

Inhoud

0. Voorwoord.....	3
1. Inleiding	5
2. Homerus in de waarzeggerij.....	10
3. De Sortes Homericæ.....	14
a) PGM VII, 1-148 (4de eeuw)	15
b) P. Oxy. LVI, 3831 (3de-4de eeuw)	18
c) Suppl. Mag. II, 77 (2de-3de eeuw)	21
4. Bibliomantie	23
a) Bibliomantie: een definitie	23
b) Bibliomantie in Egypte.....	25
i. Sortes Astrampsychi	26
ii. Sortes Vergilianæ.....	27
c) De Sortes Homericæ en de bibliomantie.....	30
5. Astragalomantie	32
a) Dobbelorakels.....	32
b) De Sortes Homericæ en de astragalomantie.....	34
6. Inhoud van de Sortes Homericæ	36
a) Sprekers en ontvangers.....	36
i. Helden	36
ii. Goden	50
b) ‘Beschermgoden’ van de Sortes Homericæ?.....	66
i. Athena	67
ii. Apollo	69
iii. Hermes	71
iv. Conclusie	75
c) Thema’s binnen de Sortes Homericæ	76
i. Het lot.....	77
ii. Gnomische uitspraken.....	80
iii. Dialoog.....	83
iv. Nog een keer dobbelen?	87
7. Attestaties van de Sortes Homericæ in de oudheid.....	91
a) Plato, <i>Crito</i> 44α-β	91
b) Valerius Maximus, <i>Facta en dicta memorabilia</i> I. 5, 7	92
c) Marcus Opellius Macrinus.....	93

d)	‘De Sortes Homericæ’ bij andere auteurs	94
i.	Eudocia Augusta	94
ii.	Homerische verzen bij Porphyrius, Athenaeus en Pseudo-Plutarchus	95
iii.	Conclusie	97
8.	Nachleben van de Sortes Homericæ?	99
a)	Nachleben van de bibliomantie.....	99
b)	Nachleben van de astragalomantie.....	101
c)	Conclusie	103
9.	Conclusie	105
10.	Bibliografie.....	108
a)	Primaire bronnen	108
b)	Secundaire bronnen	109
11.	Bijlagen	112
a)	Preisendanz, <i>Papyri Graecae Magicae</i> (1931)	112
b)	Maltomini, ‘P. Lond. 121 (= PGM VII), 1-121: Homeromanteion’ (1995).....	118
c)	Vergelijking: Preisendanz (1931) en Maltomini (1995)	126
d)	Parsons, ‘3831. Homer Oracle’ (1989)	131
e)	Daniel, R.; Maltomini, F., <i>Supplementum Magicum II</i> (1992)	133

ἀλλ' ἐφομαρτεῖτε' πλεόνων δέ τι ἔργον ἄμεινον.
werk nou toch mee: inspanning van meerderen levert meer op.
(Il. XII, 412; Sortes Homericæ ζγς)

0. Voorwoord

Mijn interesse voor orakelboeken werd enkele jaren geleden gewekt, toen ik voor het vak Papyrologie en de multiculturele samenleving in Egypte, gedoceerd door mijn promotor Katelijn Vandorpe, een examentaak moest maken over waarzeggerij. Als onderwerp koos ik de Sortes Astrampsychi, en het klikte meteen tussen het orakelboek en mij. Een vraag kiezen uit een vooraf opgestelde lijst, een ingewikkelde berekening en tot slot een antwoord dat helemaal paste bij de eerder gestelde vraag. Zelf vroeg ik de Sortes Astrampsychi of ik succesvol zou zijn – oftewel: of ik zou slagen voor mijn examen – en kreeg als antwoord dat ik ‘niet helemaal succesvol’ zou zijn. Omdat orakelantwoorden nu eenmaal te interpreteren zijn zoals men dat zelf wil, vermoedde ik dat het examen niet foutloos, maar tenminste wel meer dan goed genoeg zou verlopen. De 17 die ik in januari op mijn puntenlijst vond, is het bewijs dat ik dit vers correct geïnterpreteerd had.

Tweeënhalf jaar later studeer ik bijna af in mijn Master Geschiedenis van de oudheid. Het enige wat nog tussen mij en een diploma staat is de masterproef, en daar moet ik eerst een interessant onderwerp voor kiezen. Tussen mij en onderwerpen moet het klikken, getuige daarvan niet alleen de Sortes Astrampsychi, maar ook mijn eerdere masterproef over de *Imagines* van de sofist Philostratus de Oudere. Met mijn masterdiploma Taal- en Letterkunde Grieks-Latijn al op zak, en de examentaak van enkele jaren geleden in mijn achterhoofd, vraag ik professor Vandorpe of er geen gelijkaardige orakelboeken meer bestaan waarnaar nog onderzoek gedaan moet worden. Een korte research levert inderdaad een orakelboek op, dat ook nog eens blijkt aan te sluiten bij mijn vorige studie aangezien het gebaseerd is op de *Ilias* en de *Odyssee* van Homerus. De Sortes Homericæ, een orakelboek dat blijkbaar nog maar sinds de laatste jaren de interesse van onderzoekers heeft getrokken. Het lijkt wel alsof dit onderwerp heeft liggen wachten tot ik er een thesis over zou schrijven.

Het voorbije jaar heb ik de Sortes Homericæ binnenstebuiten gekeerd. Elk van de 216 verzen heb ik gelezen, in zijn oorspronkelijke context geplaatst en geprobeerd te interpreteren zoals een tweede- tot vierde-eeuwse Griek dat zou hebben gedaan. Ik maakte kennis met de biblio- en de astragalomantie, twee vormen van waarzeggerij waar ik tot op dat moment nog nooit van gehoord had, maar die vandaag de dag nog vaker opduiken dan men zou vermoeden. Ik begon zelf

hypotheses te formuleren, die me tot op vandaag zo ontzettend logisch lijken dat ik soms vergeet dat er nog helemaal geen bewijs voor gevonden is – en misschien ook nooit gevonden zal worden. Het heeft even geduurd voordat het klikte tussen mij en de Sortes Homericæ, maar na het schrijven van meer dan 100 bladzijden over dit onderwerp, is de bibliomantie een vorm van waarzeggerij die ik overal zal blijven zien.

Het vers waarmee het voorwoord begint, is niet zomaar willekeurig gekozen: het is namelijk het antwoord van de Sortes Homericæ op de vraag of ik goede resultaten zou behalen met deze thesis. Zelf heb ik het geïnterpreteerd als een homerische versie van ‘vele handen maken licht werk’, en dit lijkt me dan ook een goede aanleiding om de mensen te bedanken die me door het afgelopen jaar en het schrijven van de thesis hebben geholpen.

Te beginnen met mijn promotor, prof. dr. Katelijn Vanderpe. Professor, zoals u hierboven heeft kunnen lezen, is mijn interesse voor orakelboeken al veel eerder ontstaan dan het moment waarop we besloten dat mijn thesis over de Sortes Homericæ zou gaan. Ik zou u graag willen bedanken voor het zoeken naar dit onderwerp, het nalezen en corrigeren van mijn thesis op momenten van de dag waarop ik helemaal niet verwachtte (volgens mij houdt u er een heel eigen hemerologie op na, en bent u veel vaker te raadplegen dan de Sortes Homericæ) en het verwonderde enthousiasme waarmee u aan het einde van elk van onze gesprekken concludeerde hoe interessant dit onderwerp wel was, en dat er zoveel meer mee te doen viel dan in eerste instantie te verwachten viel.

Daarnaast wil ik graag mijn mama bedanken, die misschien nog wel meer dan ik interesse en enthousiasme toonde voor de bibliomantie – ik meen me toch te herinneren dat zij degene is die enkele jaren geleden het *Boek met alle antwoorden* onder de kerstboom legde, en daarmee misschien wel het eerste zaadje geplant heeft voor wat nu mijn thesis over de Sortes Homericæ is geworden. Mama, bedankt om altijd met evenveel interesse te luisteren als ik weer eens doorbleef ratelen over iets nieuws wat ik gevonden had, bedankt om de hele 105 bladzijden met me mee te lezen op zoek naar tyfefouten, bedankt voor de vragen die je bleef stellen – ook al vraag je wel eens voor de derde keer hetzelfde. Ik zal de Sortes Homericæ ook eens vragen wat voor weer ze volgende maand op onze citytrip in Athene voorspellen.

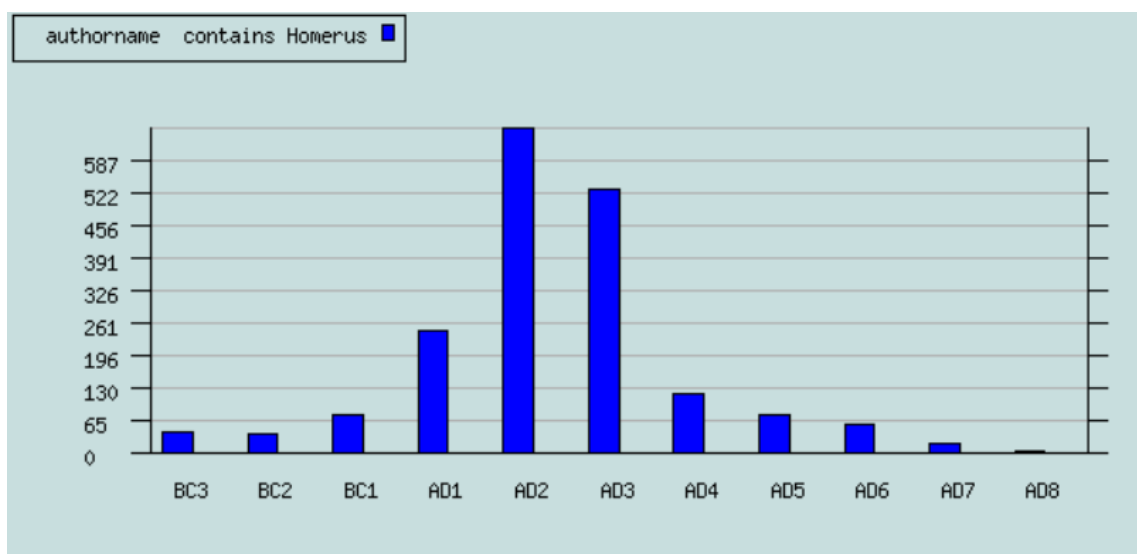
En tot slot, bedankt aan alle mensen op wie ik de Sortes Homericæ het afgelopen jaar heb mogen uitproberen. Ik heb een halfjaar lang met een doosje dobbelstenen in mijn zak rondgelopen, voor het geval mensen me zouden vragen waarover ik mijn thesis schreef, en de pogingen tot raadplegen en interpreteren leverden vaak zeer accurate – en daarom des te meer hilarische – antwoorden op. Tot sommigen van jullie zou ik daarom nog vers $\zeta\beta\delta$ willen richten – ‘vort met die boog!’ – en dan drinken we hopelijk binnenkort een lekkere thee op de goede afloop van mijn thesis. De Sortes Homericæ voorspelden me alvast mooie vooruitzichten...

