

Η αμφίσημη λειτουργία του ονείρου στα ομηρικά έπη*

I

Με βάση την αφορμή τους, τα όνειρα στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* διακρίνονται κατά παράδοση σε «εξωτερικά» και «εσωτερικά».¹ Τα «εξωτερικά» όνειρα προέρχονται είτε από κάποιον θεό είτε από υποστάσεις που παραδίδουν στον κοιμώμενο θνητό μια εντολή ή κάποιο μήνυμα. Αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αποτελούν: από την *Ιλιάδα* η επίσκεψη του ολέθριου Ονείρου στον Αγαμέμνονα στην αρχή της δεύτερης ραψωδίας (Β 16 κ.ε.) και της ψυχής του νεκρού Πατρόκλου στον Αχιλλέα στην εικοστή τρίτη (Ψ 65 κ.ε.). Από την *Οδύσσεια* αντίστοιχες προς τα ιλιαδικά παραδείγματα είναι οι μεταμορφωμένες επισκέψεις της θεάς Αθηνάς στη Ναυσικά στην αρχή της έκτης ραψωδίας (ζ 15 κ.ε.) και στην Πηνελόπη στο τέλος της τέταρτης (δ 795 κ.ε.).

Στα «εσωτερικά» όνειρα η επίσκεψη της εξωτερικής μορφής συνδυάζεται με το συμβολικό / αλληγορικό στοιχείο, ενώ στην ονειρική εμπειρία εμπλέκεται το ονειρευόμενο πρόσωπο, που βρίσκεται σε έντονη παθολογική διέγερση. Στο σχήμα αυτό υπακούουν δύο, συμπληρωματικά μεταξύ τους, όνειρα της Πηνελόπης στο τέλος της δέκατης ένατης και στην αρχή της εικοστής ραψωδίας της *Οδύσσειας*. Στην πρώτη περίπτωση (τ 535-581), για την οποία γίνεται λόγος διεξοδικά παρακάτω, ένας αετός επισκέπτεται τη βασίλισσα μέσα στον ύπνο της δύο φορές: την πρώτη εξοντώνει τις είκοσι χήνες της, προκαλώντας τον πένθιμο θρήνο της, ενώ τη δεύτερη, επιστρέφοντας για να την παρηγορήσει, της αποκαλύπτει ότι είναι ο άντρας της που γύρισε για να εξοντώσει τους μνηστήρες. Την προφητεία του ονειρικού αετού επιβεβαιώνει ο μεταμορφωμένος Οδυσσέας, αλλά η Πηνελόπη αρνείται να τη δεχθεί αποφασίζοντας την *τόξου θέσιν*. Στη δεύτερη περίπτωση (υ 87-90) η Πηνελόπη ξυπνά με θρήνους, μονολογώντας πως ονειρεύτηκε ότι κοιμόταν δίπλα σε κάποιον, ίδιον στην όψη με τον άντρα της, όταν αυτός αναχωρούσε για την Τροία.

Η παραδοσιακή διαίρεση των ομηρικών ονείρων σε «εξωτερικά» και «εσωτερικά» είναι σχηματική, που διευκολύνει την ταξινομημένη ανάγνωσή τους. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι ο ποιητής γνώριζε μόνον αυτούς τους δύο τύπους ονειρικής εμπειρίας. Υπενθυμίζεται ότι στην *Ιλιάδα* με όνειρο εικονογραφείται η καταδίωξη του Έκτορα από τον Αχιλλέα (Χ 199-201), ως *κακόν ὄναρ* (Κ 496) χαρακτηρίζεται στη Δολώνεια η εξόντωση του Ρήσου μέσα στον ύπνο του από τον Διομήδη, ενώ λόγος γίνεται ακόμη για τους *όνειροπόλους*: τους ονειρευτές ή ονειροκρίτες (Ε 149, πρβλ. Α 63). Από την άλλη μεριά, στην οδυσσειακή Νέκυια με όνειρο παρομοιάζεται ο ματαιωμένος εναγκαλισμός του Οδυσσέα με τη νεκρή μητέρα του Αντίκλεια (λ 222, πρβλ. 206-208), ενώ στην πλαστή διήγηση του Οδυσσέα στον Εύμαιο με την επίκληση της επίσκεψης του *θείου ονείρου* (ξ 495 κ.ε.) παραπλανά ο πολυμήχανος ήρωας τον Θόαντα και δοκιμάζει τον χοιροβοσκό του. Τέλος, στο όνειρο ωθεί η Πηνελόπη την ανάμνηση του οίκου της, όταν παίρνει την απόφαση να εγκαταλείψει τον οίκο της Ιθάκης (τ 581 = φ 79), και στον *δῆμον ονείρων*

* Επεξεργασμένη μορφή εισήγησης στο ΚΗ' Σεμινάριο Ομηρικής Φιλολογίας (Ιθάκη, 30/08-02/09/2014), που είχε ως θέμα τη «Θεϊκή και ανθρώπινη ευθύνη στην ομηρική ποίηση».

¹ Η παραδοσιακή διάκριση σε «εξωτερικά» (Außenträume) και «εσωτερικά» όνειρα (Innenträume) οφείλεται στον Hundt (1935) 43.

οδηγούνται οι εξοντωμένοι μνηστήρες με τη συνοδεία του Ερμή (ω 12). Αν συνυπολογιστούν στα προηγούμενα παραδείγματα οι ονειρικού τύπου σκηνές της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*,² τότε η αναπαράσταση της ονειρικής εμπειρίας στα δύο ομηρικά έπη είναι κάτι περισσότερο από μια παραλλαγή τυπικής σκηνής «άφιξης»,³ που παίρνει την ξεχωριστή της αξία και σημασία μέσα στα γενικότερα και ειδικότερα αφηγηματικά συμφραζόμενα των δύο ομηρικών επών στα οποία χρησιμοποιείται.

Αν και τα «εξωτερικά» όνειρα στα δύο ομηρικά έπη εμφανίζονται συχνά διαδραματίζοντας καθοριστικό ρόλο στην κίνηση της αφηγηματικής δράσης,⁴ αυτό δεν σημαίνει και την αυστηρή, χρονολογική ή πολιτισμική, σημασία και προτεραιότητά τους έναντι των «εσωτερικών», που θεωρούνται πιο μοντέρνα, και γι' αυτό η αξία τους αναγνωρίζεται σε μεταγενέστερα της αρχαϊκής εποχής χρόνια. Στην υπερβολική τους εκδοχή οι εξελικτικές αυτές εκτιμήσεις για τα ομηρικά όνειρα εδράζονται στη γενική θέση των εκπροσώπων του αποκαλούμενου «προοδευτισμού» (progressivism),⁵ σύμφωνα με τους οποίους οι Έλληνες είχαν αρχικά κάπως πρωτόγονες ιδέες περί πράξης, ευθύνης και ηθικών κινήτρων, που με το πέρασμα του χρόνου αντικαταστάθηκαν από πιο εκλεπτυσμένες, εσωτερικές, ορίζοντας έτσι μια πιο ώριμη μορφή ηθικής και ψυχολογικής εμπειρίας. Έτσι, υποστηρίζεται⁶ ότι, όπως στους «πρωτόγονους» λαούς, έτσι και στον Όμηρο τα «εξωτερικά»-«όνειρα-μηνύματα» θεωρούνταν πιο σημαντικά, ως πιο ξεκάθαρα, σε σχέση με τα λιγότερο σημαντικά, «εσωτερικά»-«αλληγορικά», που δημιουργούσαν σύγχυση. Εξάλλου, σύμφωνα με τον βασικό εκπρόσωπο των «προοδευτικών» Bruno Snell, καθώς στα χρόνια του Ομήρου το «πνεύμα» δεν έχει ακόμη «ανακαλυφθεί», ο «ομηρικός

² Εννοούνται οι νυχτερινές «επισκέψεις»: του Ερμή στον καθεύδοντα γέροντα Πρίαμο (Ω 682 κ.ε.), της Αθηνάς στους ξάγρυπνους Τηλέμαχο (ο 9 κ.ε.) και Οδυσσέα (υ 30 κ.ε.), καθώς επίσης η αφύπνιση της Πηνελόπης από την Ευρύκλεια (ψ 4 κ.ε.).

³ Βλ. σχετικά, Morris (1983) 40 κ.ε.

⁴ Την ισχύ και αντοχή στον χρόνο των «εξωτερικών» ονείρων-«επιφάνειας» δείχνει στη μελέτη του ο Harris (2009) 24 και 90, υποστηρίζοντας ότι, παρά το πνεύμα του Διαφωτισμού, που τα έριξε στη λήθη, παρέμειναν ζωντανά στην ιστορία έξω από τη «μοντέρνα Δύση» μέχρι και τον 20^ο αιώνα. Η ιστορική προσέγγιση του Harris, καθώς περιφρονεί επιδεικτικά τόσο τον ειδικό ρόλο των ονείρων στα λογοτεχνικά κείμενα όσο και τη σχέση τους με την ψυχική δραστηριότητα, επικρίνεται από την Walde (2011).

