Pellizer 2016.

«Il dio stabilì che io profetassi cose che non si compiono;
solo dopo che (le vittime) abbiano sofferto grandi disgrazie
sono chiamata sapiente, prima sono creduta pazza!».

Ma come avviene quasi sempre in questi casi, pur *credendo vera* l'interpretazione del sogno, Priamo non fa sgozzare o sfracellare il bambino davanti ai suoi occhi, ma ricorre alla solita esposizione nella foresta, dove per salvarlo interverrà addirittura un'orsa provvidenziale. Circa 20 (almeno 15-16) anni dopo, si ripropone una scena analoga: Paride viene riconosciuto, e di nuovo Cassandra, questa volta sì presente, scatena il suo furore profetico, grida che si deve sopprimere il giovane principe, ed ovviamente *non* viene creduta, consentendo a Paride Alessandro di vivere la sua avventura più straordinaria, cioè di divenire il «Signore della Bellezza»¹¹.

3. L'ultimo sogno e i fantasmi sulle tombe

Sognerà ancora, l'infelice madre Ecuba, dopo la caduta di Troia, un sogno terribile che preannuncia la fine della sua figlia più giovane, Polissena, e invocherà come interpreti i suoi figli (probabilmente gemelli), Eleno e Cassandra (Eu. *Hec.* 87-89), «Dove posso io vedere l'anima – ispirata dal dio – di Eleno, e quella di Cassandra, perché valutino (*krìnosi*) i miei sogni?». La tragedia euripidea si apre con un vasto apparato fantastico. Non solo, cosa risaputa, il prologo è detto da un Fantasma, in prima persona sulla scena, che dice di aver abbandonato il proprio corpo nella sabbia del Chersoneso tracio (lì vicino), e di svolazzare da tre giorni sul capo di sua madre, Ecuba appunto (*Hec.* vv. 30-34; si tratta del fantasma di Polidoro, il più giovane dei figli di Ecuba e Priamo). La vecchia, che crede il misero giovane vivo e al sicuro, ha sognato di vedere sia Polidoro che Polissena, e la sua «mente» (*phrèn*) trema, 87, *phrìssei, tarbèi*, inducendola a un grande scongiuro, che evoca la madre Terra (*Khthòn*), per

¹¹ Damisch 1992.

«scacciare la visione notturna»¹². Infatti, oltre ai due giovani figli, ha visto (sognato) una scena di predazione animale, *Hec.* 90-91:

«Vidi una cerva screziata,
straziata dall’artiglio sanguinoso di un lupo,
e strappata senza pietà dalle mie ginocchia!»

εἶδον γὰρ βαλιὰν ἔλαφον λύκου αἴμονι χαλαῖ
σφαζομένην, ἀπ’ ἐμῶν γονάτων σπασθεῖσαν ἀνοίκτως.

Noteremo che Ecuba, a differenza di Penelope, vorrebbe chiedere subito l’intervento – professionale – dei suoi due figli gemelli, entrambi indovini, Eleno e Cassandra, che vorrebbe consultare come *interpreti di sogni, oneirokritai*. Il canto euripideo non affronta il problema, impossibile in questo contesto, del fatto che Cassandra (non Eleno) comunque *non* sarebbe stata creduta¹³. La madre, terrorizzata ed angosciata dal sogno, invoca gli dèi, *dàimones*, supplicandoli di stornare (*apo-pèmpein*) i cattivi presagi, e ne ha ben donde. Perché, come non bastasse l’ombra, il fantasma di Polidoro, che si agita nella sua mente (*phrènes*), senza rivelarsi esplicitamente, si è invece manifestato (nella finzione scenica, è ovvio) un ben più reale fantasma (si perdoni l’ossímoro): sul tumulto di Achille è apparso il suo *spettro* (l’anima, come *phàntasma*), per chiedere senz’altro un sacrificio espiatorio, come *ghèras*, in suo onore. Cassandra non potrà aiutarla, è già nelle mani di Agamennone, che pure cerca di difenderla, essendone innamorato, e di impedire il barbaro sacrificio della sorella minore, la vergine Polissena. Ma Cassandra *non* esercita competenze onirocritiche, che in genere non possiede. Per di più, se anche lo avesse fatto, non sarebbe stata creduta, come tutti sappiamo, a causa del celebre «paradosso di Cassandra»¹⁴. Le stesse prigioniere troiane la chiamano «la Baccante esperta di vaticinî» (*mantípolos Bàkkhe*), ma quando cercava di prevedere qualcosa nel futuro, non veniva creduta! Possiamo immaginare

¹² Sugli effetti emotivi provocati dai sogni, cfr. Pellizer 1995: 1034-36.