1. Inleiding

Dat Homerus als vader van de Griekse literatuur beschouwd wordt en werd, behoeft geen verdere uitleg. De vermoedelijke auteur van de *Ilias* en de *Odyssee* – het heeft weinig zin om hier de volledige homerische kwestie te gaan oprakelen – stond niet alleen aan de wieg van het Griekse epos, maar gaf hiermee ook de aanzet tot vele andere literaire genres als lyriek of retoriek.

Hoewel er naar de meeste werken die toegeschreven werden aan of verband hielden met Homerus al onderzoek is gedaan, was er nog maar weinig geschreven over de *Sortes Homericae*. Dit is opmerkelijk, aangezien het orakelboek ons bijna volledig is overgeleverd in drie papyrusbronnen uit Egypte: PGM VII 1-148, P. Oxy. LVI 3831 en Suppl. Mag. II, 77. De eerste twee hiervan bevatten het grootste deel van de *Sortes Homericae*, en doen bovendien vermoeden dat er van dit orakelboek meerdere versies hebben bestaan. Dankzij deze overlevering hebben we niet enkel informatie over de inhoud, maar ook over de praktijk van de *Sortes Homericae* verkregen. Waar ik deze masterthesis mee zal beginnen, is een korte uitleg over deze drie papyri, zodat we de *Sortes Homericae* en hun gebruik beter leren kennen. Over de eigenlijke inhoud van het orakelboek, en wat deze verzen mogelijk te zeggen hadden over de toekomst, zal ik het later nog hebben.

Rond de 2de eeuw na Christus, de periode waarin tempelorakels steeds vaker vervangen werden door waarzeggerij door middel van boeken, kon het gebruik van Homerus' werken niet achterblijven. Dit is ook het moment waarop Homerus in Egypte opnieuw een grote bekendheid kreeg: de Leuven Database of Ancient Books laat zien dat meer dan de helft van de ons overgeleverde Homeruspapyri uit de periode tussen de 2de en de 4de eeuw stammen. Vanaf de 1ste eeuw zien we al dat Homerus in Egypte meer populariteit vergaarde (13,3%), het absolute piekmoment van deze auteur lag in de 2de eeuw (35,4%), en ook in de 3de eeuw (28,8%) had hij nog heel wat bekendheid.



Het is dan ook niet verwonderlijk dat uit deze periode van de 2de tot de 4de eeuw,¹ de Sortes Homericæ aan ons zijn overgeleverd, een orakelboek dat vragen over de toekomst voorspelde aan de hand van homerische verzen. Een dergelijke voorspelling aan de hand van toonaangevende boeken, wordt ‘bibliomantie’ of ‘boekenwaarzeggerij’ genoemd, maar dit is niet de enige vorm van waarzeggerij waarmee de Sortes Homericæ in verband stonden. Om een passend antwoord te krijgen, moest de raadpleger namelijk eerst drie dobbelstenen werpen, en aan de hand van de gedubbelde combinatie het bijhorende vers opzoeken. Ook de zogenaamde ‘astragalomantie’ of ‘dobbelwaarzeggerij’ maakte dus deel uit van de Sortes Homericæ. Hoe moeilijk het is om de Sortes Homericæ – ook in vergelijking met twee gelijkaardige orakelboeken uit dezelfde periode, namelijk de Sortes Astrampsychi en de Sortes Vergilianæ – binnen een bepaalde vorm van waarzeggerij te klasseren, is een eerste punt van onderzoek in deze masterthesis. Ik zal dan ook de termen ‘bibliomantie’ en ‘astragalomantie’ eerst kort verduidelijken, alvorens de argumenten aan te halen waarom de Sortes Homericæ hier al dan niet een voorbeeld van kunnen zijn.

Vervolgens zal ik de concrete inhoud van de Sortes Homericæ onderzoeken: de verzen uit de *Ilias* en de *Odyssee* die voor dit orakelboek gebruikt zijn, en wat ze zouden kunnen betekenen. Hierbij zal ik extra aandacht hebben voor de oorspronkelijke context van de verzen, en hoe deze invloed zou kunnen hebben op de interpretatie door een tweede- tot vierde-eeuwse vraagsteller. Daarnaast zal ik onderverdelingen maken tussen de sprekers, waarbij het al snel duidelijk zal worden dat voornamelijk de stervelingen uit beide homerische epen aan het woord kwamen. Toch zijn het de goden waarop ik een belangrijke focus wil leggen: ik ben namelijk benieuwd of hun rol in de Sortes Homericæ overeen kwam met het karakter dat hen in Homerus’ werken – en bij uitbreiding in de hele Griekse mythologie – werd toegeschreven. Ook vraag ik me – naar analogie met de Sortes Astrampsychi, waarvan ieder antwoordenboek een beschermgod of -mythologische figuur had – af of dit voor de Sortes Homericæ ook het geval was. Het gebed aan het begin van dit orakelboek, mogelijk gericht tot Hermes of Apollo, en de belangrijke rol van Athena in een groot deel van de verzen, doet in ieder geval vermoeden van wel.

Naast de rol van bepaalde personages, zal ik ook proberen een zeker patroon te ontdekken in de verzen van de Sortes Homericæ. Er is geen duidelijke rode draad te trekken doorheen het volledige orakelboek, maar opvallend is wel dat bepaalde thema’s steeds terug lijken te keren in de verzen, zowel op het vlak van de oorspronkelijke context als op dat van de voorspelling. Zo zijn heel wat

¹ Over de datering van de Sortes Homericæ bestaat de nodige discussie onder de uitgevers: volgens Preisendanz dateert het orakelboek uit de 3de eeuw, Kenyon vermoedt 3de-4de eeuw en Maltomini plaatst het in de periode van de 4de-5de eeuw.

verzen terug te voeren op lotsvoorspellingen in het algemeen, en op hoe men deze niet zal kunnen ontlopen. Zelf heb ik, naast de mogelijke terugkerende thema's die door andere onderzoekers al werden aangehaald, ook nog iets ontdekt in de Sortes Homericæ: het lijkt er namelijk op dat de beperktheid van de antwoorden – slechts één vers – ertoe leidde dat men meerdere malen moest dobbelen om een volledig antwoord te krijgen. Hier ga ik aan het einde van hoofdstuk 6c nog verder op in.

Ten slotte wil ik ook nog een blik werpen op het verleden en de toekomst van de bronnen die we over de Sortes Homericæ hebben. Zoals gezegd dateren de ons overgeleverde papyri uit de periode tussen de 2de en de 4de-5de eeuw, maar bronnen uit de klassieke oudheid vermelden het gebruik ervan al ten tijde van Socrates, met andere woorden zo'n zes eeuwen eerder. Het valt echter te betwijfelen of deze vermeldingen van een 'homerisch orakelboek' waarheidsgetrouw zijn of eerder toe te schrijven zijn aan de dichterlijke vrijheid van de auteur, zoals ik in hoofdstuk 7 zal uitleggen.

Wat de toekomst van de bibliomantie en de Sortes Homericæ betreft: waarzeggerij en toekomstvoorspellingen mogen dan vandaag de dag als ongeloofwaardig worden beschouwd, toch is bibliomantie iets wat nog steeds – zij het dan in een eerder luchtige context – gebruikt wordt. Hierbij denken we maar aan het *Boek met alle antwoorden* dat sinds 2001 in de winkels ligt. Met zijn simpele instructie 'stel een vraag en sla het boek op een willekeurige bladzijde open om een antwoord te vinden' is dit bibliomantie in de meest pure vorm. Het is trouwens niet uitgesloten dat ook de Sortes Homericæ eerder bij wijze van vermaak gebruikt werden dan om een geloofwaardige toekomst te voorspellen. In het laatste hoofdstuk van deze thesis zal ik op zoek gaan naar hoe de bibliomantie – en dan vooral orakelboeken van het type Sortes Homericæ – de tand des tijds doorstaan hebben, en of er van dit soort boekenwaarzeggerij vandaag nog gebruik wordt gemaakt.

Alvorens aan de thesis te beginnen, wil ik de belangrijkste bronnen aanhalen waarvan ik gebruik heb gemaakt bij mijn onderzoek. Over de bibliomantie in het algemeen is amper iets geschreven, wat het moeilijk maakte om van daaruit te vertrekken voor een onderzoek naar de Sortes Homericæ. Wat de astragalomantie betreft is het vooral het hoofdstuk 'Rolling the Dice for an Answer' van Fritz Graf in *Mantikê* (2005) dat een duidelijke uitleg geeft over de context en de praktijk van dobbelorakels in de oudheid. Daarnaast biedt ook het onderdeel 'Bikkelen om de toekomst' van mijn promotor Katelijn Vandorpe in haar boek *Grieken en Romeinen bewegen hemel en aarde* (1996) informatie die voor het begrijpen van dobbelorakels van belang is.

Zoals eerder vermeld, is er nog niet al teveel geschreven over de Sortes Homericæ, wat het lastig maakte om verder te bouwen op andere bronnen. Over Homerus en de magie werd door Gregg Schwendner in 'Under Homer's Spell' (2005) en Derek Collins in 'The Magic of Homeric Verses' (2008)

al geschreven, maar verder dan enkele korte vermeldingen van de Sortes Homericæ – of gelijkaardige orakels – gingen deze niet.

Een eerste werk waarin de Sortes Homericæ duidelijk vernoemd en besproken worden, is *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* (2010) van Franziska Naether. Dit boek bevat een korte maar duidelijke samenvatting van de overlevering en inhoud van de Sortes Homericæ, en het lijkt vanaf dit moment te zijn dat de academische wereld meer interesse kreeg in het homerische orakelboek. In 2011 verscheen in het boek *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion* het artikel ‘Homer the Prophet’ van Andromache Karanika, dat ingaat op de magische context waarin Homerus en zijn werken al in de oudheid gebruikt werden. Zij is degene die vraagtekens plaatst bij de Sortes Homericæ als voorbeeld van de bibliomantie, aangezien deze niet aan alle kenmerken van boekenwaarzeggerij voldeden. Ook stelt ze dat we de Sortes Homericæ zowel vanuit een perspectief van *performance*, als van *literacy* moeten lezen: ieder vers als een individuele regel op zich, en specifiek bewaard voor magische doeleinden. Van daaruit volgt een vergelijking met het Vroeg-Byzantijnse cento van Eudocia Augusta, een Bijbelverhaal opgesteld met een ‘lappendeken’ van homerische verzen (dat bovendien 39 verzen gemeenschappelijk heeft met de Sortes Homericæ). Een gelijkaardig artikel publiceerde in 2013 Raquel Martín-Hernández met ‘Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context’, waarin ze naast de magische context waarvoor Homerus’ werken gebruikt werden ook een meer uitgebreide omschrijving geeft van de drie papyri die ons zijn overgeleverd, en daarnaast ook al rode draden opmerkt in de personages van de Sortes Homericæ. Voor een eerder inhoudelijk onderzoek van het homerische orakelboek moet we ons dan weer wenden tot het Franse artikel ‘Un oracle homérique de l’Antiquité tardive’ dat in 2013 van de hand van Athanassia Zographou verscheen in het tijdschrift *Kernos*. Zij is degene die als eerste een poging doet om thema’s te ontdekken in de Sortes Homericæ, die ik later in deze thesis zelf verder zal uitwerken.