⁵ Την «άσχημη λέξη» του «προοδευτισμού», «που δεν βρήκε τρόπο να την αποφύγει», χρησιμοποιεί ο Williams (2014) 22, ασκώντας κριτική στις εξελικτικές θέσεις, κατά πρώτο λόγο, του Bruno Snell και, κατά δεύτερο, των Arthur Adkins και Herman Fränkel. Εξάλλου, ο Snell (1984) 419, στον τίτλο του κλασικού του έργου, ταυτίζει την «Ανακάλυψη» του πνεύματος με την «πρόοδο», ενώ αποδίδει (19) στην «πρωτόγονη γλώσσα» του Ομήρου τα χαρακτηριστικά του συγκεκριμένου και του αισθητού, που σε μια εξελιγμένη αφηρημένη γλώσσα είναι ξένα.

⁶ Την εξελικτική θεωρία του Snell στη μελέτη των ομηρικών ονείρων ακολουθεί ο Kessels (1978) 4, 13, 162, συνδέοντας (151) την υπεροχή των «ονείρων-μηνυμάτων» στον Όμηρο έναντι των «συμβολικών-αλληγορικών» με τις αντιλήψεις των «πρωτόγονων». Με τη διάκριση αυτή του Kessels διαφωνεί ο Dodds (1978) 100, ο οποίος σημειώνει ότι η αληθινή εξήγηση δεν βρίσκεται σε καμιά αντιπαράθεση τέτοιου είδους «πρώιμων» και «μετέπειτα» στάσεων προς την ονειρική εμπειρία. Ο Kessels (1978) 198 κ.ε., επίσης, ακολουθώντας τον Snell, παρατηρεί ότι στα χρόνια ανάμεσα στον Όμηρο και τον Πλάτωνα παρατηρείται ριζική αλλαγή στάσης απέναντι στην ονειρική εμπειρία: τα «εξωτερικά»-«όνειρα-μηνύματα» σταδιακά υποχωρούν έναντι των «εσωτερικών»-«συμβολικών-αλληγορικών». Την εκτίμηση αυτή του Kessels ο Harris (2009) 49 σημ. 131, που υπερτονίζει τη σημασία των ονείρων «επιφάνειας» στην ιστορία, τη βρίσκει υπερβολική.

άνθρωπος» δεν παίρνει κάποια «απόφαση» για τον εαυτό του και δεν έχει κάποια «πρόθεση» ή «ευθύνη», επειδή δεν διαθέτει ακόμη συγκροτημένο «εγώ».⁷

Με τη λογική αυτή το «εξωτερικό» όνειρο του Αγαμέμνονα στην αρχή της δεύτερης ιλιαδικής ραψωδίας (Β 16 κ.ε.), όπου ο Δίας, θέλοντας να αποκαταστήσει την τιμή του χολωμένου Αχιλλέα, στέλνει στον αρχιστράτηγο των Αχαιών μέσω του ολέθριου Ονείρου το παραπλανητικό μήνυμα ότι ήρθε η ώρα να εκπορθήσει την Τροία, επιβεβαιώνει ως παράγωγο του «θεικού μηχανισμού» (Götterapparat) τη θέση του Snell ότι «η ανθρώπινη δράση δεν είναι πραγματική και αυτόνομη. Ότι σχεδιάζει και εκτελεί ο άνθρωπος, οφείλεται στο θεϊκό σχέδιο και ενέργεια», επειδή «στον Όμηρο [...] δεν υπάρχει η συνείδηση ότι ο άνθρωπος φέρει στον εσωτερικό του κόσμο την πηγή των αποφάσεών του, [...] καθώς και των παρορμήσεων και συναιθημάτων του».⁸

Μια τέτοια θεώρηση λείπει τη μισή αλήθεια: παρακάμπτει την πολυπλοκότητα του θεόπεμπτου ονείρου,⁹ χωρίς να υπολογίζει καταρχάς τον καθοριστικό ρόλο του Αγαμέμνονα, ο οποίος δεν αντιδρά παθητικά στην εντολή που του μεταβιβάζει μέσω του Ονείρου ο Δίας. Όταν ξυπνάει, ντουμπλάρει την παραπλανητική θεική βουλή (*κακήν άπάτην* την ονομάζει, Β 114) και θέτει σε δοκιμασία την ισχύ της, πείθοντας προσωρινά τους Αχαιούς να επιστρέψουν στην Ελλάδα (Β 142 κ.ε.). Ύστερα, η μονοσήμαντη θεοκρατική ερμηνεία του ονείρου παρακάμπτει τη βουλή του ποιητή, ο οποίος, βάζοντας τον βασιλιά των Αχαιών να «τεστάρει» την εντολή του Δία και το ηθικό στρατεύματος, διαψεύδει τις προσμονές των ακροατών και απειλεί το έπος με πιθανό αδιέξοδο, εμποδίζοντας ακόμη και τη συνέχισή του.¹⁰

Ο εσωτερικός κόσμος του «ομηρικού ανθρώπου» για τον Snell είναι το θεϊκό στοιχείο που έχει μεταφυτευτεί μέσα του, γιατί, υποστηρίζει, «αυτό που ερμηνεύεται αργότερα ως “εσωτερική ζωή”, αρχικά παριστανόταν ως επέμβαση μιας θεότητας».¹¹ Υπ’ αυτή την έννοια, το θεόπεμπτο όνειρο του Αγαμέμνονα μπορεί να εκληφθεί όχι μόνον από έξω, ως ώθηση σε δράση, αλλά και από μέσα: ως «τρόπος με τον οποίο δουλεύει το μυαλό του βασιλιά των Αχαιών».¹² Η εσωτερικότητα ωστόσο αυτή δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της κυριαρχικής επίδρασης του θεού στον θνητό.

⁷ Βλ. Snell (1984) 14, 149. Με τις θέσεις του Snell έχουν αντιπαρατεθεί από διαφορετική σκοπιά πολλοί ερμηνευτές. Βλ. ενδεικτικά: Pellicia (1995) 16-27, Gill (1996) 29 κ.ε., Sarischoulis (2008) 141-150, και Williams (2014) 24 κ.ε.

⁸ Snell (1984) 40, 50-52.

⁹ Walde (2001) 19.

¹⁰ Μαρωνίτης (2007) 121. Ο Reinhardt (1961) 107 κ.ε., 110 κ.ε. έχει υποδείξει την τεχνική του «σχεδόν» (Fast), μέσω της οποίας θα μπορούσε να προκληθεί το τέλος του ιλιαδικού έπους στην περίπτωση που εφαρμοζόταν η προτροπή του Αγαμέμνονα για επιστροφή των Αχαιών στην Ελλάδα. Αναλυτικές εξηγήσεις για το όνειρο του Αγαμέμνονα στο πλαίσιο εξέτασης των «επεισοδίων του “σχεδόν”» (Beihahe Episoden) δίνει ο Nesselrath (1992) 7-8 σημ. 7, 9 και 22. Ο Morrison (1992) 40 παρατηρεί ότι με τη δοκιμασία του Αγαμέμνονα ο ποιητής, διαψεύδοντας τις προσδοκίες των ακροατών που περιμένουν να ακούσουν για την επικείμενη ήττα των Αχαιών στην Τροία, μετακινεί την αφήγηση σε μια νέα, απροσδόκητη κατεύθυνση. Επιπρόσθετα, ο ίδιος ερμηνευτής (1992) 40-41, 113 σημειώνει ότι η θεική παρέμβαση, που αποτρέπει τελικά τον άδοξο νόστο των Αχαιών (Β 155 κ.ε.), δείχνει πόσο κοντά βρίσκεται ο αφηγητής στην τροποποίηση του σταθερού μύθου.

¹¹ Snell (1984) 52.

¹² Ερμηνεία των Russo & Simon (1968) 489, που αναλαμβάνουν να εξηγήσουν «ψυχολογικά» τη θεωρία του Snell. Ωστόσο, ο Kessels (1978) 68 σημ. 34, οπαδός και αυτός της θεωρίας του Snell, διαφωνεί: η έκφραση «έτσι δουλεύει το μυαλό του Αγαμέμνονα» είναι παρεξηγήσιμη· είναι πολύ μοντέρνα, που δεν ταιριάζει στην ομηρική αντίληψη περί ονείρου. Για τις ψυχολογικές ερμηνείες στο όνειρο του Αγαμέμνονα, βλ. και Walde (2001) 29-30.

Για τους επικριτές της θεωρίας του Snell η έμφαση στις αντικειμενικές εξωτερικές δυνάμεις και υποστάσεις αποδίδεται στο ότι ο «ομηρικός άνθρωπος» συλλαμβάνεται με βάση νεότερες, γνωσιολογικές και ηθικές, θεωρίες, με αποτέλεσμα τα διαφοροποιητικά του χαρακτηριστικά να θεωρούνται «πρωτόγονα».¹³ Από την άλλη μεριά, οι οπαδοί της θεωρίας του Snell απορρίπτουν την ψυχολογική προσέγγιση των ομηρικών ονείρων, επειδή, ως μεταγενέστερη και σύγχρονη ανακάλυψη, είναι ολότελα ξένη προς τον «ομηρικό άνθρωπο».¹⁴ Ειδικότερα, η πολεμική των οπαδών της θεωρίας του Snell στρέφεται εναντίον των φροϋδιστών «ψυχολόγων», οι οποίοι, υπερτονίζοντας την ισχύ των εσωτερικών κινήτρων, ερμηνεύουν τους «χαρακτήρες» του έπους με βάση νεότερες και σύγχρονες, ψυχολογικές και ψυχαναλυτικές, θεωρίες, χωρίς να βρίσκουν κάποια σημαντική διαφορά ανάμεσα στο τότε και το σήμερα. Εξάλλου, σύμφωνα με τον Φρόντ, τα όνειρα και οι μετέπειτα αποφάσεις που παίρνουν οι θνητοί είναι αποτέλεσμα των ανεκπλήρωτων, καταπιεσμένων επιθυμιών τους.¹⁵ Αν ωστόσο στη θεωρία του Snell είναι το έξω που έχει εγκατασταθεί μέσα στον «ομηρικό άνθρωπο», για τον Φρόντ ισχύει το αντίθετο: «η προεπιστημονική αντίληψη του ονείρου στους αρχαίους βρισκόταν αναμφίβολα σε πλήρη συμφωνία με τη συνολική κοσμοθεώρησή τους, η οποία συνήθιζε να προβάλλει στον εξωτερικό κόσμο ως πραγματικότητα κάτι που μόνο μέσα στην ψυχική ζωή είχε πραγματική βάση».¹⁶