¹³ Come si esprime efficacemente Verg., *Aen.* II 246-247: *Cassandra, ... dei iussu non unquam credita Teucris*.

¹⁴ Sul quale, mi sia consentito di segnalare, di chi scrive, Pellizer 2016.

dal punto di vista (emico) di Euripide e del suo pubblico (come prima avevamo letto nella psicologia di Penelope uno scetticismo di buon senso, assai poco propenso alla «credulità») il contesto in cui la scena teatrale veniva «fruita» dal pubblico ateniese. Sulla scena teatrale, un primo fantasma ha declamato il prologo, ma ora un altro *phàntasma* viene evocato, non *ex machina*, ma prima in un accenno di Polidoro, poi nelle parole di Ecuba, e poco dopo viene ricordato dal coro delle prigioniere, *Hec.* 109-110. La sua apparizione viene costruita nella mente degli spettatori con tratti verbali: Achille stesso è apparso, con tutte le sue armi d'oro, sul suo tumulo, ed ha chiesto a gran voce il sacrificio di Polissena. In figure poco più antiche del poeta ateniese, (*hydria* di Münster, intorno al 500 a.C.), possiamo vedere ripetuta la visione di un fantasma, di un'*anima* (nell'idria c'è la didascalìa, *psykhè*: «anima»!), una figura più piccola delle altre, che si leva sopra un tumulo bianco, armata di tutto punto¹⁵.

Nelle pitture vascolari si tratta di Patroclo, che a sua volta, nel celebre passo dell'*Iliade*, era apparso in sogno ad Achille, non per prevedere il futuro, ma per chiedere adeguati funerali.



Fig. 1 - Münster Hydria, ca. 500 a.C. (iscr.: *psykha*)

¹⁵ Il tumulo era un *sèma*, Pellizer in Posener 1997; Nagy 2005 spiega che i tumuli funerari potevano essere ricoperti di ocre bianche.

Il sogno della cerbiatta straziata dagli artigli di un lupo, doveva – poteva – contenere una incerta previsione del futuro (imminente), sulla base del «senso nascosto» dato dalla corrispondenza termine a termine (analogia, somiglianza, *omoiòtes*):

cerbiatta	Polissena
lupo feroce	Neottolema
lacerazione con artigli	uccisione sacrificale

In questo caso, *prima che* vengano consultati gli interpreti esperti di «decifrazione» dei sogni, il misterioso segno onirico viene messo da parte, passato in secondo piano, perché un *vero fantasma*, apparso sul *sèma* di Achille, ha preteso esplicitamente il sacrificio umano, lo sgozzamento rituale di una vergine sopra la tomba dell’eroe, realizzando la pertinenza dei tratti simbolici enunciati nella precedente scena di predazione animale.

Anche qui potremmo lasciar parlare le immagini, perché abbiamo la scena dello sgozzamento rappresentato in un vaso famoso, anteriore di un secolo rispetto alla messa in scena della tragedia euripidea:

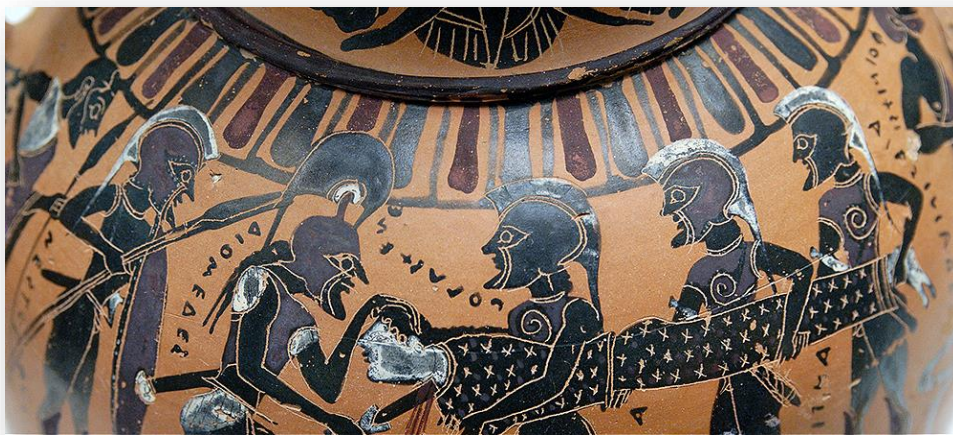


Fig. 2 - Sacrificio di Polissena per mano di Neottolema, 575-525, Archivio Beazley¹⁶.