Een bijkomende moeilijkheid naast het feit dat er relatief weinig over de Sortes Homericæ is geschreven, is ook dat de vermeldingen of artikels die er wel over bestaan, niet altijd dezelfde editie van het homerische orakelboek volgen. In meerdere bronnen is namelijk te lezen dat de eerste 18 verzen van PGM VII 1-148 ontbreken, maar dat ze aangevuld kunnen worden met de verzen $\alpha\alpha\text{-}\alpha\gamma\zeta$ uit P. Oxy. LVI 3831. Wanneer we echter kijken naar de uitgave van de *Papyri Graecae Magicae* door Preisendanz (1931), zien we bij de nummers $\alpha\alpha\text{-}\alpha\gamma\zeta$ wel degelijk verzen staan die, hoewel in sommige gevallen fragmentarisch overgeleverd,² duidelijk niet dezelfde zijn als degene die in P. Oxy. te lezen zijn.

² De verzen $\alpha\alpha\delta$, $\alpha\alpha\zeta$, $\alpha\beta\gamma$, $\alpha\beta\delta$, $\alpha\beta\zeta$, $\alpha\gamma\alpha$, $\alpha\gamma\beta$ zijn hier niet of slechts fragmentarisch leesbaar.

In 1995 verscheen de meest recente editie van de *Sortes Homericæ*, van de hand van Franco Maltomini. Deze ziet er helemaal anders uit dan de eerdere uitgave van Preisendanz, al was het maar omdat Maltomini ervoor gekozen heeft om de hele *Sortes Homericæ* – compleet met gebed uit P. Oxy. – hier weer te geven. Daarnaast lezen we als verzen $\alpha\alpha\alpha\text{-}\alpha\gamma\zeta$ niet meer de eerste verzen volgens Preisendanz, maar wel degene waarmee P. Oxy. 3831 begint. Zelf gaf Maltomini in zijn editie van *Suppl. Mag. II*, 77 uit 1992 al aan dat een dergelijke reconstructie niet met zekerheid te bewijzen is.³ Voor de aanvullingen in zijn nieuwe editie heeft hij overigens niet enkel gebruik gemaakt van P. Oxy., maar ook van de verzen die we in *Suppl. Mag. II*, 77 vinden.⁴ Dit zorgt ervoor dat zowel de volgorde als de nummering van de verzen in sommige gevallen sterk veranderd is tegenover die van Preisendanz, wat voor problemen kan zorgen bij het onderzoeken van andere bronnen over de *Sortes*. Van de bronnen na 1995 die voor deze thesis het meest van belang zijn, baseren zowel Martín-Hernández als Zographou zich op de uitgave van Maltomini, Karanika daarentegen laat zich voor de nummering van de verzen leiden door Preisendanz terwijl ze ook Maltomini in het achterhoofd houdt.

Gezien het feit dat er in de meest recente editie toch een grote vooruitgang is geboekt tegenover Preisendanz, zal ook ik gebruik maken van Maltomini voor de nummering van mijn verzen uit de *Sortes Homericæ*. In de bijlagen van deze thesis zijn de edities van zowel Preisendanz als Maltomini toegevoegd. Voor het geval er toch verwarring zou zijn, en voor de enkele verzen in Preisendanz die niet door Maltomini zijn overgenomen, is ook een tabel opgenomen met daarin de vergelijking tussen beide edities. Ook van Parsons (1989) en Daniel en Maltomini (1992), de edities die in deze thesis gebruikt zijn van P. Oxy. LVI 3831 en *Suppl. Mag. II*, 77, zijn in bijlagen kopieën toegevoegd.

Na deze inleiding is het tijd om over te gaan tot de thesis zelf. Hieronder zal ik eerst kort bespreken welke rol Homerus en zijn werken speelden in de magie, gevolgd door de drie papyri waarop de *Sortes Homericæ* zijn overgeleverd. Vervolgens zal ik proberen de bibliomantie en de astragalomantie te definiëren en daarna ingaan op de inhoud van de *Sortes Homericæ*. Tot slot zal ik – bij wijze van conclusie – uitzoeken in welke vormen we vandaag de dag nog boeken- en dobbelwaarzeggerij terugvinden. Twee vragen zal ik bij deze thesis in het achterhoofd houden: ten eerste of de *Sortes Homericæ* terecht een voorbeeld van bibliomantie genoemd kunnen worden, ten tweede op basis waarvan uit de twee lijvige werken van Homerus precies de 216 verzen zijn uitgekozen die aan ons zijn overgeleverd.

³ Daniel, R.W.; Maltomini, F., *Supplementum Magicum II* (1992) 147-148.

⁴ Maltomini, 'P.Lond. 121 (= PGM VII), 1-221: Homeromanteion', *ZPE* 106 (1995) 107-108.

2. Homerus in de waarzeggerij

Het is niets nieuws dat Homerus al in de oudheid op meerdere literaire en wetenschappelijke vlakken als een autoriteit werd gezien, en al in de 5de eeuw voor Christus kwam hier nog een luik bij: men begon toen de homerische verzen te gebruiken in de waarzeggerskunst. Zowel Aristophanes als Plato gebruikten namelijk deze (of gelijksoortige) verzen in hun werken. In Aristophanes' komedie over de *Vrede* (1089-1094) werd met verzonnen homerische verzen – een mengeling van Aristophanes' eigen dialect met dat van Homerus – een toespeling gemaakt op orakelantwoorden. Dit bewijst dat het publiek van de 5de eeuw voor Christus vertrouwd was met dergelijke praktijken, anders hadden ze de humor hiervan niet kunnen inzien. Plato gebruikte dan weer een vers uit de *Ilias* (IX, 363) in zijn *Crito* (44b) om te verduidelijken hoe Socrates aan zijn einde was gekomen.⁵ Hierop zal ik in hoofdstuk 7a verder ingaan.

Dat Homerus en zijn verzen werden gebruikt voor de waarzeggerij, wordt nog het meest duidelijk gemaakt door Pseudo-Plutarchus' conclusie van zijn werk *Vita Homeri*, waarin hij beschreef waarvoor men de homerische verzen in zijn tijd nog gebruikte.⁶

πῶς δὲ οὐκ ἂν πᾶσαν ἀρετὴν ἀναθείημεν Ὅμηρῳ, ὅπου καὶ ὅσα αὐτὸς μὴ ἐπετήδευσε, ταῦτα οἱ ἐπιγενόμενοι ἐν τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ κατενόησαν; καὶ χρῶνται μὲν τινες πρὸς μαντείαν τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ, καθάπερ τοῖς χρησμοῖς τοῦ θεοῦ, ἄλλοι δὲ ἑτέρας ὑποθέσεις προθέμενοι ἀρμόζουσιν ἐπ' αὐτὰς τὰ ἔπη μετατιθέντες καὶ συνείροντες.⁷

Hoe zouden we toch niet iedere kwaliteit aan Homerus kunnen toeschrijven, wanneer degenen die na hem kwamen ook zoveel zaken die hij zelf niet beoogde in zijn poëzie hebben opgemerkt? Sommigen gebruiken zijn dichtkunst voor waarzeggerij, zoals orakels van een god, anderen voegden aan zijn woorden verschillende veronderstellingen toe, en plaatsen ze zo in nieuwe contexten tezamen.

Dat Homerus' verzen met magische doeleinden gebruikt werden, was niet ongewoon, aangezien volgens de Grieken poëzie iets bovenmenselijks was en dichters bijgevolg als goden beschouwd konden worden. Zelfs in schoolboeken werd Homerus al een god genoemd, zoals op een ostrakon uit Karanis (O. Mich. III. 1000, 10-11) al te lezen stond: θεός, οὐδ' ἄνθρωπος Ὅμηρος.⁸ Doordat hij zelf

⁵ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context', *CHS Research Bulletin* 2(1) (2013) 3-4.

⁶ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 4.

⁷ Keany; Lamberton, *Plutarch. Essay on the Life and Poetry of Homer* (1996) 310-311.

⁸ Schwendner, 'Under Homer's Spell' in L. Ciruolo; J. Seidel, *Magic and Divination in the Ancient World* (2002) 108.

in zijn werken al aangaf geïnspireerd te zijn door een Muze, geloofden zijn lezers dat deze inspiratie hem door de goden gegeven was.⁹

Homerus' verzen werden niet alleen in orakelboeken gebruikt, ook in plaatsorakels werden deze vaak als antwoord gegeven. Aangezien orakelspreuken vaak geïmproviseerd werden en makkelijk te onthouden moesten zijn, werd hiervoor dikwijls de hexameter gebruikt. Het epische dialect en dito woordenschat zorgden er bovendien ook voor dat deze orakelantwoorden wijd verspreid raakten. En omdat Homerus nu eenmaal de auteur bij uitstek was, werden zijn verzen vaak geciteerd als antwoord. Een tweede reden waarom de antwoorden vaak in hexameters gegeven werden, was dat deze makkelijker te verspreiden waren.¹⁰ De stap naar de bibliomantie was van op dit punt snel gezet: Plutarchus (*De Pythiae Oraculis* 25, 407c) vermeldde al dat men was opgehouden met orakelvoorspellingen in hexameters te geven, want dat hetzelfde gebruik al werd toegepast in orakelboeken waarin het antwoord door loting getrokken werd.¹¹

Verder werd in de 3de eeuw voor Christus door Ptolemaeus IV Philopator een tempel in Alexandrië aan Homerus gewijd, namelijk het Homereion.¹²

In de magie werden homerische verzen meestal gebruikt voor bescherming of genezing, maar men weet niet exact hoe of waarom dit gebruik ontstaan is. Volgens Iamblichus, die als eerste het gebruik van homerische verzen in de magie beschreef, waren Pythagoras en Empedocles de eersten die deze verzen gebruikten, niet enkel voor genezing maar ook in een muzikale context. Pythagoras zou namelijk gedacht hebben dat muziek voor genezing zorgde, en voor het verbeteren van de ziel gebruik hebben gemaakt van de lier en de verzen van Homerus en Hesiodus. Over Empedocles wordt dan weer verteld dat hij zijn gastheer, toen deze met een zwaard bedreigd werd, redde door met begeleiding van zijn lier een vers uit de *Odyssee* (Od. IV, 211)¹³ te reciteren¹⁴ – waarbij het homerische vers dus uit zijn context werd gehaald om toe te passen op een individuele situatie.

In PGM zijn enkele homerische verzen met magische doeleinden opgenomen, zoals hierboven reeds gezegd vaak bedoeld om lichamelijke ongemakken tegen te gaan. Zo werd P. Berol. 9873 teruggevonden, een collectie van homerische verzen tegen onder andere aambeien (Il. I, 75; I, 96), het voorkomen van een zwangerschap (Il. III, 40) of pijn aan de borsten en baarmoeder (Il. II, 548;

⁹ Van der Horst, *Sortes. Het gebruik van heilige boeken als lotsorakels in de oudheid* (1999) 25.

¹⁰ Parke, D.E.W.; Wormell, H.W., *The Delphic Oracle II: The Oracular Responses* (1956) xxix.

¹¹ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', *Kernos* 26 (2013) 177.

¹² Schwendner, 'Under Homer's Spell', 108.