Με βάση λοιπόν την ψυχολογική ή ψυχαναλυτική λογική, όταν ο Δίας, μέσω του ολέθριου Ονείρου, λέει στον Αγαμέμνονα ότι ήρθε η ώρα να εκπορθήσει την Τροία, είναι τώρα η ποιητική και θεϊκή βουλή που διαγράφονται, επειδή αυτό εύχεται να συμβεί κατά βάθος ο «μεγαλομανής» βασιλιάς των Αχαιών.¹⁷ Πίσω εξάλλου από το ευχάριστο μαντάτο της άλωσης της Τροίας υποστηρίζεται πως κρύβεται το άγχος του βασιλιά των Αχαιών, εξαιτίας της αποχώρησης του Αχιλλέα από τη μάχη. Η κρυφή επιθυμία του Αγαμέμνονα είναι να φοβίσει τον Αχιλλέα και να τον κάνει να γυρίσει στα πλοία.¹⁸

Το ζήτημα βέβαια δεν είναι να αρνηθεί κανείς ούτε την πρόοδο μέσα στον ίδιο τον αρχαιοελληνικό κόσμο και τις διαφορετικές αντιλήψεις του για πολλά, ψυχολογικά και ηθικά, φαινόμενα σε σχέση με το μετέπειτα ή και το σήμερα, ούτε βέβαια ότι οι άνθρωποι στην ιστορία του πολιτισμού δεν λειτουργούσαν ή δεν σκέφτονταν για πολλά πράγματα και ποικίλα φαινόμενα όπως και σήμερα. Ωστόσο, όσον αφορά τουλάχιστον τα «εξωτερικά» και τα «εσωτερικά» όνειρα, μπορούμε να δεχθούμε ότι συνυπάρχουν στα ομηρικά έπη.

¹³ Ο Gill (1996) 34-41 δείχνει πως οι Snell και Adkins δεν βρίσκουν στον «ομηρικό άνθρωπο» ούτε τους μεταγενέστερους μετακαρτεσιανούς ορισμούς για τον αυτοκυριαρχούμενο «εαυτό» ούτε τις αρχές της μετακαντιανής ηθικής, όπου η απόφαση προϋποθέτει υψηλό βαθμό αυτοσυνειδησίας του υποκειμένου.

¹⁴ Ο Kessels (1978) 13 αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η νοητική δομή του ομηρικού ανθρώπου είναι διαφορετική από του σύγχρονου. Στην πραγματικότητα η ανθρώπινη ψυχή δεν έχει ακόμη ανακαλυφθεί ως τέτοια.

¹⁵ Αν ο Φρόντ (1993) 157 όρισε το όνειρο ως «(μεταμφιεσμένη) εκπλήρωση μιας (καταπιεσμένης, απωθημένης) επιθυμίας», η Anne Amory (1963) 132, σημ. 28, για τα όνειρα στον Όμηρο σημειώνει: «Dreams in Homer are regularly wish-fulfillment dreams».

¹⁶ Φρόντ (1993) 27, με τη συμφωνία της Amory (1963) 113.

¹⁷ Η «μεγαλομανία του βασιλιά» (*superbia regis*), ο οποίος πιστεύει ότι θα βγει τελικός νικητής χωρίς τον Αχιλλέα, είναι «ψυχολογική» άποψη του Wetzel (1931) 9, την οποία παραθέτει και ελέγχει ο Kessels (1978) 13 και 17-19.

¹⁸ Τα «κρυφά αισθήματα» του καθεύδοντα Αγαμέμνονα προς τον Αχιλλέα υποθέτει στην ψυχαναλυτική του προσέγγιση ο Reid (1973) 47-48.

Ήταν επομένως γνωστά στον ποιητή, ο οποίος όμως τα αξιοποιούσε όταν, όπως και όπου έκρινε αναγκαίο ότι εξυπηρετούσαν τις ανάγκες της εκάστοτε αφηγηματικής περίπτωσης. Γιατί το λάθος του Snell και των οπαδών του, καθώς επίσης των φιλοσόφων και των «ψυχολόγων» κριτικών είναι ότι εκλαμβάνουν τον «ομηρικό άνθρωπο» ή τους «χαρακτήρες» του έπους ως πραγματικά υποκείμενα, χωρίς να υπολογίζουν ότι τα όνειρα στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* είναι «πεπονημένα».¹⁹ Ανεξάρτητα, δηλαδή, από το κατά πόσο συνδέονται με την καθημερινή εμπειρία, ενδιαφέρουν κυρίως για τον λογο-τεχνικό σκοπό που επιτελούν, επενδύοντας την αφηγηματική πλοκή με δραματική ένταση, ειρωνεία και αμφισημία. Η λογο-τεχνικότητα του ομηρικού ονείρου δεν αποκλείει ασφαλώς την «εξωτερικότητα» –τον αποφασιστικό ρόλο που διαδραματίζουν συχνά, μέσω της φορμουλαϊκής επικής γλώσσας, δυνάμεις εξωτερικές στη διαμόρφωση της αναπαράστασης της ηθικής και της ψυχολογίας των ποιητικών προσώπων του έπους ούτε την «εσωτερικότητα», η οποία ασφαλώς εξελίσσεται και διαφέρει κατά το πέρασμα από την *Ιλιάδα* στην *Οδύσσεια*. Είναι μάλλον η σύγκρουση ανάμεσα στο «έξω» και το «μέσα» που αναπαριστάνεται στην ομηρική ονειρική εμπειρία, την οποία ο ποιητής, διαπλέκοντάς την με τα αμφίσημα και ειρωνικά σήματα της αφηγηματικής πλοκής, ακολουθεί την ποιητική παράδοση και ταυτόχρονα με την προσωπική του μαεστρία την εξελίσει και την υπερβαίνει.

Στο πλαίσιο αυτό υποδεικνύεται στη συνέχεια ότι η απόφαση της Πηνελόπης στη δέκατη ένατη ραψωδία να θέσει τη δοκιμασία του τόξου στους μνηστήρες (τ 571 κ.ε.) μετά το όνειρό της με τον αετό και τις χήνες λειτουργεί μέσα σ' ένα συμφραστικό πλαίσιο προσωπικής και αυτόνομης δράσης. Η δράση ωστόσο αυτή εδράζεται σε αμφίσημους, ποιητικούς και αφηγηματικούς, λόγους –όχι πάντως μυστηριώδεις και ανεξιχνίαστους– οι οποίοι και υπαγορεύουν το ανάλογο αποτέλεσμα της. Επίσης, δείχνεται πως σε ονειρικές σκηνές, όπως η προκείμενη, όπου το θεϊκό σχέδιο παραμένει λανθάνον, οι αποφάσεις και οι αντιδράσεις των θνητών είναι ακόμη πιο «προσωπικές» και καθοριστικές για την εξέλιξη των αφηγηματικών δρωμένων, που αγνοούν το ονειρικό μήνυμα. Η «παράδοση» ωστόσο αυτή απόληξη εντάσσεται σε ένα δίκτυο αφηγηματικών δρωμένων και συμφραζομένων, η συνολική διαχείριση των οποίων γίνεται από τον ποιητή.

II

Το όνειρο της Πηνελόπης με τον αετό και τις χήνες της –δεύτερο στην αφηγηματική εξέλιξη των δρωμένων της *Οδύσσειας* (πρβλ. δ 795 κ.ε.)– εμφανίζει χαρακτηριστικές, τυπολογικές

¹⁹ fingierte (Träume) κατά τον Latacz (1992) 76. Τη λογοτεχνική λειτουργία του ονείρου στον Όμηρο υποστηρίζει και ο Kessels (1978) 15 και 95, απορρίπτοντας ωστόσο τις ψυχολογικές ερμηνείες. Πιο σύνθετα από τον Kessels, η Walde (2001) 1, 3-4 και 417-418, αναλύει διεξοδικά τον ρόλο του λογοτεχνικού ονείρου (literarischer Traum), υποδεικνύοντας από τη μια τον συμβατικό του χαρακτήρα και από την άλλη την αφηγηματική του ποικιλομορφία και ευελιξία, καθώς αξιοποιείται ως μέσο πολλαπλών στρατηγικών και τεχνικών, που προσαρμόζεται στις ειδικές ανάγκες της εκάστοτε αφηγηματικής περίπτωσης. Ο ποιητής δεν αγνοεί το όνειρο ως φυσιο-ψυχολογικό φαινόμενο (spontaner Traum), όπως θεωρεί ο Kessels, αλλά το εκμεταλλεύεται, μεταπλάθοντάς το σε ονειρική εικόνα, η λειτουργία του οποίου συμβάλλει στην εξυπηρέτηση της συγκεκριμένης αφηγηματικής πρόθεσης.