¹⁶ <http://www.beazley.ox.ac.uk/xdb/ASP/recordDetails.asp?recordCount=76&start=0>

La scena iniziale del dramma, dopo l'evocazione dei due gemelli-indovini e interpreti di sogni, rinuncia all'ipotesi di interrogarli in quanto tali, per spiegare con una sanzione «professionale» la visione onirica di Ecuba. Invece si ricorre a una finzione scenica, teatrale, che già altri grandi autori di teatro avevano impiegato, e che sarà poi molto usata sulle scene (lo spettro di Dario, il padre di Amleto, il fantasma di Banquo nel *Machbet*): l'evocazione di spettri. Come non bastasse il fantasma di Polidoro *prologhízon*, qui vediamo – nelle parole dei protagonisti – l'ombra, l'anima del morto Achille, che appare sul suo alto tumulo, e non lascia partire gli Achei, se prima non avranno versato sulla sua bianca tomba, tanto per cambiare, il sangue puro di una vergine¹⁷.

Il dispositivo di accesso al sapere sul futuro (ovvero la competenza interpretatrice dei «segni», prodigiosamente conferita, da Apollo, da serpenti o da eredità genetica) qui è presente, ma *non* viene chiamato in causa. Se Ecuba avesse interrogato Cassandra, avremmo dovuto assistere a un'altra profezia non creduta. Polissena viene sacrificata su richiesta diretta dell'ombra di Achille, senza bisogno di Calcante o di altri indovini.

4. Un cieco, nuovo profeta di sventure

La *pièce* euripidea dedicata a Ecuba si conclude con un estremo intervento profetico, questa volta non di Cassandra, ma del re Polimestore, traditore e assassino, a cui la vecchia regina ha cavato gli occhi, dopo aver ucciso i suoi figli a colpi di pietra, in una scena piuttosto sanguinosa. Dunque di nuovo un profeta non professionale, che deve invocare Dioniso, inconsueto dio della profezia¹⁸, per dare credito alle sue cieche visioni. Il disgraziato re assassino, impazzito dal dolore e in preda a visioni allucinatorie, predice ad Ecuba la follia e la metamorfosi in cagna, poi la

¹⁷ Sul sacrificio delle vergini, mi limiterò a ricordare di passata Dowden 1989, Visintin 1992, Giuman 1999, Mugione 2014; per i fantasmi a teatro, cfr. Barone 2001.

¹⁸ Eur. *Bacch.* 298-301: la sua mantica è appunto quella che si manifesta quando il dio entra nel corpo e nella mente delle sue vittime, e «fa predire il futuro a chi è posseduto dalla sua follia», v. 301.

morte di sua figlia Cassandra, per mano di Clitennestra. Come se non bastasse, continua preannunciando il colpo di scure che subirà lo stesso Agamennone, e il bagno della reggia di Micene inzuppato di sangue (v. 1281: *phònia loutrà*).

Ecuba risponde in modo interessante: per esorcizzare le profezie (che puntualmente si avvereranno, perché sono dettate dallo stesso Dioniso), compie il gesto rituale di sputare, *apèptysa*, *Hec.* 1275, notoriamente efficace contro il malocchio; in questo caso, come scongiuro sulla previsione della morte di Cassandra, pronuncia un contro-augurio, «che il male si ritorca su di te!», mentre per i primi responsi, quelli che la riguardano, fa uso di una semplice ironia. Davanti a Polimestore che si improvvisa, in preda a un disperato dolore, profeta di sventure, la vecchia regina domanda (*Hec.* 1266-68):

Ecuba: Come sai della mia futura metamorfosi?

Pol.: Il *màntis* per i Traci, Dioniso, mi disse tutte queste cose!

Ecuba: E come mai non ti ha predetto le tue disgrazie?

Εκ. πῶς δ' οἶσθα μορφῆς τῆς ἐμῆς μετάστασιν;

Πο. ὁ Θρηξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε.