¹³ βλήμενος ἦν, περὶ δ' αὐτὸν ἀγηγέραθ' ὅσσοι ἄριστοι, 'en zijn zonen zouden wijs zijn, en zeer bedreven met de speer'.

¹⁴ Collins, 'The Magic of Homeric Verses', *Classical Philology* 103(3) (2008) 212-214.

VIII, 486; Od. VII, 332).¹⁵ Hoewel geen van deze verzen voorkwam in de Sortes Homericæ – het dichtst in de buurt kwam PGM XXIIa 11-14, dat voorafging aan vers αδα bij Maltomini – menen sommige bronnen toch dat deze deel uitmaakten van het ‘Homeromanteion’.¹⁶ Ook hier werden de verzen al helemaal uit hun oorspronkelijke homerische context gehaald om een zeker magisch effect te creëren. Bij wijze van voorbeeld zal ik hier PGM XXIIa 11-14 aanhalen:

αἴθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμηναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι·

was jij maar nooit geboren, of omgekomen zonder geliefde (Il. III, 40)¹⁷

In de *Ilias* maakt dit vers deel uit van een ruzie tussen Paris en Hector, tijdens dewelke deze laatste zijn broer verwijt niet eens mee te strijden in een oorlog die hij zelf veroorzaakt heeft. Meer nog, hij zou willen dat Paris nooit geboren was, dan zouden de Trojanen nu deze ellende niet moeten meemaken. Hier zit de link met de magische context: dit was namelijk een spreuk om een zwangerschap te voorkomen. De vrouw in kwestie moest het vers luidop uitspreken of op een papyrus of magneet met zich meedragen. Typische betekenisveranderingen voor de magie zijn hier ook te vinden: ἄγονος betekende in dit geval niet ‘ongeboren’ maar ‘steriel’, terwijl ἄγαμος eerder ‘zonder seksuele omgang’ betekende dan ‘ongetrouwd’. Volgens Collins is dit het duidelijkste voorbeeld van hoe de context van een vers veranderd werd met magische doeleinden: de onvervulbare wens van de oorspronkelijke context is in dit geval namelijk het doel geworden.¹⁸

Ten tijde van Cassius Dio zou er in Apamea in Syrië een orakel voor Zeus Belus geweest zijn, waar volgens deze auteur de antwoorden gegeven werden in homerische verzen.¹⁹ In zijn *Historia Romana*²⁰ vertelt hij namelijk hoe keizer Septimius Severus het orakel om raad ging vragen, en hier de volgende verzen uit de *Ilias* als antwoord kreeg:

ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεραύνῳ,

Ἄρει δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι.

in oogopslag en gezicht gelijkend op Zeus, de speler met bliksems,

en op Ares in leest, in borstkas Poseidon. (Il. II, 478-479)

¹⁵ Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells* (1986) 260.

¹⁶ West, *Studies of the Text and Transmission of the Iliad* (2001) 136.

¹⁷ Voor alle vertalingen van de *Ilias* en de *Odyssee* in deze thesis heb ik gebruik gemaakt van Ben Bijnsdorp, ‘HOMEROS’ *Ilias*’ (https://benbijnsdorp.nl/homerus_iliad.html) en ‘HOMEROS’ *Odyssee*’ (<https://benbijnsdorp.nl/homerus/odyssee.html>).

¹⁸ Collins, ‘The Magic of Homeric Verses’, 216-217.

¹⁹ Van der Horst, *Sortes*, 28.

²⁰ *Hist. Rom.* LXXIX 8, 6 ; 40, 3.

Aangezien Septimius Severus in de periode dat hij deze orakelvoorspelling kreeg nog een gewoon burger was, kunnen we vermoeden dat Zeus Belus hier zijn keizerschap voorspelde. Dit orakel gaf overigens naast verzen van Homerus ook antwoorden uit het werk van Euripides.

Daarnaast lezen we bij Cassius Dio ook over keizer Macrinus (zie hoofdstuk 7c), die hetzelfde orakel kwam raadplegen. De man was recent keizer geworden en vroeg zich af hoe lang hij aan de macht zou blijven. Het orakel gaf hem een weinig voorspoedige toekomstvoorspelling met de volgende homerische verzen:

ὦ γέρον ἦ μάλα δὴ σε νέοι τείρουσι μαχηταί,
σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει

Grijsaard, werkelijk, de jonge strijders leggen je het vuur aan de schenen,
terwijl jouw afweerkracht op zijn retour is en de ouderdom jou teneerdrukt. (Il. VIII, 101-102)

Inderdaad zou Macrinus na een heerschappij van amper 14 maanden vermoord worden door aanhangers van Elegabalus, die hem hierna zou opvolgen.²¹ Opmerkelijk is dat bij Cassius Dio duidelijk vermeld wordt dat Macrinus dit antwoord kreeg bij het orakel van Zeus Belus, terwijl andere bronnen beweren dat de keizer hiervoor de Sortes Homericæ raadpleegde²² – waarin deze verzen overigens niet terug te vinden zijn.

Na deze korte inleiding op het gebruik van Homerus en zijn werken in de magie, is het nu tijd om over te gaan naar het orakelboek zelf. In het volgende hoofdstuk zal ik eerst een overzicht geven van de bronnen die we voorlopig hebben van de Sortes Homericæ, om vervolgens in te gaan op de goden en helden die hierin voorkomen, en die misschien wel meer duidelijkheid geven over de reden waarom precies deze verzen voor het orakelboek werden uitgekozen.

²¹ Wiśniewski, 'Pagans, Jews, Christians and a Type of Book Divination in Late Antiquity', *Journal of Early Christian Studies* 24/4 (2016) 558.

²² Smythe, *Descriptive Catalogue of a Cabinet of Roman Imperial Large-brass Medals* (1834) 203 ; Project Gutenberg, *Gargantua and Pantagruel*.

3. De Sortes Homericæ

De Sortes Homericæ (Grieks: Homeromanteion) zijn orakelboeken die uit de 2de-4de/5de eeuw na Christus dateren – dit is tenminste de periode waarin men de fragmenten dateert die ervan zijn teruggevonden, de praktijk is wellicht eeuwen ouder. Over het precieze gebruik van deze boeken bestaan veel onzekerheden, maar wellicht waren het een soort handboeken die voorspellingen deden of antwoorden gaven op alledaagse vragen van mensen. Het is ook niet uitgesloten dat de context waarin ze gebruikt werden, die van symposia was. De verzen van Homerus werden hiervoor uit hun oorspronkelijke context gehaald, en hergebruikt in een geheel nieuwe situatie die afhing van de vraag die gesteld werd. Zoals enkele eeuwen daarvoor ook al bij Plato en Aristophanes het geval was, hadden deze verzen weinig of niets meer te maken met de inhoud van de *Ilias* en de *Odyssee*. Karanika stelt dan ook dat we de Sortes Homericæ, waarin oud materiaal gebruikt werd voor een nieuw soort tekst met een compleet andere uitvoering, eerder moeten beschouwen als een volledige tekst op zich, los van Homerus' werken en eerder te vergelijken met de Vroeg-Byzantijnse cento's.²³ Zographou maakt een onderscheid tussen twee soorten 'magische' verzen in de Sortes Homericæ: enerzijds zijn er de verzen die in de oorspronkelijke, homerische context al een zekere profetische waarde hadden, anderzijds verzen met een gnomisch of spreekwoordelijk karakter.²⁴ Opmerkelijk is dat we van de Sortes Homericæ enkel antwoorden hebben, terwijl we nergens vragen hebben gevonden (zoals dit bij bijvoorbeeld de Sortes Astrampsychi wel het geval was, zie hoofdstuk 4b). Mogelijk waren deze vragen niet nodig aangezien Homerus' verzen buiten hun oorspronkelijke context zeer breed geïnterpreteerd konden worden, en functioneerde dit orakelboek dus eerder als een soort horoscoop.²⁵

De weinige orakelboeken die we kennen uit de oudheid, zijn praktisch volledig, maar slechts door zeer weinig bronnen overgeleverd, en de meeste hiervan stammen uit de middeleeuwen. Van het bekendste orakelboek, de Sortes Astrampsychi, zijn er in Egypte slechts 13 papyri teruggevonden, die te dateren zijn tussen de 2de en de 6de eeuw na Christus. Dit is opmerkelijk, zoals Naether vaststelt, aangezien een dergelijk boek – en dan vooral de vragenlijst – ons veel informatie kan verschaffen over waar de Grieken zich in de oudheid mee bezighielden of zich zorgen over maakten.²⁶

Met de Sortes Homericæ is het – mogelijk door afwezigheid van een dergelijke vragenlijst – nog erger gesteld: hiervan zijn slechts drie papyri teruggevonden. Deze bevatten elk een ander onderdeel

²³ Karanika, 'Homer the Prophet' in A. Lardinois; J. Blok; M. Van der Poel, *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion* (2011) 266.

²⁴ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 180.

²⁵ Karanika, 'Homer the Prophet', 255-256.

²⁶ Naether, *Die Sortes Astrampsychi* (2010) 76-78.

van het orakelboek, en verschaffen ons hierdoor in de mate van het mogelijke een duidelijker beeld van hoe dit Homerus-orakelboek er in de late oudheid uitzag. PGM VII 1-148 bevat het grootste deel van de Sortes-tekst, namelijk 148 antwoorden in homerische verzen. P. Oxy. LVI, 3831 vormt het begin van deze antwoorden (waarvan gezegd wordt dat ze in PGM VII ontbreken), en geeft bovendien ook een hemerologie en een gebruiksaanwijzing voor de Sortes Homericæ. Suppl. Mag. II, 77 ten slotte, bevat eveneens een deel van de antwoorden, maar in een andere volgorde dan in de twee eerder genoemde papyri.²⁷ De volgorde waarin ik deze papyri zal bespreken is gebaseerd op de hoeveelheid tekst waarvan deze ons voorzien, hoewel ze chronologisch gezien precies omgekeerd geplaatst moeten worden.²⁸

a) PGM VII, 1-148 (4de eeuw)²⁹

PGM VII, 1-148³⁰ is het enige fragment van de Sortes Homericæ dat op een papyrusrol geschreven is. Deze papyrus, die wellicht geschreven en gevonden werd in het Egyptische Thebe, is aan beide zijden beschreven en meet 2,33 meter. De cursief geschreven tekst – aan de hand waarvan deze papyrus rond de 4de eeuw gedateerd wordt – staat aan het begin van de rol, en bevat bijna de complete tekst van de Sortes Homericæ: enkel het eerste deel van de tekst is gedeeltelijk weggevallen, maar dit kan aangevuld worden met behulp van de twee overige papyrusfragmenten. De Sortes Homericæ worden gevolgd door Δημοκρίτου Παίγνια (*Democritus' Tafelspelletjes*), die niet van dezelfde hand zijn maar wellicht wel verwant waren met het orakelboek. PGM VII bevat het grootste deel van de antwoorden van de Sortes Homericæ. Aangezien dit wellicht het begin van de tekst was, is het twijfelachtig of er überhaupt een geschreven versie heeft bestaan van de vragen die aan het orakel gesteld werden.³¹

Het is in deze papyrus dat de naam 'Homeromanteion' voor het orakel werd gebruikt: onder de lijst met verzen staat, bij wijze van titel, de zin τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ ('einde van het Homeromanteion, veel geluk')³². Karanika merkt terecht op dat het document met deze titel – 'waarzeggerij van Homerus' – maar de helft geeft van wat het belooft: we verwachten, zoals meestal in de waarzeggerij, een dialoog met vragen en antwoorden, terwijl de Sortes Homericæ

²⁷ Naether, F., *Die Sortes Astrampsychi*, 330-331.