και λειτουργικές, αποκλίσεις από τα υπόλοιπα όνειρα των ομηρικών επών.²⁰ Πρώτο σχετικό σήμα το ότι παρουσιάζεται «εκτός σκηνής»: δεν το διηγείται ο ποιητής αλλά η *περίφρων* Πηνελόπη στον αγαπητό της ξένο, τον μεταμορφωμένο σε επαίτη Οδυσσέα, ο οποίος μάλιστα καλείται να πει στο τέλος τη δική του γνώμη (τ 535, πρβλ. τ 509). Αυτή μάλιστα η πρόσκληση-πρόκληση ανακοινώνεται αμέσως μετά την εξομολόγηση της βασανιστικής διχοστασίας της Πηνελόπης (*ὥς ἐμοὶ δίχα θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα*, τ 524): να μείνει ως φύλακας του οίκου και πιστή σύζυγος κοντά στον μονάκριβο γιο της, σεβόμενη το κρεβάτι του άντρα της, τον οίκο και μαζί τη φήμη της, ή να ενδώσει επιτέλους στα δώρα του άριστου μνηστήρα της; (τ 524-529, πρβλ. π 73-77).

Αν δεχθούμε τη θέση του Snell ότι ο *θυμὸς*, ως έδρα του συναισθήματος στον «ομηρικό άνθρωπο», είναι ανεξάρτητο εξωτερικό όργανο που τον παρακινεί να αντιδράσει μόνον και όχι να δράσει, τότε θα πρέπει να συμφωνήσουμε ότι η Πηνελόπη είναι ένα «νευρόσπαστο», χωρίς συγκροτημένο «εαυτό», και ότι ο προκείμενος διαλογισμός της όχι μόνο δεν είναι «γνήσιος»,²¹ αλλά και ότι ίσως δεν έχει νόημα να παρακολουθήσει κανείς την παράλογη εξέλιξή του. Γιατί η Πηνελόπη στη συνέχεια παίρνει τελικά μια δική της απόφαση,²² εφαρμόζοντας ειρωνικά και τις δύο εναλλακτικές εκδοχές του βασανιστικού της διλήμματος. Όπως ωστόσο αμέσως πριν η θρηνητική της αγωνία για την τύχη του γιου της, που ώριμος πια την πιέζει να πάρει επιτέλους μιαν απόφαση (τ 530-534), εικονογραφήθηκε με το μυθολογικό παράδειγμα της κόρης του Πανδάρεω, της αηδόνας (που «αλλάζει κάθε τόσο τη φωνή της / με κελαηδισμό ανήκουστο» = *θαμὰ τρωπῶσα χέει πολυηχέα φωνήν*, τ 521), έτσι και τώρα η ανοιχτή²³ διχοστασία της επιλέγει την προηγούμενη αγωνία και ταυτόχρονα εισάγει στη φαντασιακή αναπαράσταση της σχέσης με τον άντρα της μέσω της ονειρικής της διήγησης.

²⁰ Η Walde (2001) 55 το θεωρεί «Unikum» στην αναπαράσταση του ονείρου στον Όμηρο, ενώ ο Kessels (1978) 150 εκτιμά ότι και αυτό ανήκει στα ισχυρά στο έπος «όνειρα-μηνύματα». Ο Harris (2009) 50 το θεωρεί «υβρίδιο» (hybrid), επειδή ως προς τον τύπο του συνδυάζει το εξωτερικό με το εσωτερικό στοιχείο.

²¹ Για τον Snell (1984) 28-32, στον βαθμό που ο «ομηρικός άνθρωπος» δεν είναι παρά το άθροισμα υποστασιοποιημένων και ανεξάρτητων μεταξύ τους μελών και οργάνων, όπως ο *θυμὸς*, ο *νοῦς*, οι *φρένες*, κτλ., η γνησιότητα του εσωτερικού διχασμού της Πηνελόπης δεν υφίσταται, τουλάχιστον με τη σημερινή έννοια: «Δεν πρόκειται για διχασμό του ίδιου του οργάνου», υποστηρίζει ο Snell (1984) 39, «αλλά για αντίθεση ανάμεσα στον άνθρωπο και το πνευματικό του όργανο [...]. Δυο διαφορετικά πράγματα ή οντότητες ενεργούν επομένως διαφορετικά. Γι' αυτό και δεν υπάρχει στον Όμηρο γνήσιος στοχασμός ή διάλογος της ψυχής με τον εαυτό της κτλ.». Η απουσία ενότητας στον «ομηρικό άνθρωπο» του Snell, που τον καθιστά, με τη σύμφωνη άποψη του Feyerabend (1983) 300 «νευρόσπαστο», στηρίζεται στην υπόθεση εργασίας των Sapir-Whorf ότι, αν σε μια γλώσσα δεν υπάρχει μια λέξη για μιαν έννοια (λ.χ. η λέξη «σώμα» με τη σημερινή της έννοια), τότε και οι ομιλητές της δεν κατέχουν αυτή την έννοια (το «σώμα» στον Όμηρο σημαίνει το «πτῶμα»). Σε κριτικό έλεγχο υποβάλλουν τη λανθασμένη εξίσωση της γλωσσολογικής διαφοράς με την οντολογική, μεταξύ άλλων, οι PellICCIA (1995) 17 κ.ε., 129, 278, Gill (1996) κυρίως 183 κ.ε., Sarischoulis (2008) 166 κ.ε., Williams (2004) 61 κ.ε., 65 κ.ε., 81-82. Για την κριτική στη δημοφιλή άποψη του Snell για το ομηρικό «σώμα», βλ. Holmes (2010) 7-9 και σημ. 25, 29-37.

²² Foley, H. (1995) 101, 105 και 106, όπου και ο έλεγχος των θέσεων του Snell.

²³ Εξαίρετικό, τυπολογικό χαρακτηριστικό της προκείμενης διχοστασίας της Πηνελόπης, που δείχνει την ένταση του αδιεξόδου της, είναι ότι μένει ανοιχτή και δεν κλείνει με κάποια τυπική έκφραση απόφασης, όπως συμβαίνει με άλλες, πιο ορθολογιστικές σκηνές συλλογιστικής περίσκεψης, λ.χ. του Οδυσσέα: *ὦδε δέ οἱ φρονέοντι δοάσατο κέρδιον εἶναι* (σ 93). Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι η Πηνελόπη είναι καθηλωμένη στο έπος στην απελπισμένη της απορία. Ο ποιητής την αφήνει να αποφασίσει την καθοριστική στιγμή με τη δική της γλώσσα και τα δικά της μέσα. Βλ. σχετικά, Voigt (1972) 78-79.

Στην *Οδύσσεια* πάντως μόνο ο μεταμορφωμένος Οδυσσέας θα μπορούσε να συναγωνιστεί την Πηνελόπη στην ονειρική διήγηση: στη δέκατη τέταρτη ραψωδία (ξ 495 κ.ε.) διηγείται στον Εύμαιο πώς κατάφερε να εξασφαλίσει μια χλαίνη για τη νύχτα κατά την πολιορκία της Τροίας. Η επινοημένη αυτή ονειρική εμπειρία του Οδυσσέα, που έχει τυπολογικές και λειτουργικές αναλογίες με το απατηλό όνειρο του Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα* (Β 56 = ξ 495), αποτελεί και αυτή μια μορφή *πειράς*, μέσω της οποίας ο μεταμορφωμένος οικοδεσπότης του παλατιού δοκιμάζει την αφοσίωση του χοιροβοσκού και ελέγχει τη φιλόξενη διάθεσή του. Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται είναι μήπως και το όνειρο το οποίο διηγείται η Πηνελόπη, καθώς μάλιστα είναι απροσδιόριστο ως προς το πότε το «είδε» η βασίλισσα, είναι επινοημένο· μια συγκαλυμμένη δηλαδή *πειρα* του Οδυσσέα εκ μέρους της γυναίκας του, με την οποία δοκιμάζει την ταυτότητά του και ταυτόχρονα την ετοιμότητά του να εξοντώσει τους μνηστήρες.²⁴ Εξάλλου, το βασιλικό ζευγάρι της *Οδύσσειας* διακρίνεται για την *μητιν* του, την επιδειξιότητα στη χρήση δόλου, την απόκρυψη και το ψέμα. Αν ωστόσο σε άλλες περιπτώσεις (όπως λ.χ. στη δοκιμασία με το κρεβάτι, ψ 176 κ.ε.) ο ακροατής-αναγνώστης διακρίνει αμέσως την «υποκρισία» της Πηνελόπης, στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν υπάρχει κάποιο στοιχείο που να συνηγορεί στην αμφισβήτηση των προθέσεων της και της ειλικρίνειας της ονειρικής της διήγησης.²⁵

Το δεύτερο ιδιόρρυθμο σήμα του ονείρου έχει να κάνει με τον ονειρικό επισκέπτη· ο οποίος δεν είναι, όπως συνηθίζεται στην *Οδύσσεια*, κάποιος θεός, λ.χ. η θεά Αθηνά (δ 795 κ.ε., ζ 2 κ.ε., ο 4 κ.ε.), αλλά ένα πουλί, αετός, που εμφανίζεται μέσα στον ύπνο της βασίλισσας δύο φορές. Την πρώτη ορμάει από το βουνό (τ 538), εξοντώνει είκοσι οικόσιτες χήνες που βόσκουν στην αυλή και εξαφανίζεται στον θείο αιθέρα. Τη δεύτερη φορά επιστρέφει και κάθεται στη στέγη του παλατιού. Από εκεί με ανθρώπινη φωνή παρηγορεί την Πηνελόπη με το τυπικό *θάρσει* (τ 546 = δ 825) και, ερμηνεύοντας το νόημα της φωνικής του επιδρομής, τής λέει πρώτα πως ό,τι έγινε στον ύπνο της δεν ήταν όνειρο αλλά πραγματικότητα που πρόκειται να συντελεστεί (*ούκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται*, τ 547). Μετά, εξισώνοντας τις εξοντωμένες χήνες με τους μνηστήρες, της αποκαλύπτει πως είναι ο σύζυγός της, που γύρισε πίσω για να εξοντώσει τους μνηστήρες (τ 546-550).