Εκ. σοὶ δ' οὐκ ἔχρησεν οὐδὲν ὧν ἔχεις κακῶν;

Consueta incredulità, che si rifiuta di prestar fede a un indovino che non ha saputo prevedere i suoi stessi mali. Già nell’*Iliade* si trovano esempi, come il poco noto Euridamante, padre di due guerrieri troiani (Abante e Poliido), che era un indovino, ma non seppe interpretare correttamente i sogni dei suoi figli, i quali infatti finirono uccisi in guerra da Aiace¹⁹.

Ciò non impedisce ad Ecuba di *sputare* per allontanare la previsione di morte per Cassandra e per Agamennone, alla quale dunque sembra *credere*, anche se per quel che la riguarda, non gliene importa più nulla, visto che ormai si è vendicata, e anche in modo piuttosto efficace²⁰. Lo stesso Agamennone, non sopportando la terribile visione del suo bagno allagato dal proprio sangue, ordina di chiudere la bocca del terribile

¹⁹ Hom. *Il.* 5, 148-151.

²⁰ Eur. *Hec.* 1274-76.

profeta (del veggente al quale sono appena stati cavati gli occhi!) e di portarlo via a forza in qualche isola lontana. Ma la parola è ormai stata pronunciata, e non c'è più niente da fare (*Hec.* 1284):

P. «Chiudete pure la mia bocca, ormai ho detto!»

Πο. ἐγκλήιεν'· εἴρηται γάρ.

Se l'universo della divinazione, delle visioni che descrivono ciò che avverrà in futuro, abbisogna di un dispositivo articolato di simboli, fondato sulle somiglianze, le coincidenze (*symptomata*) e le analogie (*homoiotetai*, come bene aveva già detto Aristotele) di cui abbondano i sogni e le visioni notturne, non c'è dubbio che questo dispositivo, come lo vediamo all'opera in testi «letterari» e iconici, funziona nella misura in cui è suscettibile di costruire una logica della credenza e della induzione di credenza, vale a dire un vasto sistema di *persuasione*.

Si tratta di un *sapere* costruito convenzionalmente su di un *credere*, garantito – oltre che da numerosi santuari che ospitano ufficialmente strutture oracolari – da numerose figure «professionali», detentori di specifiche competenze, che in epoca arcaica e classica (e certamente anche dopo) appaiono numerose, ma a volte possono manifestarsi anche in persone occasionalmente ispirate o momentaneamente possedute dalla divinità²¹. Il paradosso di Cassandra ed il saggio scetticismo di Penelope, la prudente, ci forniscono qualche esempio di questo sapere dominato dall'incertezza, che fa intravedere forme evanescenti del futuro, simili ai riflessi di uno specchio d'acqua che viene agitato da un soffio di vento (Aristot. *de div. somn.* 464 b).

²¹ Mi limiterò a segnalare, per questi problemi in generale, Vernant, Crahay 1974; Manetti 1987 e 1996: 27-56.

Bibliografia

- Barone 2001 = C. Barone, *Le metamorfosi del fantasma. Lo spettro sulla scena tragica: da Eschilo a Shakespeare*, Palumbo, Palermo 2001.
- Belloni, Milanese, Porro 1995 = L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (eds.), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Bettini 1996 = M. Bettini (a cura di), *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, La Nuova Italia, Firenze 1996.
- Calame 1988 = C. Calame, (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Labor et Fides, Genève 1988.
- Damisch 1992 = H. Damisch, *Le jugement de Paris*, Flammarion, Paris 1992.
- Dowden 1989 = K. Dowden, *Death and the Maiden, Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Routledge, London - New-York 1989 (tr. it. *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, ECIG, Genova, 1991).
- Fabbri 1991 (2003) = P. Fabbri, *La Babele felice: babelix, babelux, ex Babele lux*, in Preta 1991, pp. 230-246 = P. Fabbri, *Elogio di Babele*, Meltemi, Roma 2003, pp. 68-84.
- Giuman 1999 = M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Longanesi, Milano 1999.
- Guidorizzi 1988 = G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma- Bari 1988.
- Guidorizzi 2013 = G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- Manetti 1987 = G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987.
- Manetti 1996 = G. Manetti, *Il linguaggio del dio: divinazione e comunicazione*, in Bettini 1996, pp. 111-134.
- Mugione 2014 = E. Mugione, *Uccisioni sacrificali e rappresentazioni del grottesco in Licofrone e nella documentazione magnogreca, "Aitia"* [Online], 4, 2014 (messo online il 19 gennaio 2015); <http://aitia.revues.org/906> ; DOI: 10.4000/aitia.906