²⁸ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 5.

²⁹ Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* (1931) 1-7; Maltomini, F., 'P. Lond. 121 (= PGM VII) 1-221: Homeromanteion', *ZPE* 106 (1995) 107-122.

³⁰ TM 60204; LDAB 1321; P. Lond. I, 121.

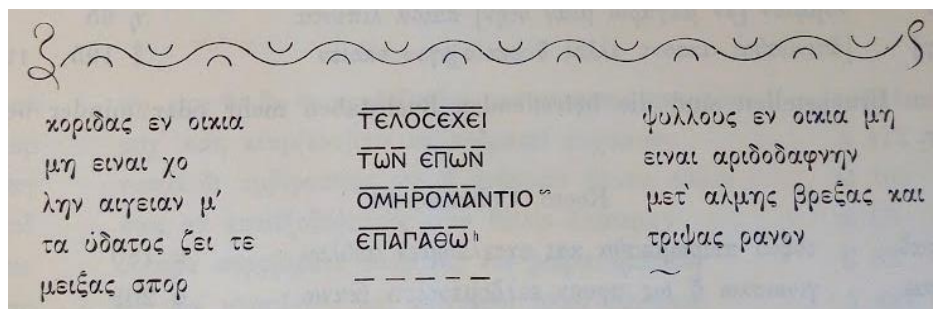
³¹ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 6.

³² Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 6.

slechts een reeks op oneindig veel wijzen te interpreteren antwoorden geven op een oneindig aantal niet neergeschreven vragen.³³

De antwoorden van de Sortes Homericæ die PGM VII bevat, staan in vier kolommen en per zes gegroepeerd. Iedere kolom bevatte zes maal zes verzen, dus 36, en de gehele tekst van de Sortes Homericæ bestond uit zes maal zesendertig, 216 verzen dus. 216 is ook het drievoud van het magische getal 72, het is dus wellicht geen toeval dat een magische tekst dit aantal verzen telt.³⁴

Na het abrupte einde van de homerische verzen volgt de al eerder vernoemde titel ΟΜΗΡΟΜΑΝΤΕΙΟΝ, in hoofdletters geschreven. De woorden ΕΠΑΓΑΘΩ worden gevolgd door een versiering. Aan weerskanten van deze titel staan in kleinere letters twee voorschriften voor eerder alledaagse problemen.³⁵



Aan de linkerkant staat wat men moet doen opdat er geen ongedierte in je huis zou zitten, namelijk je huis besprenkelen met een mengsel van geitengal en water. Het middel tegen vlooien staat dan weer rechts: hiervoor moet men oleander en zout water mengen, en hiermee het huis besprenkelen en insmeren.³⁶ Deze voorschriften hebben uiteraard niets meer met Homerus of zijn werken te maken, maar tonen wel aan hoe dun de grens was tussen orakels en bezweringen.

Na de homerische verzen volgen nog een aantal voorschriften voor alledaagse problemen, die niet meteen een magische betekenis lijken te hebben. Vervolgens opnieuw magische bezweringen tegen alledaagse kwaaltjes als hoofdpijn of een verkoudheid, gevolgd door een hemerologie: een opsomming van de dagen (en meer specifiek: de momenten van de dag) waarop men het orakel mag raadplegen.³⁷

³³ Karanika, 'Homer the Prophet', 258.

³⁴ Preisendanz, K., 'Die Homeromantie Pap. Lond. CXXI', *Philologus* 72 (1913) 552.

³⁵ Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri* (1893) 24-25.

³⁶ Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 6.

³⁷ Kenyon, F.G., *Greek Papyri in the British Museum I* (1973) 83-84.

1: 's ochtends	11: 's avonds	21: 's avonds
2: 's middags	12: de hele dag	22: 's avonds
3: niet gebruiken	13: de hele dag	23: 's ochtends
4: 's ochtends	14: 's ochtends	24: 's ochtends
5: 's ochtends	15: de hele dag	25: niet gebruiken
6: niet gebruiken	16: niet gebruiken	26: 's avonds
7: 's middags	17: niet gebruiken	27: de hele dag
8: de hele dag	18: 's ochtends en ['s avonds]	28: de hele dag
9: niet gebruiken	19: 's ochtends	29: de hele dag
10: de hele dag	20: 's ochtends	30: 's avonds ³⁸

Ongewoon is hierbij dat de dag in drie delen werd opgesplitst, terwijl dit er meestal maar twee waren: de opdeling in drie was een typisch Egyptisch gebruik.³⁹

Van de 216 verzen in PGM VII zijn er 191 volledig aan ons overgeleverd. Hierin is de *Ilias* duidelijk oververtegenwoordigd met 126 verzen tegenover de 82 uit de *Odyssee*. De twee boeken hebben ook 8 verzen gemeenschappelijk,⁴⁰ en soms gebeurt het ook dat hetzelfde vers in meerdere boeken van de *Ilias* of de *Odyssee* voorkwam (we spreken dan van een ‘formulair vers’).⁴¹ Ook komen sommige verzen op meerdere plaatsen in het orakelboek voor.⁴² Af en toe worden nog pogingen gedaan om de verzen die ons niet duidelijk zijn overgeleverd nog te herkennen, zoals Martín-Hernández drie jaar geleden nog een toevoeging van de verzen βαε en βββ opperde.⁴³

Ondanks het grote overwicht van de *Ilias* is het meest geciteerde boek in de Sortes Homericæ toch boek XXI van de *Odyssee*, hieruit worden maar liefst 21 verzen als antwoord gegeven. Boeken XXII, IV en IX van de *Ilias* volgen op verdere afstand met respectievelijk 12, 11 en 11 verzen. Uit bijna alle boeken zijn verzen overgenomen in de Sortes Homericæ, enkel *Ilias* XIII en XXIII en *Odyssee* IX ontbreken.

De tekst die volgt op PGM VII, en die aan de versieringen te zien hiermee verwant is, zou ons iets kunnen leren over het gebruik van de Sortes Homericæ. Het gaat namelijk om Δημοκρίτου Παίγνια (*Democritus’ Tafelspelletjes*), grapjes die tijdens symposia gemaakt werden en die vaak een magische

³⁸ Kenyon, F. G., *Greek Papyri in the British Museum* I, 89.

³⁹ Schwendner, ‘Under Homer’s Spell’, 109.

⁴⁰ αγδ (*Il.* III, 41; *Od.* XI, 358); εγβ (*Il.* IX, 133; *Od.* XIX, 176); ββα (*Il.* IX, 482; *Od.* XVI, 19); εββ (*Il.* XXIV, 369; *Od.* XVI, 72).

⁴¹ Karanika, ‘Homer the Prophet’, 272.

⁴² *Il.* IV, 264 (εεγ); *Il.* V, 218 (εβε; εεδ); *Il.* VII, 360 (αββ; ζδα); *Il.* IX, 120, (αβα; ζγα); *Il.* XII, 234 (αββ; ζδα); *Il.* XVIII, 328 (γγδ); *Il.* XIX, 138 (αβα; ζγα); *Od.* XXI, 180 (γαβ; ζαδ).

⁴³ Martín-Hernández, ‘Two More Verses for the Homeromanteion (PGM VII)’ *ZPE* 190 (2014), 97.

insteek hadden. Ze bevatten antwoorden op vragen als ‘Wat moet je doen om een ei op een appel te doen lijken?’ (het ei koken in daarna insmeren met een mengsel van eigeel en wijn) of ‘Hoe kan men veel drinken zonder dronken te worden?’ (een gebakken varkenslong eten).⁴⁴ Uit de gelijkaardige layout van beide teksten kunnen we vermoeden dat ze uit hetzelfde boek werden gekopieerd naar deze papyrusrol. Misschien was dit boek wel een codex, zoals P. Oxy LVI 3831, iets wat makkelijk te gebruiken was op symposia. In dit geval waren de Sortes Homericæ wellicht als het ernstigere deel van de avond bedoeld, en kon het selecte publiek van geleerden zelf als interpretators van de homerische verzen optreden. Na het raadplegen van het orakelboek werd er dan later op de avond overgeschakeld op de luchtigere tafelgrapjes van Democritus.⁴⁵

b) P. Oxy. LVI, 3831 (3de-4de eeuw)⁴⁶

P. Oxy. LVI 3831⁴⁷ is zeer waardevol voor de interpretatie van PGM VII, omdat deze papyrus de tekst bevat die eraan voorafgaat (en bovendien duidelijk aantoont dat bij dit orakel geen vragenlijst hoorde, aangezien het fragment begint met paginanummer α). Het is slechts één papyrusvel, afkomstig uit een kleine codex op zakformaat en aan beide zijden beschreven, waarvan men eerst de versozijde diende te lezen. Het cursiefschrift waarin de tekst geschreven staat, was typisch voor de 3de-4de eeuw waarin deze papyrus gedateerd wordt.⁴⁸ P. Oxy. LVI 3831 werd niet alleen gevonden, maar ook geschreven in Oxyrhynchus.

Het fragment is moeilijk te lezen door het haastige handschrift en de vele afkortingen,⁴⁹ dit zou erop kunnen wijzen dat de meeste Grieken in die tijd op de hoogte waren van het gebruik van de Sortes Homericæ. De tekst houdt abrupt op na 25 verzen, het is onduidelijk of dit het gevolg is van de fragmentarische toestand van de papyrus of de auteur gewoon opgehouden is met schrijven.⁵⁰

Dankzij P. Oxy. LVI 3831 leren we meer over hoe men de Sortes Homericæ moest gebruiken: naast de hemerologie bevatte deze papyrus ook een korte handleiding. Daarin stond het gebed dat men moest opzeggen alvorens het orakel te raadplegen, alsook de manier waarop deze raadpleging moest gebeuren: door het werpen van drie dobbelstenen, waarbij men een combinatie van cijfers kreeg die naar het juiste vers leidden.

⁴⁴ Preisendanz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 119-120.

⁴⁵ Martín-Hernández, ‘Using Homer for Divination’, 10-11.

⁴⁶ Parsons, P., ‘3831. Homer Oracle’, *The Oxyrhynchus Papyri* 56 (1989) 44-48

⁴⁷ TM 61274; LDAB 2416.

⁴⁸ Parsons, P., ‘3831. Homer Oracle’, 44.

⁴⁹ Martín-Hernández, ‘Using Homer for Divination’, 5.

⁵⁰ Parsons, ‘3831. Homer Oracle’, 48.