Ο αετός στα ομηρικά έπη εμφανίζεται ως οϊωνός του Δία, ενώ στην *Οδύσσεια* προεξαγγέλλει συχνά τη μνηστηροφονία. Για παράδειγμα, στη δέκατη πέμπτη ραψωδία (ο 160 κ.ε.), την ώρα που ο Τηλέμαχος στη Σπάρτη, αποχαιρετώντας τον Μενέλαο, εύχεται να

²⁴ Κατά τον Newton (1998) 145, «η *πειρα* μέσω του απατηλού ονείρου» είναι κοινό χνάρι στα όνειρα του Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα* (Β 16 κ.ε.), του Οδυσσέα (ξ 495 κ.ε.) και της Πηνελόπης στην *Οδύσσεια* (τ 535 κ.ε.). Ο Harsh (1950) 16 θεωρεί ότι η Πηνελόπη έχει αναγνωρίσει κρυφά ήδη τον σύζυγό της και υποστηρίζει ότι το όνειρο είναι «σκόπιμη επινόηση του ονειροπολήματός της»· σαν δηλαδή η βασίλισσα να ρωτάει τον Οδυσσέα: «αφού δείχνεις αποφασισμένος να σκοτώσεις τους μνηστήρες, είσαι έτοιμος να το επιχειρήσεις αύριο κίολας;». Με την ερμηνεία αυτή συμφωνεί και η Amory (1963) 106, ενώ ο Ι. Θ. Κακριδής (1971) 47-48 την επικρίνει. Οι Winkler (1990) 153 και Vlahos (2007) 113 θεωρούν το όνειρο στρατηγήμα της Πηνελόπης προς τον Οδυσσέα, τον οποίο η βασίλισσα έχει ήδη αναγνωρίσει. Το ότι και το όνειρο της Πηνελόπης, κατ' αναλογία προς του Οδυσσέα στη δέκατη τέταρτη ραψωδία, είναι μια *πειρα* υποστηρίζει, με διαφορετική επιχειρηματολογία, και η Levaniouk (2011) 239-240, προσθέτοντας ότι: η Πηνελόπη εκτελεί για τον Οδυσσέα την ονειρική της προφητική αφήγηση ως *αοιδός*, όπως εκτέλεσε προηγουμένως τον μύθο με την αηδόνα.

²⁵ Εκτός κι αν υποθέσουμε, όπως παρατηρεί ο Reece (2011) 108 ελέγχοντας τους κριτικούς του πρόωρου αναγνωρισμού, ότι τα πρόσωπα στο οδυσσειακό έπος, ή ακόμη και ο ίδιος ο ποιητής, επικοινωνούν με βάση ένα κρυπτικό κώδικα που μόνο οι «ψυχολόγοι» κριτικοί μπορούν να αποκωδικοποιήσουν.

έβρισκε τον πατέρα του στην Ιθάκη, ένας αετός ορμάει από το βουνό (ο 175, πρβλ. τ 538) και κατασπαράζει μια οικόσιτη χήνα (ο 162, πρβλ. τ 536). Η φονική επέλαση του αετού προκαλεί απωθητικές κραυγές σε άντρες και γυναίκες (*ιύζοντες*, ο 162, πρβλ. τ 541-543), αλλά χαρά στον κύκλο του Τηλεμάχου (*γήθησαν*, ο 165, πρβλ. τ 537). Τον οιωνό μαντεύει, προλαβαίνοντας τον απορημένο Μενέλαο, η Ελένη, η οποία εξισώνει την επιδρομή του αετού εναντίον της χήνας με τον επικείμενο φόνο των μνηστήρων από τον Οδυσσέα (ο 174-178, πρβλ. τ 548-550). Η «πτηνοσημία» επομένως, που στην αφηγηματική πραγματικότητα της Σπάρτης προαναγγέλλει τη μνηστηροφονία, στην Ιθάκη εμφανίζεται μέσα στο όνειρο της Πηνελόπης. Μόνο που τώρα αυτοερμηνεύεται, και, καθώς τη διηγείται η Πηνελόπη, δεν προορίζεται μόνο για την ίδια αλλά και για τον ξένο της.²⁶

Το τρίτο εξαιρετικό χαρακτηριστικό έχει να κάνει με την αμφίθυμη αντίδραση της Πηνελόπης μέσα στο όνειρό της. Πριν από την επιδρομή του αετού, βλέπει χαρούμενη τις είκοσι χήνες της να τρώνε το μουσκεμένο κριθάρι τους στην αυλή (*ιαίνομαι είσορόωσα*, τ 537). Όμως, η αιφνίδια και βίαιη εξόντωσή τους από τον αετό τη ρίχνει από τη χαρά στον πένθιμο θρήνο, ενώ οι γυναίκες του παλατιού σπεύδουν να της παρασταθούν (*κλαῖον καὶ ἐκώκυον*, τ 541· *οἴκτρ' ὀλοφυρομένην*, τ 543). Η μετάπτωση της βασίλισσας από την αγαλλίαση στον πένθιμο θρήνο διχάζει τους ερμηνευτές της προκείμενης σκηνής. Κάποιοι, θεωρώντας δεδομένη την εξίσωση είκοσι χήνες = μνηστήρες, εκλαμβάνουν τον ονειρικό θρήνο της Πηνελόπης ως απώλεια της ενδόμυχης όλα αυτά τα χρόνια ερωτοτροπίας της με τους υποψήφιους γαμπρούς της.²⁷ Άλλοι, ωστόσο, συνδέοντας τον αριθμό είκοσι όχι με τους μνηστήρες, που ήταν πολύ περισσότεροι, αλλά με την εικοσάχρονη αποδημία του Οδυσσέα (π 206 = τ 208 = ω 322) και τα *φυλακτικά* οικόσιτα ζώα, τις χήνες, με την Πηνελόπη, ερμηνεύουν διαφορετικά τη σκηνή: η Πηνελόπη θρηνεί μέσα στο όνειρό της, επειδή αντιλαμβάνεται ότι έληξε ο αγώνας που τα είκοσι χρόνια η ίδια έδωσε, ελέγχοντας τον οίκο της και κρατώντας σε απόσταση τους μνηστήρες, γεγονός που της εξασφάλιζε το φημισμένο όνομά της (πρβλ. α 125 κ.ε., τ 107-114).²⁸ Γι' αυτό, υποστηρίζεται, οι γυναίκες σπεύδουν μέσα στο όνειρο να της παρασταθούν, ενώ η βασίλισσα δεν εμπιστεύεται αργότερα τις ερμηνείες που θα της δώσουν τόσο ο ονειρικός της αετός όσο και ο ξένος της.

Η πρώτη, ψυχολογική ερμηνεία, εκτιμώντας ότι στα όνειρα εκπληρώνεται μια καταπιεσμένη και απωθημένη επιθυμία, δεν υπολογίζει ότι η *ἐχέφρων* Πηνελόπη όχι μόνο δεν ομολογεί στην *Οδύσσεια* κάποια συμπάθεια για τους μνηστήρες αλλά εύχεται τον θάνατό τους (ρ 545-547, πρβλ. ψ 32-33). Εξάλλου, όταν η βασίλισσα θρηνεί μέσα στον ύπνο της, δεν έχει συνειδητοποιήσει την «πραγματική» σημασία του ονείρου· κατ' επέκταση, η εξίσωση του αετού χήνες = μνηστήρες δεν έχει νόημα γι' αυτήν.²⁹ Η δεύτερη ερμηνεία αποσυμβολοποιεί το όνειρο, εξορθολογίζοντάς το με τη συνδρομή μεταγενέστερων παράλληλων διηγήσεων της λαϊκής παράδοσης,³⁰ και όχι με βάση το αυτο-ερμηνευόμενο

²⁶ Η Levaniouk (2011) 240 επισημαίνει τις αναλογίες ανάμεσα στην Ελένη, που ερμηνεύει την πτηνοσημία (ο 173) και την Πηνελόπη, η οποία ουσιαστικά ανακοινώνει στον Οδυσσέα ένα επισημαμένο προφητικό όνειρο.

²⁷ Devereux (1957) 382: «Penelope cried over her geese for the simple reason that unconsciously she enjoyed being courted». Βλ. επίσης, Rankin (1962) 620 και 622, Dodds (1978) 113 σημ. 21, Russo (1982) 9, και, με βάση τη λακανική θεωρία του «πόθου για τον πόθο», Buchan (2004) 220-221.

²⁸ Pratt (1994) 151. Επίσης, Walde (2001) 58, και Levaniouk (2011) 233.

²⁹ Rozokoki (2001) 3, De Jong (2001β) 481 σχόλ. στο τ 536-50, και Levaniouk (2011) 23.