- Nagy 2005 = G. Nagy, *An Apobatic Moment for Achilles as Athlete at the Festival of the Panathenaia*, [first published in] "IMEPOS" 5.1, 2005, pp. 311-317; <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/2449>
- Pellizer 1988a = E. Pellizer, *L'enfant et l'oracle. Esquisse d'une analyse sémiologique narrative*, in Calame 1988, pp. 71-83.
- Pellizer 1988b = E. Pellizer, *Sogno e nascite di eroi. Forme narrative della profezia in alcuni racconti greci*, in Guidorizzi 1988, pp. 120-135.
- Pellizer 1995 = E. Pellizer, *Sogno e divinazione nella cultura greca antica*, in L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (eds.) 1995, pp. 1033-1045.
- Pellizer 1997 = E. Pellizer, *Sign Conceptions in Pre-Classical Greece*, in Posener, Robering, Sebeok (eds.), *Handbuch der Semiotik - Handbook of Semiotics*, De Gruyter, Berlin - New York 1997, I Teilband, vol. 1, vii, 39, pp. 831-836.
- Pellizer 2016 = E. Pellizer, *Il paradosso di Cassandra*, in A. Gostoli e R. Velardi (a cura di), con la collaborazione di M. Colantonio, *MYTHOLOGHÈIN. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Serra, Pisa - Roma 2014, pp. 519-526
- Preta 1991 = L. Preta (a cura di), *La narrazione delle origini*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Vernant, Crahay 1974 = J.-P. Vernant, R. Crahay et alii, *Divination et rationalité*, Seuil, Paris 1974.
- Visintin 1992 = M. Visintin, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Edipuglia, Bari 1992.

L'autore

Ezio Pellizer

È stato assegnista, assistente incaricato (dal nov. 1968 all'ott. '73) e poi assistente di ruolo (1973-1982) alla cattedra di Letteratura greca (Chiar. Prof. Luigia A. Stella), presso l'Università di Trieste. Dall'a.a. 1977-78 al 1981-82 ha tenuto l'incarico dell'insegnamento di Filologia greco-latina. Come professore associato, dal 21 dicembre 1982 ha insegnato Storia della

lingua greca, e, per supplenza, Filologia bizantina (a.a. 1983-84, 1984-85, 1986-87, 1990-91) e Letteratura greca (a.a. 1991-92, 1992-93, 1993-94).

Come professore ordinario di I^a fascia ha tenuto la cattedra di Letteratura greca dal 1994 fino al 2010 presso l’Università degli studi di Trieste. Ha insegnato come *visiting professor* nelle Università di Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasile) e di Pola / Pula (Croazia). Ha insegnato per incarico gratuito Antropologia della Grecia antica presso il Corso di Studi di antichistica delle Università di Trieste e di Udine, fino all’a.a. 2015, e presso l’Università di Udine ha tenuto la supplenza per un semestre di Letteratura greca, a.a. 2015-16.

Attualmente, 2017, è coordinatore del GRiMM, *Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia*, e ricercatore indipendente su temi di mitologia greca e antropologia della Grecia antica. Lavora all’aggiornamento continuo del laboratorio on line DEMGOL (*Dizionario Etimologico della Mitologia Greca On Line*: <https://grmito.units.it/>).

Tra le sue pubblicazioni: *Favole d’identità – favole di paura* (1982); *La peripezia dell’eletto* (1991); (con M. Bettini), *Il mito di Narciso* (2003); *L’Anthropomorphisme des dieux dans la Grèce antique* (2009); ha curato il volume *Ulisse per sempre. Miturgie omeriche e cultura mediterranea* (2013).

<https://units.academia.edu/EzioPellizer>

Email: pellizer@alice.it

L’articolo

Data invio: 12/02/2017

Data accettazione: 08/03/2017

Data pubblicazione: 15/09/2017

Come citare questo articolo

Pellizer, Ezio, *Vedere nel futuro: esplorazioni oniriche e allucinatorie*, “Medea”, III, 1, 2017, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-3021>