Wie de Sortes Homericæ wou raadplegen, moest dus – zoals ook al in PGM VII stond – eerst de hemerologie bekijken om te weten of het orakelboek überhaupt gebruikt mocht worden. De momenten waarop de Sortes Homericæ – althans volgens P. Oxy. – al dan niet geraadpleegd mochten worden, waren de volgende:

1: de hele dag	11: 's ochtends	22: hetzelfde (als dag 21, dus 's middags?)
2: 's middags	12: 's ochtends	23: 's ochtends
3: niet gebruiken	13: de hele dag	24: bij dageraad
4: bij dageraad	14: de hele dag	25: niet gebruiken
5: niet gebruiken	15: 's ochtends	26: de hele dag
6: de hele dag	16: 's ochtends en 's avonds	27: 's middags
7: 's ochtends en 's avonds	17: bij dageraad	28: 's ochtends en 's avonds
8: 's middags	18: niet gebruiken	29: niet gebruiken
9: niet gebruiken	19: bij dageraad	30: bij dageraad ⁵²
10: niet gebruiken	20: 's ochtends en (21:) 's middags ⁵¹	

Opmerkelijk is dat deze momenten niet overeenkomen met de reeds eerder opgesomde hemerologie in PGM VII.⁵³ Wel zijn de dagen, volgens typisch Egyptisch gebruik, ook hier weer in drie opgedeeld.

Wanneer het geoorloofd was de Sortes Homericæ te raadplegen, moest de vraagsteller eerst het volgende gebed richten tot de godheid (van wie de meeste bronnen zeggen dat het Apollo was, hoewel anderen het als een gebed tot Hermes⁵⁴ beschouwen), bestaande uit vijf homerische verzen, waarbij hij de vraag die hij het orakel wou stellen in gedachten hield:

‘κλυῖθι ἄναξ ὅς που Λυκίης ἐν πίοιι δῆμῳ
εἷς ἢ ἐνὶ Τροίῃ: δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ’ ἀκούειν
ἀνέρι κηδομένῳ, ὡς νῦν ἐμὲ κῆδος ἰκάνει.
καί μοι τοῦτ’ ἀγόρευσον ἐτήτυμον, ὄφρ’ ἐὺ εἰδῶ,
ὅττι μάλιστ’ ἐθέλω καί τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ.

'Verhoor mij, heer, of je nu in het welvarende Lykië bent
of in Troje: overall kun je toch gehoor geven aan iemand
die in nood is, zoals die nood mij nu bereikt.

⁵¹ Parsons, '3831. Homer Oracle', 46.

⁵² Parsons, '3831. Homer Oracle', 45-46.

⁵³ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 6.

⁵⁴ Naether, *Die Sortes Astrampsychi*, 330.

Zeg me ook dit naar waarheid, want dat wil ik weten,
wat je het liefste wilt en je het begeerlijkste voorkomt.
(Il. XVI, 514-516 ; Od. I, 174 ; Od. XVIII, 113)

Het werkwoord in het laatste vers was oorspronkelijk ἐθέλεις, maar voor de raadpleger van de Sortes Homericæ, die uiteraard maar alleen was, werd dit aangepast naar een eerste persoon enkelvoud.⁵⁵ Na dit gebed moest de vraagsteller drie dobbelstenen werpen, en de geworpen combinatie (van ααα tot ζζζ) opzoeken in de Sortes Homericæ. Het homerische vers dat daarbij te lezen stond, vormde het antwoord op de gestelde vraag.⁵⁶ Zoals Van der Horst terecht opmerkt, waren deze antwoorden niet altijd even duidelijk of makkelijk te interpreteren. Over hoe de interpretatie van de homerische orakelspreuken precies gebeurde, of hier speciaal mensen voor in dienst van het orakel stonden of de raadpleger zelf zijn interpretatie moest vormen, hebben we jammer genoeg geen informatie.⁵⁷ Over het algemeen wordt aangenomen dat er amper of geen plaats was weggelegd voor geleerden die de antwoorden interpreteerden (en de Sortes Homericæ dus, net als de Sortes Astrampsychi, als een soort doe-het-zelforakel fungeerden), maar Zographou vermeldt toch dat er mogelijk een χρησμολόγος werd aangesteld die – naargelang de kennis die hij had van Homerus' werk – de verzen die als antwoord werden gegeven, opnieuw in hun oorspronkelijke homerische context plaatste.⁵⁸

Behalve de eerder beschreven hemerologie en het gebed, bevatte de papyrus uit Oxyrhynchus ook de eerste 18 homerische verzen die als antwoord konden dienen. In deze verzen is – net als in de verzen van PGM VII – nog geen enkel patroon gevonden, maar opmerkelijk is wel dat de eerste vijf in een acrostichon de naam Ἀθήνα vormden (en als men verder wil lezen zelfs Ἀθήναειος, wat in een eerder onwaarschijnlijke theorie zou kunnen verwijzen naar de persoon die het homerische orakelboek heeft samengesteld)⁵⁹. In dat geval is het mogelijk dat ook deze godin naast Apollo een zekere controle had over de Sortes Homericæ.⁶⁰ Of nu Apollo dan wel Athena, of misschien zelfs nog een andere godheid de Sortes Homericæ beschermde, daar zal ik later nog op terugkomen (zie hoofdstuk 6b).

⁵⁵ Karanika, 'Homeric Verses and Divination in the *Homeromanteion*', 270.

⁵⁶ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 6.

⁵⁷ Van der Horst, *Sortes*, 29.

⁵⁸ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 175.

⁵⁹ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 8.

⁶⁰ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 183.

In P. Oxy. LVI 3831 werden de Sortes Homericæ naast de gebruikelijke naam ook ‘Scimitar’ genoemd.⁶¹ Een scimitar of ἀκινάκης – zoals in de Griekse tekst geschreven staat – is een kort, recht zwaard en de lezing lijkt dan ook een beetje vreemd te zijn. De term kan echter voor een bepaald soort bezwering staan (ook wel ξίφος, ‘zwaard’, genoemd), die ongekend is in haar kracht, zodat ze zich onmiddellijk vastzet op de ziel en bijgevolg dus ook meteen effect heeft. Wellicht wordt met dit woord in de Sortes Homericæ verwezen naar de liefdesbezwering in PGM IV, 1716-1870, die ook wel Δαρδάνου ξίφος (‘Zwaard van Dardanus’) wordt genoemd,⁶² een hymne aan Eros waarin gebruik wordt gemaakt van een speciale magnetische en gegraveerde steen.⁶³ Door deze benaming ook aan de Sortes Homericæ te geven, wilde de auteur van deze tekst wellicht aangeven dat het homerische orakel eenzelfde onweerstaanbare invloed zou hebben.

c) Suppl. Mag. II, 77 (2de-3de eeuw)⁶⁴

Supplementum Magicum II, 77⁶⁵ is een beschadigde papyruscodex.⁶⁶ De vindplaats van deze bron is onduidelijk; we weten enkel dat deze net als de andere twee in Egypte geschreven en gevonden is. De codex bevat zes vellen, waarvan de drie laatste moeilijker te lezen zijn omdat ze zo zwaar beschadigd zijn. De verzen van de Sortes Homericæ – een deel van de antwoorden – staan op het vijfde en zesde papyrusvel, en worden voorafgegaan door een gedicht in hexameters dat als *katabasis* (tocht naar de onderwereld) werd benoemd.⁶⁷ Hoewel er een zekere link gelegd kan worden met het elfde boek van de *Odyssee*, waarin ook Odysseus naar de onderwereld afdaalt, heeft deze *katabasis* met de Sortes Homericæ niets te maken, ook al omdat deze door een andere hand neergeschreven is.⁶⁸

Het deel van de Sortes Homericæ dat op deze papyrus bewaard is, bestaat uit drie kleine fragmentjes van respectievelijk 15, 9 en 10 verzen.⁶⁹ Op basis van PGM VII en P. Oxy. LVI 3831 heeft men deze fragmenten kunnen identificeren als onderdeel van de Sortes Homericæ, hoewel de volgorde niet helemaal overeenkomt met de inhoud van de eerder genoemde papyri. In de meest recente uitgave, namelijk die van Maltomini uit 1992, zijn de verzen ααα-αγγ van P. Oxy. 3831

⁶¹ Parsons, ‘3831. Homer Oracle’, 45-46.

⁶² Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 69.

⁶³ Brill’s New Pauly, *Dardanus [2] Founder of the Samothracian Mysteries*.

⁶⁴ Daniel, R.W.; Maltomini, F., *Supplementum Magicum II*, 147-150.

⁶⁵ TM 61273; LDAB 2415; P. Bon. 3.

⁶⁶ Martín-Hernández, ‘Using Homer for Divination’, 5.

⁶⁷ Turner, E.G., *The Typology of the Early Codex* (1977) 81.

⁶⁸ Maltomini, F., ‘P. Bon. 3+4. Una nota codicologica’, *ZPE* (1991) 240-242.

⁶⁹ Montevicchi, O., *Papyri Bononiensis I* (1953) 6-8.

toegevoegd, hoewel de uitgever zelf toegeeft dat deze reconstructie te betwisten valt. De verzen $\alpha\zeta\alpha$ - $\alpha\zeta\delta$ komen dan weer overeen met passages die in PGM VII te vinden zijn, maar dan wel bij de verzen $\alpha\delta\zeta$ - $\alpha\epsilon\gamma$. Ook vers $\alpha\epsilon\zeta$ staat in PGM VII, maar dan wel als $\beta\epsilon\zeta$. Tot slot zijn ook de verzen $\beta\gamma\gamma$ - $\beta\epsilon\alpha$ van Suppl. Mag. II dezelfde als $\beta\gamma\gamma$ - $\beta\epsilon\alpha$ in PGM VII; vanaf daar stopt de tekst in Suppl. Mag. en kunnen we verder lezen in PGM.⁷⁰

⁷⁰ Daniel; Maltomini, *Supplementum Magicum II*, 147-149.

4. Bibliomantie

a) Bibliomantie: een definitie

Nu de nodige introductie op de *Sortes Homericae* is gegeven, is het van belang dat we – alvorens op de inhoud van het orakelboek in te gaan – eerst even kijken naar wat het begrip ‘bibliomantie’ precies inhoudt. Het is een samenstelling van de twee Griekse woorden βιβλίον (boek) en μαντεία (waarzeggerij) en betekent dus zoveel als ‘waarzeggerij door middel van boeken’.

De Digitale Bibliotheek voor Nederlandse Letteren beschrijft het begrip ‘bibliomantie’ als volgt: *het voorspellen en waarzeggen waarbij de Bijbel, of afzonderlijke boeken daarvan, het medium waren*.⁷¹ Ook het Oxford English Dictionary spreekt over *divination by books, or by verses of the Bible*.⁷² De Bijbel blijkt dus het beginpunt van de waarzeggerij die bekend staat als ‘bibliomantie’ geweest te zijn, en hiermee hebben de *Confessiones* van Augustinus veel te maken. Deze vierde-eeuwse Kerkvader beschreef hoe hij in een neerslachtige bui de tuin in ging, waar hij een kinderstem de bevelen ‘Tolle, lege’ (‘Neem het op en lees’) hoorde roepen. In de mening dat dit een goddelijke boodschap was, nam hij het Evangelie van Paulus dat zijn vriend Alypius had meegebracht ter hand, en sloeg dit boek op een willekeurige bladzijde open. Daar las hij de volgende passage:

non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis niet in brasserijen en dronkenschappen, niet in slaapkamers en ontuchtigheden, niet in twist en nijdigheid; maar doet aan de Heer Jezus Christus en verzorgt het vlees niet tot begeerlijkheden⁷³

Dit was het vers dat bij hem voor gemoedsrust zorgde, waardoor zijn neerslachtige bui verdween.⁷⁴ Het raadplegen door Augustinus kan beschouwd worden als het begin van de bibliomantie – er wordt niet voor niets ook over de ‘Sortes Biblicae’ gesproken – wellicht niet toevallig in de periode dat versierde codices hun intrede deden bij de christenen. Het was dus niet de volledige Bijbel die de Kerkvader bij zich had, maar een handig zakformaat van Paulus’ Evangelie, wat het raadplegen vergemakkelijkte. Deze bevatte echter niet minder geloofwaardigheid dan wanneer hij een volledige Bijbel bij de hand zou hebben gehad: we zien in de 4de eeuw dat niet meer de heilige teksten zelf,

⁷¹ Algemeen Letterkundig Lexicon, ‘Bibliomantie’

⁷² Oxford English Dictionary, ‘Bibliomancy’.