³⁰ Συμφωνώντας με τις παρατηρήσεις του Αθανασάκη (1995) 203, ο οποίος επισημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι στη λαϊκή παράδοση είναι κατοχυρωμένη η παρομοίωση του υποψήφιου γαμπρού με αετό και της νύφης με

περιεχόμενό του. Και οι δύο εκδοχές ερμηνεύουν την αμφίθυμη στάση της Πηνελόπης με όρους της αφηγηματικής πραγματικότητας και όχι της ονειρικής, προτείνοντας ορθολογικές εξηγήσεις που δεν μπορεί η ίδια η βασίλισσα να τις δώσει μέσα στο όνειρό της. Και οι υπερερμηνείες αυτές δεν οφείλονται μόνο στο ότι μας λείπουν τα εφόδια για να καταλάβουμε τον προκείμενο ονειρικό πολιτισμό της ομηρικής ποίησης αλλά και στην τάση μας να επιμένουμε, λόγω υπερβολικής ερμηνευτικής ευσυνειδησίας, στην αναίρεση των αμφίσημων σημείων του ομηρικού κειμένου, παραβλέποντας τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητής σχεδιάζει την εξέλιξη της αφηγηματικής δράσης και την ταιριάζει με την εκάστοτε στάση και συμπεριφορά των ποιητικών προσώπων που την υποβασιάζουν.

III

Ακόμη πιο παράδοξη είναι η αντίδραση της Πηνελόπης, όταν πλέον ξυπνάει από το σημαδιακό όνειρό της, αφού όχι μόνο δεν εμπιστεύεται την αισιόδοξη προφητεία του ονειρικού της αετού αλλά και πολύ περισσότερο τη σύμφωνη ερμηνεία που της δίνει ο ξένος της. Όταν λοιπόν αφυπνίζεται (τ 551), κοιτώντας προσεχτικά ολόγουρά της, διαπιστώνει πως τελικά οι εξοντωμένες μέσα στο όνειρο χήνες της έτρωγαν στην αυλή, όπως στην αρχή, το μουσκεμένο στάρι τους (τ 552-553, πρβλ. τ 536-537). Ο ξένος της συμφωνεί με την ερμηνεία που έδωσε μέσα στο όνειρο ο αετός (τ 555-558), προκαλώντας ωστόσο τη δύσπιστη αντίδραση της Πηνελόπης. Τα όνειρα, λέει, από τη φύση τους απείθαρχα στη σαφή ερμηνεία (*ὄνειροι ἀμήχανοι*) και δυσανάγνωστα (*ἀκριτόμυθοι*, τ 560) δεν βγαίνουν πάντοτε αληθινά (τ 560-561).

Η Πηνελόπη στηρίζει τη δυσπιστία της στη διήγηση της αλληγορικής εικόνας των δύο πυλών των ονείρων (τ 562-567): η μία πύλη, λέει, είναι από κέρατο και η άλλη από φίλντισι. Από την φίλντισένια πύλη βγαίνουν τα απατηλά όνειρα, ενώ από αυτή που είναι από κέρατο βγαίνουν τα αληθινά. Θεωρώντας ότι το δικό της όνειρο δεν προέρχεται από την κεράτινη πύλη,³¹ η βασίλισσα αποφασίζει (τ 570-581) να θέσει τέρμα στη βασανιστική της διχοστασία και, με τη δοκιμασία του τόξου, να παντρευτεί τον *ἄριστον* μνηστήρα της. Όσο για το σπίτι της, θα το θυμάται, λέει, θα το φαντάζεται μόνο στα όνειρά της (*τοῦ ποτε μεμνήσεσθαι, ὄϊομαι ἐν περ ὀνείρω*, τ 581). Από την άλλη μεριά, ο ξένος της ενισχύει την απόφασή της, αφού, όπως της λέει, ο *πολύμητις* Οδυσσεύς θα προλάβει στο μεταξύ όλους τους μνηστήρες στο άθλημα του τόξου γυρίζοντας στο σπίτι του (τ 585-587). Με τον

πέρδικα ή πάπια ή χήνα, η Levaníouk (2011) 234-236, συσχετίζει τα συμφραζόμενα του ονείρου της Πηνελόπης με αντίστοιχα του έπους του Ουζμπεκιστάν «Άλπαμις» (Alpamysh).

³¹ Οι κριτικοί προβληματίζονται: α) για τις πηγές από τις οποίες αντλεί η Πηνελόπη τις δύο πύλες των ονείρων (τ 562-567, πρβλ. δ 809), β) για τους λόγους για τους οποίους το φίλντισι (*ἐλέφαντι*, τ 563) συνδέεται με την απάτη (*ἐλεφαίρονται*, τ 565) και το κέρατο (*κεράεσσι*, τ 563) με την αλήθεια (*ἔτυμα κραινουσι*, τ 567), και γ) γιατί η Πηνελόπη πιστεύει ότι το δικό της όνειρο, που δεν προέρχεται από την κεράτινη πύλη, είναι απατηλό. Τις μυθολογικές καταβολές των δύο πυλών από την Εγγύς Ανατολή, που υποδεικνύει ο Highbarger (1940) κυρίως 33, 38 και 43, απορρίπτει η Amory (1966) 4-5, 50-51 και 55-56, θεωρώντας ότι το κέρατο συνδέεται συμβολικά με τον Οδυσσεύς, επειδή αντιμετωπίζει την πραγματικότητα με σταθερότητα και ευθύτητα, ενώ το φίλντισι με την Πηνελόπη, επειδή βλέπει τα πράγματα, διαισθητικά και πλαγίως. Πρόσθετες ερμηνείες με τη σχετική εργογραφία δίνονται από τον Haller (2009), όπου και ανανεώνεται η παλαιά άποψη των αρχαίων σχολιαστών ότι το φίλντισι συνδέεται με το στόμα, τα δόντια, τα απατηλά λόγια, ενώ το κέρατο με τα μάτια, την πράξη και το κεράτινο τόξο του Οδυσσεύς.

δραματικά αυτόν, ειρωνικό και αμφίσημο, τρόπο επιτυγχάνεται εξ αποτελέσματος η από κοινού συμφωνία και σύμπραξη των μη αναγνωρισμένων συζύγων στη μνηστηροφονία.

Για ποιον όμως λόγο η Πηνελόπη δυσπιστεί απέναντι στις αισιόδοξες ερμηνείες που της δίνονται μέσα και έξω από το όνειρο και παίρνει την ξαφνική και «παράλογη» απόφαση να ξαναπαντρευτεί εγκαταλείποντας τον οίκο της Ιθάκης; Οι σχετικές ερμηνείες και εδώ ποικίλλουν, τις οποίες η Katz³² ταξινομεί ως εξής: οι Αναλυτικοί αποδίδουν την προβληματική έκβαση της υπό συζήτηση ενότητας στον αδέξιο τρόπο με τον οποίο αξιοποιεί ο τελικός επεξεργαστής του οδυσσειακού έπους τις παραδοσιακές του πηγές, καθώς σύμφωνα με μια προηγούμενη εκδοχή ο Οδυσσεύς αποκάλυπτε την ταυτότητά του στην Πηνελόπη και με την πλαστή δοκιμασία του τόξου συνωμοτούσαν από κοινού (πρβλ. ω 167-168) για την εξόντωση των μνηστήρων. Το ερώτημα ωστόσο που δεν απαντάται είναι γιατί ο ποιητής της *Οδύσσειας* επέλεξε να χειριστεί το επεισόδιο αυτό με αυτόν τον τρόπο και όχι με τον παραδοσιακό.

Από την άλλη μεριά, οι ερμηνείες των Ενωτικών μοιράζονται σε δύο βασικές κατηγορίες: α) στις αισθητικές, σύμφωνα με τις οποίες ο ποιητής, προτάσσοντας την ανάδειξη της αφηγηματικής ίντριγκας στην αφήγησή του, δεν ενδιαφέρεται να εξηγήσει λογικά τα κίνητρα της στάσης της Πηνελόπης· β) στις χαρακτηριστικές-ψυχολογικές, που αποδίδουν στην Πηνελόπη ένα κεντρικό χαρακτηριστικό σήμα και δείχνουν τι μπορεί να αισθάνεται μέσα της (πόθο, απαισιόδοξη αποφασιστικότητα, παρορμησία, υποταγή με αξιοπρέπεια, *μητιν*, άγνοια), δίχως να αποκλείεται ο διαισθητικός αναγνωρισμός του ξένου. Μετά τη δημοσίευση της μελέτης της Katz, μαζί με πρόσθετες χαρακτηριστικές θεωρήσεις (όπως η «τραγική» Πηνελόπη του Heitman), εμφανίστηκαν αφηγηματολογικές προσεγγίσεις, που ερμηνεύουν την απόφαση με βάση την αποδομιστική αρχή που εγκαινίασε η ίδια, της «απροσδιοριστίας» (inderteminity): ποτέ ίσως δεν θα καταλάβουμε «τι θέλει η Πηνελόπη»,³³ επειδή ακριβώς η πολύτροπη συμπεριφορά της εκτίθεται στο κείμενο και είναι για εμάς εξ ορισμού αινιγματική. Οι αμφισημίες που περιβάλλουν τον «χαρακτήρα» της δεν μπορούν να επιλυθούν, αλλά θα πρέπει να γίνουν δεκτές ως στοιχεία της στρατηγικής του ίδιου του κειμένου, διατηρώντας την αφηγηματική πλοκή ανοιχτή σε ποικίλες εναλλακτικές εκδοχές (Felson Rubin). Η Πηνελόπη γίνεται έτσι μια μεταφορά κειμενικής απροσδιοριστίας: όπως ο ιστός της, συνεχώς υφαίνεται, ξηλώνεται και ξαναυφαίνεται (Clayton).