⁷³ Sizoo, *Augustinus’ Belijdenissen* (2011) 116.

⁷⁴ Ziolkowski, ‘Tolle, lege: Epiphanies of the Book’, *The Modern Language Review*, 109/1 (2014) 6.

maar codexversies hiervan gebruikt werden voor bijvoorbeeld geneeskundige doeleinden. Hiermee hing wellicht ook het gebruik van de Bijbel als orakelboek samen.

De praktijk van de bibliomantie in het algemeen hield in dat men een vraag formuleerde – al dan niet in gedachten – en een boek waarvan men meende dat het een grote waarheid bevatte op een willekeurige bladzijde opensloeg. De eerste zin op deze pagina zou dan het antwoord moeten bevatten, maar vaak sloot de oorspronkelijke context van deze zin niet aan bij de gestelde vraag. Dergelijke vage antwoorden deden denken aan de dubbelzinnige uitspraken die orakels vaak deden, vandaar dat er makkelijk over ‘orakelboeken’ gesproken werd.⁷⁵ Doordat de verzen op een willekeurige manier geloot werden, kunnen we de bibliomantie beschouwen als een vorm van wat ‘cleromantie’ genoemd wordt: waarzeggerij door middel van loting.

Gebruikers van orakelboeken wisten wellicht ook wel dat het antwoord dat ze van een boek zouden krijgen, niet zou aansluiten bij hun eigen problematische situatie. Mensen die Bijbelcodices gebruikten om een antwoord of toekomstvoorspelling te krijgen, zo schrijft Robert Wiśniewski, waren zich er heel goed van bewust dat het antwoord dat ze hier vonden in de oorspronkelijke context niet van toepassing zou zijn op hun vraag. Ze gingen er gewoon van uit dat een goddelijke kracht in het door hen gekozen boek hen de waarheid zou vertellen en een oplossing voor hun probleem zou aanreiken.⁷⁶ Of zoals David Frankfurter het uitlegt: waarzeggerij brengt altijd een creatief omspringen met de traditie met zich mee. Er is een zekere autoriteit, een zekere herkenbaarheid die gebaseerd kan worden op de situatie van dat moment.⁷⁷

Beide hierboven vermelde woordenboeken verwijzen ook naar werken van ‘wereldse’ auteurs die als orakelboek gebruikt konden worden. De selectie van deze auteurs bleef echter beperkt tot Homerus en Vergilius (en in een nog beperktere mate Euripides), van wie de werken als *sortes* of lotorakels werden gebruikt. Volgens Wiśniewski is dit trouwens ook één van de redenen waarom christenen de Bijbel gingen raadplegen om hun toekomst te voorspellen: ze kenden dit gebruik namelijk al van pagane volkeren, en de 4de eeuw was nu eenmaal een periode waarin men meerdere zaken uit de oudheid ging overnemen.⁷⁸ Dit is waar de *Sortes Homericae* en de *Sortes Vergilianae* in beeld komen. Beide zijn werken van zeer vooraanstaande klassieke auteurs die bijna de status van een god verworven hebben⁷⁹ – wellicht ook daarom dat de vergelijking van de *Ilias*, de *Odysee* en de *Aeneis* met de Bijbel makkelijk te maken is.

⁷⁵ Algemeen Letterkundig Lexicon, ‘Bibliomantie’.

⁷⁶ Wiśniewski, ‘Pagans, Jews, Christians’, 565-566.

⁷⁷ Frankfurter, D., ‘Voices, Books and Dreams: the Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt’ in S.I. Johnston; P. Struck, *Mantike: Studies in Ancient Divination* (2005), 236.

⁷⁸ Wiśniewski, ‘Pagans, Jews, Christians’, 566.

⁷⁹ Van der Horst, P., ‘Sortes: Sacred Books as Instant Oracles’ in L.V. Rutgers; P.W. Van der Horst ; H.W. Havelaar; L. Teugels, *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (1998) 168.

Een orakelboek dat vandaag de dag nog steeds bestaat en gebruikt wordt, maar waarop ik niet te veel zal ingaan aangezien het zich in een heel andere cultuur bevindt, is de *I Ching* of *Boek der veranderingen*. Het boek zou al dateren uit de 12de eeuw voor Christus en wordt toegeschreven aan een mythische keizer, maar de indeling die ook nu nog gebruikt wordt, is wellicht opgesteld door Wen-Wang, de stichter van de Zhou-dynastie. In de periode van de 5de-3de eeuw voor Christus werd hieraan een lijst met commentaren toegevoegd. Voor het raadplegen van de I Ching gebruikte men 50 stengels van het duizendblad, waarvan aan het begin van de raadpleging één terzijde werd gelegd. Met de overige 49 werden via ingewikkelde rekensommen de getallen uitgeloot die de vraagsteller in de richting van het antwoord leidden. Vandaag gebeurt de loting van de antwoorden door het werpen van muntjes. De antwoorden bestaan dan weer uit 64 hexagrammen, die symbool staan voor evenveel verschillende situaties. De variaties in de hexagrammen bestaan uit de volgorde van hele (die het nummer 9 hebben en staan voor het mannelijke kosmische principe) en onderbroken lijnen (nummer 6, het vrouwelijke kosmische principe). Elk van deze lijnen wordt eerst individueel uitgelegd, waarna een verklaring van het volledige hexagram volgt. Zoals gebruikelijk bij orakeluitspraken, is deze uitleg vaak zeer vaag en cryptisch, wat hem polyinterpretabel maakt.⁸⁰ In tegenstelling tot onze Westerse cultuur, waarin vandaag de dag alles wat met waarzeggerij te maken heeft nog slechts de interesse van een select publiek oproept maar voor het overige als 'zweverig' beschouwd wordt, is de I Ching in China nog steeds een geloofwaardig middel om de toekomst te voorspellen, en om raad te geven bij alledaagse situaties.

b) Bibliomantie in Egypte

Bibliomantie kwam op in Egypte tijdens de 2de eeuw, nadat Quintus Aemilius Saturninus, de prefect van Egypte, in 199 een einde maakte aan tempelorakels na slechte ervaringen van Septimius Severus. Dit was sowieso al de periode waarin tempelorakels minder vaak bezocht werden, zoals getuigenissen van Plutarchus en Clemens van Alexandrië duidelijk maken. Mogelijke redenen waarom tempels steeds meer op de achtergrond traden, waren dat priesters steeds minder vrijgesteld werden van het gedwongen werken aan de dijken en kanalen in de Fajoem, en dat Septimius Severus de tempeladministratie in handen van de boulè in de metropoleis gaf in plaats van aan de priesters.⁸¹

Maar het was niet omdat de tempels in onbruik raakten, dat er geen orakels meer geraadpleegd werden. Geleidelijk aan werden de 'plaats'orakels namelijk steeds vaker vervangen door

⁸⁰ Encyclopaedia Britannica, 'Yijing'.

⁸¹ Schwendner, 'Under Homer's Spell', 111-112.

orakelboeken, die makkelijker te raadplegen waren: een boek kon namelijk door een individu geraadpleegd worden, dus priesters of andere geleerden die de antwoorden interpreteerden, speelden in deze situaties nog amper een rol.⁸² De Sortes Homericæ vormden – samen met nog enkele gelijkaardige orakelboeken die ik hieronder zal bespreken – een uitzondering op het aanpassen van bestaande orakels voor individueel gebruik: de basis voor dit boek was namelijk geen eerder bestaand orakel, maar de werken van een zeer bekend en geliefd auteur.⁸³

De bekendste voorbeelden van orakelboeken naast de Sortes Homericæ, zijn de Sortes Astrampsychi en de Sortes Vergilianæ, die ik nu beide kort zal bespreken.

i. Sortes Astrampsychi

De Sortes Astrampsychi is het meest volledige orakelboek dat we hebben, en waarnaar ook dikwijls kan worden teruggegrepen om onduidelijkheden of verwarringen in andere orakelboeken (zoals bijvoorbeeld de Sortes Homericæ) uit te klaren. Ze worden gedateerd rond de 2de-3de eeuw, en bestaan uit drie onderdelen: een lijst van 91 (volgens andere bronnen 92)⁸⁴ vragen die van 12 tot 102 genummerd zijn, een concordantietabel en een lijst van 1000 (of 1030)⁸⁵ antwoorden. De figuur 'Astrampsychus', naar wie het orakel genoemd is, heeft wellicht nooit bestaan. Het zou namelijk iets te toevallig zijn dat zijn naam 'Sterren in de ziel' betekent.

Het gebruik van de Sortes Astrampsychi – dat overigens in de papyrus zelf zeer duidelijk werd uitgelegd – ging als volgt: om te beginnen zocht de vraagsteller in de lijst de vraag die hij wou stellen, of in ieder geval degene die daar het beste bij aansloot. Door loting koos hij dan een getal tussen 1 en 10, wat hij optelde bij het nummer van de vraag die hij gesteld had. Dit was waar de concordantietabel erbij genomen werd: het bekomen getal werd opgezocht in de linkerkolom, het equivalent met het bijhorende boek (wat de naam van een godheid of kracht had) stond rechts geschreven. Het antwoord op zijn vraag stond dus in het boek van die bepaalde godheid, met het cijfer uit de rechterkolom, en het juiste vers droeg het cijfer dat hij eerder al geloofd had. De ingewikkelde weg naar dit antwoord was uiteraard bedoeld opdat de vraagsteller niet zomaar de hele lijst met antwoorden zou gaan doorzoeken tot hij bij een regel kwam die hem de voorspelling gaf die hij wilde horen.⁸⁶

Opmerkelijk aan deze Sortes Astrampsychi is dat er meerdere versies van zijn overgeleverd: naast de Grieks-Egyptische tekst, kennen we ook middeleeuwse manuscripten waarin de concordantielijst in

⁸² Karanika, 'Homer the Prophet', 265.

⁸³ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 175.

⁸⁴ Van der Horst, *Sortes*, 30.

⁸⁵ Van der Horst, *Sortes*, 30.