Η Πηνελόπη παρουσιάζεται πράγματι από τις πιο αινιγματικές μορφές στην *Οδύσσεια*, επειδή δεν μας παρέχει ο ποιητής ικανά στοιχεία ώστε να πούμε με βεβαιότητα τι ξέρει, τι σχεδιάζει και σε τι ακριβώς αποβλέπει. Ως αναγνώστες υποθέσεις μόνο μπορούμε να κάνουμε για τα κίνητρά της, αρκούμενοι σε λόγια και αντιδράσεις τρίτων γι' αυτήν, καθώς «άλλα λέει και άλλα εννοεί» (= *νόος δέ οί ἄλλα μενοίνα*, σ 283). Έτσι τουλάχιστον ο μεταμορφωμένος σύζυγος εισπράττει, και χαίρεται μέσα του, την απόφασή της να θέσει το ζήτημα του δεύτερου αναγκαστικού της γάμου, αποσπώντας δώρα από τους μνηστήρες της. Αν θελήσουμε πάντως, διαβάζοντας τις μύχιες σκέψεις της, να αποφύγουμε τον κίνδυνο να υποκαταστήσουμε τη σιωπή της με τις δικές μας ορθολογικές

³² Katz (1991) 93-103, 147, με τις προσθέσεις του Heitman (2005) 2-8.

³³ Τίτλος κεφαλαίου της Katz (1991) 77-113: «What does Penelope want? books 18,19».

ερμηνείες, μπορούμε να μαντέψουμε τη στάση της με βάση την ίδια την πλοκή.³⁴ Εξάλλου, η «απροσδιοριστία» της Πηνελόπης, με τα δεδομένα του παραδοσιακού έπους, είναι και ο ανοιχτός χώρος που δημιουργούσε ο ποιητής στους ακροατές του, προκειμένου να σχηματίσουν τη δική τους γνώμη για τη δράση ή την αδράνειά της.³⁵

Στην παράδοση κατ' αρχάς απόφαση της Πηνελόπης συμβάλλει το ότι ο ποιητής αφήνει αδιευκρίνιστη τη θεόσταλη προέλευση του ονειρικού οiwονού,³⁶ δίνοντάς της έτσι τη δυνατότητα να αμφισβητήσει την «αλήθεια» του. Εξασθενίζει έτσι η γενική ισχύς της θεωρίας του Snell για την κυριαρχία των θεών και τη συμμόρφωση των θνητών στα ανεξάρτητα «όργανά» τους. Και δεν είναι λύση να ισχυριστούμε ότι μόνο το όνειρο αυτό της Πηνελόπης, ως εξαίρεση στον κανόνα, δεν είναι «πραγματικό»,³⁷ όταν μάλιστα σε αυτή την εξαίρεση στηρίζεται η κρισιμότερη τροπή του οδυσειακού έπους.

Κατά δεύτερο λόγο, μπορούμε να σταθούμε στην αντίθεση ανάμεσα σε ό,τι βλέπει μέσα στο όνειρό της η Πηνελόπη και σε ό,τι διαπιστώνει, όταν την αφήνει ο γλυκός της ύπνος. Οι εξοντωμένες μέσα στο όνειρο χήνες από τον αετό, ο οποίος αποκαλύπτεται ως σύζυγος που γύρισε για να εξοντώσει τους μνηστήρες-χήνες, αποδεικνύονται για τη βασίλισσα στη φάση της αφύπνισης ζωντανές: όπως δηλαδή στην αρχή του ονείρου οι χήνες (τ 536-537), αλλά και οι εκτός του ονείρου μνηστήρες, που εξακολουθούν να ρημάζουν το παλάτι της Ιθάκης (πρβλ. τ 534). Επομένως, για την προσεχτική και επιφυλακτική όλα αυτά τα χρόνια Πηνελόπη δεν φαίνεται να άλλαξε κάτι μετά την αφύπνισή της.³⁸

Όσο για την απάντηση του ξένου, καθώς επαναλαμβάνει την προφητεία του ονειρικού αετού (που ικανοποιεί προφανώς τη δική του επιθυμία του για εκδίκηση), αγνοεί τόσο τον επείγοντα χαρακτήρα του βασανιστικού διλήμματος της Πηνελόπης όσο και τις ονειρικές της εντυπώσεις, δίχως να της παρέχει κάποιο νέο στοιχείο, ώστε να την κάνει να πιστέψει ότι το όνειρό της θα μπορούσε να είναι, όπως λέει, αληθινό και άσπαστόν για την ίδια και τον γιο της. Αν εξάλλου το όνειρο είναι τόσο ξεκάθαρο, όπως ισχυρίζεται ο ξένος, για ποιον λόγο η Πηνελόπη να ζητήσει τη γνώμη του;

Με τη διαφωνία αυτή ανάμεσα στην Πηνελόπη και τον ξένο ως προς την αξιοπιστία του ονείρου κλιμακώνεται η αντιθετική μέχρι τώρα στάση που υιοθέτησαν στην ομιλία τους ως προς τον νόστο του Οδυσσέα: τη διαβεβαίωση του ξένου ότι ο νόστος του συζύγου επίκειται (τ 306-307), υποδέχτηκε προηγουμένως η βασίλισσα με αρνητική απαισιοδοξία

³⁴ Ο Hölscher (2007) 330-331 ερμηνεύει το *ἄλλα* (σ 283) σε σχέση με την ψυχική διάθεση, την επιθυμία της *περίφρονος* Πηνελόπης για την επιστροφή του άντρα της. Αυτό αναγνωρίζει και χαίρεται μέσα του ο μεταμορφωμένος Οδυσσέας στα λόγια της. Η De Jong (1994) 40-41 θεωρεί ότι η Πηνελόπη προτείνει σοβαρά το δεύτερο γάμο της, και ότι λέει γλυκόλογα, αν και τα αισθήματά της για τους μνηστήρες κάθε άλλο παρά *μελιχία* είναι. Αυτό το αναγνωρίζει μόνο ο Οδυσσέας, επειδή ξέρει ότι κανένας νέος γάμος δεν θα συμβεί. Τη διαφωνία του σ' αυτήν την ερμηνεία διατυπώνει ο Kullmann (2001) 114, υποστηρίζοντας ότι ο ποιητής προτείνει στον ακροατή του να μαντέψει τις σκέψεις της Πηνελόπης από την πλοκή.

³⁵ Έτσι προσγειώνει ο Foley J. (1999) 144 την «απροσδιοριστία» της Πηνελόπης που έχει διατυπώσει η Katz.

³⁶ Η Pratt (1994) 151 εκτιμά ότι τον αετό τον στέλνει ο Δίας, αν και στο κείμενο δεν αναφέρεται κάτι σχετικό.

³⁷ Όπως υποστηρίζουν οι Kessels (1978) 153, και Winkler (1990) 153, σε αντίθεση προς την Walde (2001) 62, που δεν θεωρεί σημαντικό για την κατανόηση της αφηγηματικής λειτουργίας της προκειμένης σκηνής το αν «πραγματικά» είδε το όνειρό της η Πηνελόπη.

³⁸ Η Felson-Rubin (1994) 33 και 157 σημ. 47 εκτιμά, αντίθετα, ότι η Πηνελόπη είναι προκλητικά αινιγματική στη φάση της αφύπνισης της, καθώς αφήνει αδιάγνωστη την απάντηση στο ερώτημα κατά πόσο οι τελικώς ζωντανές χήνες της είναι οι πραγματικές ή παραπέμπουν στους μνηστήρες.

(οὐτ' Ὀδυσσεὺς ἔτι οἶκον ἐλεύσεται, τ 313)· την επιβεβαίωση του προφητικού μηνύματος του αετού από τον ξένο της (τ 555 κ.ε.) η Πηνελόπη αρνείται να τη δεχθεί. Τα *σήματα* εξάλλου του άντρα της, που αναγνωρίζει στην πλαστή διήγηση του ξένου (τ 250), δεν είναι αρκετά για να την κάνουν να εγκαταλείψει τις επιφυλάξεις της στα απατηλά λόγια που της αραδιάζουν πολλοί περιπλανώμενοι για τον εξαφανισμένο σύζυγο (τ 134-135, πρβλ. ψ 216-217). Τώρα λοιπόν που το τέχνασμα με τον ιστό έχει τελειώσει, και η βασίλισσα δεν είναι σε θέση να επινοήσει κάποιο νέο (οὔτε τιν' ἄλλην / μῆτιν ἔθ' εὐρίσκω, τ 156-157),³⁹ ο ποιητής την αφήνει να εφαρμόσει την αποχαιρετιστήρια παρακαταθήκη του άντρα της: αν δεν επιστρέψει στην Ιθάκη, και ο Τηλέμαχος έχει πια ενηλικιωθεί, να παντρευτεί ξανά, με όποιον αυτή θελήσει, πηγαίνοντας όμως σε άλλο σπίτι (σ 270).

Η *τόξου θέσις* είναι το σημάδι που θα κρίνει τόσο την αξιοπιστία των αισιόδοξων διηγήσεων, οίωνων, προφητειών και ονείρων που έχει δεχθεί μέχρι τώρα η Πηνελόπη όσο και τις δικές της αμφιβολίες για την επιστροφή του συζύγου. Πρόκειται για απόφαση ειλικρινή αλλά και απροσδόκητη, καθώς η βασίλισσα δεν επιλέγει τελικά να παντρευτεί τον μνηστήρα που θα της προσφέρει τα περισσότερα δώρα, αλλά εκείνον που είναι τουλάχιστον ίδιος σε φυσικά χαρίσματα με τον άντρα της.⁴⁰ Έτσι, η αφηγηματική πλοκή εξελίσσεται με κλιμακούμενη την ειρωνική αντίθεση ανάμεσα σε ό,τι επιφανειακά αποφασίζεται (εγκατάλειψη του οίκου με δεύτερο γάμο) και σε ό,τι ουσιαστικά συντελείται: αποφασιστική συνεισφορά στη σύλληψη του σχεδίου της εξόντωσης των μνηστήρων από τον μεταμορφωμένο σύζυγο. Παράλληλα, το όνειρο (*ὄνειρον*, τ 535) που πρόκειται να βγει αληθινό αλλά η Πηνελόπη το θεωρεί απατηλό υποκαθίσταται στον επίλογο της διήγησής της από ένα άλλο «απραγματοποίητο», με το οποίο θα θυμάται και θα φαντάζεται το σπίτι που αφήνει μόνο στα όνειρά της (*ἐν περ ὄνειρῳ*, τ 581). Στην πιο κρίσιμη καμπή του οδυσσειακού έπους για την *περίφρονα* Πηνελόπη «οι ευθύνες αρχίζουν από τα όνειρα».

Εργογραφία

- Αθανασάκης, Α. Ν. (1995). Ο αετός του ονείρου της Πηνελόπης στην τρισχιλιετή ελληνική ποιητική παράδοση. Στο Μ. Παΐζη-Αποστολοπούλου (επιμ.), *Εύχην Ὀδυσσεΐ. Από τα Πρακτικά του Ζ' Συνεδρίου για την Οδύσεια (3-8 Σεπτεμβρίου 1993)*. Ιθάκη: Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών, 199-216.
- Amory, A. A. (1963). The Reunion of Odysseus and Penelope. Στο C. H. Taylor (επιμ.), *Essays on the Odyssey. Selected Modern Criticism*. Bloomington: Indiana University Press, 100–136.
- . (1966). The Gates of Horn and Ivory. *Yale Classical Studies* 20: 1–57.
- Buchan, M. (2004). *The Limits of Heroism. Homer and the Ethics of Reading*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Clayton, B. (2004). *A Penelopean Poetics: Reweaving the Feminine in Homer's Odyssey*. Lanham: Lexington Books.

³⁹ Δεν είναι επομένως ακριβείς οι παραλληλισμοί της Clayton (2004) 45-46 ανάμεσα στον ιστό και το όνειρο της Πηνελόπης.

⁴⁰ De Jong (2001a) 161.

- De Jong, I. J.F. (1994). *Between Word and Deed: Hidden Thoughts in the Odyssey*. Στο I. J.F. de Jong, & J. P. Sullivan (επιμ.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*. Leiden: Brill, 27-50 [Mnemosyne, Supplementum 130].
- . (2001α). "Emancipation of Speech" in the Odyssey. Στο Μάχη Παΐζη-Αποστολοπούλου (επιμ.), *Έρανος. Από τα Πρακτικά του Θ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια (2-7 Σεπτεμβρίου 2000)*. Ιθάκη: Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών, 153-164.
- . (2001β). *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Devereux, G. (1957). Penelope's Character. *Psychoanalytic Quarterly* 26: 378-386.
- Dodds, E. R. (1978). *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Felson-Rubin, N. (1994). *Regarding Penelope. From Character to Poetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Feyerabend, P. (1983). *Ενάντια στη μέθοδο. Για μια αναρχική θεωρία της γνώσης*, μτφρ. Γ. Γκουνταρούλης. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
- Foley, H. P. (1995). Penelope as Moral Agent. Στο B. Cohen (επιμ.), *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*. New York: Oxford University Press, 93-115.
- Foley, J. M. (1999). *Homer's Traditional Art*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Φρόυντ, Σ. (1993). *Η ερμηνεία των ονείρων*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Επίκουρος.
- Gill, C. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Haller, B. (2009). The Gates of Horn and Ivory in Odyssey 19: Penelope's Call for Deeds, Not Words. *Classical Philology* 104: 397-417.
- Harris, W. (2009). *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass., & London: Harvard University Press.
- Harsh, P. W. (1950). Penelope and Odysseus in Odyssey XIX». *The American Journal of Philology* 71: 1-21.
- Heitman, R. (2005). *Taking her Seriously: Penelope & the Plot of Homer's Odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Highbarger, E. L. (1940). *The Gates of Dreams: An Archaeological Examination of Vergil, "Aeneid" VI, 893-899*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Holmes, B. (2010). *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Hölscher, Uno (2007). *Οδύσσεια. Ένα έπος ανάμεσα στο παραμύθι και το μυθιστόρημα*, μτφρ. Αγγ. Στασινοπούλου-Σκιαδά. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Hundt, J. (1935). *Der Traumglaube bei Homer*. Diss. Greifswald: H. Dallmeyer.
- Κακριδής, Ι. Θ. (1971). Ομηρικά αντιλεγόμενα. Στο *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο*. Θεσσαλονίκη: δ. εκδ., 14-58.
- Katz, M. A. (1991). *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press.
- Kessels, A. H. M. (1978). *Studies on the Dream in Greek Literature*. Utrecht: HES Publishers.

- Kullmann, W. (2001). Representation of Hidden Thoughts in the Homeric Epics. Στο Μάχη Παΐζη-Αποστολοπούλου (επιμ.), *Έρανος. Από τα Πρακτικά του Θ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια (2-7 Σεπτεμβρίου 2000)*. Ιθάκη: Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών, 107-122.
- Latacz, J. (1992). Lesersteuerung durch Träume. Der Traum Penelopes im 19. Gesang der Odyssee. Στο H. Fronig, T. Hölscher, & H. Mielsch (επιμ.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*. Mainz-Rhein. Philipp von Zabern, 76-89.
- Levaniouk, Olga (2011). *Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Harvard University Press.
- Μαρωνίτης, Δ. Ν. (2007). Όροι και ορισμοί της ομηρικής αφήγησης. Στο Δ. Ν. Μαρωνίτης & Λ. Πόλκας, *Αρχαϊκή Επική Ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*. Θεσσαλονίκη: ΙΝΣ, 31-109.
- Morris, J. F. (1983). "Dream Scenes" in Homer, a Study in Variation. *Transactions of the American Philological Association* 113: 39-54.
- Morrison, J. (1992). *Homeric Misdirection. False Predictions in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nesselrath, H. G. (1992). *Ungeschehenes Geschehen Beinahe-Episoden im Griechischen und Römischen Epos von Homer bis zur Spätantike*. Stuttgart: Teubner [Beiträge zur Altertumskunde 27].
- Newton, R. M. (1998). Cloak and Shield in Odyssey 14. *The Classical Journal* 93: 143-156.
- Pelliccia, H. (1995). *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Hypomnemata 107].
- Pratt, L. H. (1994). Odyssey 19.535–50: On the Interpretation of Dreams and Signs in Homer. *Classical Philology* 89: 147–152.
- Rankin, A. V. (1962). Penelope's Dreams in Books XIX and XX of the *Odyssey*. *Helikon* 2: 617–624.
- Reece, S. (2011). Penelope's "Early Recognition" of Odysseus from a Neoanalytic and Oral Perspective. *College Literature* 38: 111-117.
- Reid, S. (1973). The Iliad: Agamemnon's Dream. *American Imago: A Psychoanalytic Journal for the Arts and Sciences* 30: 33-56.
- Reinhardt, K. (1961). *Die Ilias und ihr Dichter*. Επιμ. U. Hölscher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rozokoki, A. (2001). Penelope's Dream in Book 19 of the "Odyssey". *The Classical Quarterly* 51: 1-6.
- Russo, J., & Simon, B. (1968). Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition. *Journal of the History of Ideas* 29: 483-498.
- Russo, J. (1982). Interview and Aftermath: Dream, Fantasy, and Intuition in Odyssey 19 and 20. *The American Journal of Philology* 103: 4-18.
- Sarischoulis, E. (2008). *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*. Stuttgart: Franz Steiner [Palingenesia 92].
- Snell, B. (1984). *Η ανακάλυψη του πνεύματος: Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*. μτφρ. Δ. Ιακώβ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Vlahos, J. B. (2007). Homer's "Odyssey", Books 19 and 23: Early Recognition; A Solution to the Enigmas of Ivory and Horns, and the Test of the Bed. *College Literature* 34: 107-131.

- Voigt, C. (1972). *Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, ανατύπ., Meisenheim am Glan: Anton Hain [Beiträge zur klassischen Philologie 48].
- Walde, C. (2001). *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*. München-Leipzig: K. G. Saur.
- . (2011). Harris (W.V.). Dreams and Experience in Classical Antiquity. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2009. *The Classical Review* 61: 208-211.
- Wetzel, J. G. (1931). *Quomodo poetae epici et Graeci et Romani somnia descripserunt*. Diss. Berlin.
- Williams, B. (2014). *Αιδώς και ανάγκη. Ατομική βούληση, πράξη και ευθύνη*, μτφρ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Winkler, J. J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York & London: Routledge.