⁸⁶ Clarysse, W., 'Doe-het-zelforakels. Van Astrampsychus tot Napoleon' in K. Vandorpe; H. Verreth, *Grieken en Romeinen bewegen hemel en aarde* (1996) 65-67.

plaats van pagane goden de namen van Bijbelse figuren bevat. De vragen bleven ook voor de christenen min of meer dezelfde.⁸⁷

Anders dan bij de Sortes Astrampsychi het geval was, is er van de Sortes Homericæ nooit een lijst met vragen teruggevonden. Wellicht heeft deze ook nooit bestaan, aangezien de paginanummering in P.Oxy. LVI 3831 aangeeft dat de eerste antwoorden op pagina α staan.⁸⁸ Ook in het gebruik waren er verschillen tussen de orakelboeken van Astrampsychus en Homerus: zo was er in de Sortes Homericæ van een concordantietabel geen sprake meer, maar moest men om een antwoord te bekomen de combinatie opzoeken van de drie dobbelstenen die men had geworpen. De Sortes Homericæ waren dan ook veel eenvoudiger in gebruik, maar daardoor des te lastiger om te interpreteren: waren de Sortes Astrampsychi zo opgesteld dat het verkregen antwoord inderdaad paste bij de eerder gestelde vraag, dan was dit bij het raadplegen van de Sortes Homericæ veel minder het geval, ook al doordat deze laatste geen duidelijke lijst met vragen hadden.

Bij de Sortes Astrampsychi ontbreekt een belangrijk kenmerk om tot de bibliomantie gerekend te kunnen worden: ze zijn namelijk niet, zoals wel het geval was bij de Bijbel en de Sortes Homericæ en Vergilianæ, gebaseerd op werken van een invloedrijk auteur. Omdat ze echter wel op andere vlakken overeenkomsten vertonen met de Sortes Homericæ, zal in deze thesis meermaals naar de Sortes Astrampsychi verwezen worden.

ii. Sortes Vergilianæ

Vergilius was voor de Romeinen wat Homerus voor de Grieken betekende, het is dus geen verrassing dat van de Sortes Homericæ ook een Vergiliaanse versie heeft bestaan. Zoals Homerus voor de Grieken een soort god was, zo werd ook Vergilius door de Romeinen als een θεός ἄνθρωπος beschouwd, en stond zijn *Aeneis* gelijk aan de Bijbel.⁸⁹

De belangrijkste informatie over de Sortes Vergilianæ hebben we verkregen uit de *Historia Augusta*. De eerste verwijzing naar de Sortes werd gemaakt door Aelius Spartianus, die vertelt dat Hadrianus van dit orakelboek gebruik maakte om te weten te komen wat de toenmalige keizer Trajanus over hem dacht. Na een door hem positief geïnterpreteerd antwoord over koning Numa Pompilius (Aen. VI 808-812)⁹⁰, besloot Hadrianus te huwen met de dochter van Trajanus' zus, en na de dood van de

⁸⁷ Van der Horst, *Sortes*, 31.

⁸⁸ Parsons, P., 3831. *Homer Oracle*, 44.

⁸⁹ Van der Horst, P., 'Sortes: Sacred Books as Instant Oracles', 168.

⁹⁰ Quis procul ille autem ramis insignis olivæ
sacra ferens? Nosco crines incanaque menta
regis Romani, primus qui legibus urbem

keizer was hij inderdaad degene die hem opvolgde. Ook Marcus Aurelius raadpleegde gedurende zijn regeerperiode, in de woelige tijd van oorlogen die Rome moest doorstaan, de Sortes Vergilianae. Het antwoord dat hij kreeg was ‘tot de derde zomer hem als heerser in Latium gezien zal hebben’ (Aen. I, 265)⁹¹, en inderdaad heeft zijn heerschappij slechts twee jaren verder geduurd.⁹² Het is ook door de verwijzingen in de *Historia Augusta* dat we weten dat het grootste deel van de Sortes Vergilianae afkomstig zijn uit boek VI van de *Aeneïs*.⁹³

Voor het overige is er over de Sortes Vergilianae weinig geweten, maar we kunnen veronderstellen dat dit orakelboek op basis van de Sortes Homericae werd opgemaakt en gebruikt,⁹⁴ zoals mag blijken uit een wel zeer opmerkelijke passage van de Sortes in *Gargantua et Pantagruel* van François Rabelais uit de 16de eeuw, waarin overigens ook de Sortes Homericae vermeld werden.

De context is de volgende: Panurge vraagt Pantagruel of hij al dan niet zou moeten trouwen, en aangezien Pantagruel hierop zelf geen antwoord kan geven, stelt hij voor zich tot de Sortes Vergilianae te wenden. Panurge is niet helemaal overtuigd, maar Pantagruel haalt verscheidene voorbeelden aan van figuren uit de oudheid die ook gebruik maakten van de Sortes Homericae en Vergilianae, waarvan de voorspelling steeds bleek uit te komen. Uiteindelijk geeft Panurge toe om het orakelboek op basis van Vergilius’ werken te raadplegen, en dit is waar het voor ons interessant wordt. Panurge werpt namelijk drie dobbelstenen, die als 5-6-5 neerkomen. De som van deze drie cijfers is 16, en dus slaat Panurge de werken van Vergilius open op een willekeurige bladzijde en zoekt daar het zestiende vers. Dit is het laatste vers van de vierde *Ecloga*⁹⁵ – de Sortes Vergilianae bestonden blijkbaar uit meerdere werken dan alleen de *Aeneïs* – dat door beide personages anders geïnterpreteerd wordt: Pantagruel raadt Panurge op basis van dit vers aan helemaal niet te trouwen, terwijl Panurge van mening is dat deze zin hem vertelt dat hij juist wel iemand zal moeten huwen. Uiteindelijk wordt dit ritueel nog enkele keren herhaald, maar telkens verschillen de twee vrienden van mening over de interpretatie van het orakelantwoord.⁹⁶

Het werk van Rabelais is de enige ietwat duidelijke bron die we hebben over het gebruik van de Sortes Vergilianae, en we kunnen ons natuurlijk de vraag stellen in hoeverre de auteur hier beroep heeft gedaan op zijn dichterlijke vrijheid. Aangezien er geen primaire bronnen van Vergilius’

fundabit, Curibus parvis et paupere terra
missus in imperium magnum.

⁹¹ tertia dum Latio regnantem viderit aestas.

⁹² Loane, ‘The Sortes Vergilianae’, *The Classical Weekly* 21 (1928) 185-186.

⁹³ Collins, ‘The Magic of Homeric Verses’, 232.

⁹⁴ Naether, *Die Sortes Astrampsychi*, 332.

⁹⁵ nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est. (hen heeft geen god aan zijn tafel geduld, geen godin op haar ligbed.)

⁹⁶ Loane, ‘The Sortes Vergilianae’, 186.

orakelboek zijn overgeleverd, weten we bovendien ook niet of de verzen die hier als voorbeeld worden aangehaald ook effectief in de Sortes stonden. Ook van de Sortes Homericæ hebben we dergelijke voorbeelden, maar op basis van de ons overgeleverde papyri kunnen we deze niet herkennen en zouden ze kunnen toegeschreven worden aan de dichterlijke vrijheid van de auteur (zie hoofdstuk 7). Het is dus goed mogelijk dat ook de voorbeelden die Rabelais hier bij monde van Pantagruel uitsprak, ook niet in de Sortes Vergilianæ zelf voorkwamen, maar gewoon goed pasten in de context van dit verhaal. Als deze Sortes Vergilianæ – zoals we aan de hand van *Gargantua et Pantagruel* kunnen vermoeden – echter bestonden uit alle werken van Vergilius en dus niet uit een selectie van verzen, doet deze vraag niet ter zake.

Als we de Sortes Vergilianæ – of tenminste: datgene wat we ervan denken te weten – vergelijken met de Sortes Homericæ, vallen enkele belangrijke verschillen op.

Om te beginnen bevatte het orakelboek van Vergilius wellicht het volledige werk van deze auteur, terwijl we van de Sortes Homericæ slechts een selectie van verzen hebben die in niet-‘chronologische’ volgorde staan opgelijst. Natuurlijk kunnen we over de volledigheid van de Sortes Vergilianæ ook weinig met zekerheid zeggen aangezien we deze alleen maar uit secundair bronnenmateriaal kennen, maar aan de anekdotes te zien lijkt dit toch eerder om een echt boek te zijn gegaan.

Een tweede verschil betreft het loten van de verzen: net als bij de Sortes Homericæ deed men ook bij de Sortes Vergilianæ een beroep op de astragalomantie, maar anders dan bij het homerische orakelboek werd hier geen rekening gehouden met de volgorde waarin men de dobbelstenen wierp. Het vers dat het antwoord vormde, stond gewoon op een willekeurig opengeslagen bladzijde van het boek, en werd bepaald door de som van het aantal geworpen ogen.

In dit opzicht kunnen we stellen dat de Sortes Vergilianæ een soort samenraapsel waren van 1. ‘bibliomantie’ in de zuiverste zin van het woord (zijnde: een boek dat een grote waarheid bevat op een willekeurige bladzijde openslaan om een antwoord te vinden), 2. astragalomantie in combinatie met een vereenvoudigde versie van de Sortes Astrampsychi (de dobbelstenen werpen, en door het aantal ogen op te tellen tot een antwoord komen) en 3. het gebruik maken van de verzen van een vermaard auteur zoals ook bij de Sortes Homericæ het geval was.

c) De Sortes Homericæ en de bibliomantie

Dat het moeilijk zal worden om de Sortes Homericæ aan de feitelijke definitie van bibliomantie zoals ze hierboven beschreven staat te koppelen, lijkt intussen wel duidelijk. Het enige wat van het gebruik van het homerische orakelboek overeen lijkt te komen met deze vorm van waarzeggerij, is dat het een boek is waaraan een zekere goddelijke kracht verbonden was: Homerus werd in de oudheid niet alleen als een autoriteit op het vlak van literatuur beschouwd, maar daarnaast werd hij over het algemeen als een god gezien.⁹⁷

Tot zover de gelijkenis. Van het willekeurig openslaan van een boek was – voor zover we tenminste kunnen zien op basis van de ons overgeleverde fragmenten – geen sprake, aangezien men voor de Sortes Homericæ niet beschikte over het volledige werk van Homerus (of enkele boeken ervan), maar slechts over een selectie van verzen hieruit. Dit doet ons dan weer eerder denken aan de Sortes Astrampsychi, die helemaal niets met bibliomantie te maken hebben omdat ze een orakel waren en geen toonaangevend boek.

Ook het gebruik van de Sortes Homericæ was helemaal verschillend van wat verteld werd over hoe Augustinus zijn bijbelcodex raadpleegde: in plaats van willekeurig een vers aan te duiden, moest men dobbelen om tot het vers te komen dat een antwoord gaf – wat een link lijkt te leggen tussen de Sortes Vergilianæ (dobbelstenen) en de Sortes Astrampsychi (cijfercombinaties, zij het een stuk minder ingewikkeld).

Wat ook opvalt aan de hierboven gegeven voorbeelden uit de Sortes, is dat deze vaak uit volledige fragmenten van meerdere verzen bestonden, zodat ze een duidelijker antwoord gaven. Zoals we later in deze masterthesis zullen zien, waren de antwoorden van de Sortes Homericæ allesbehalve duidelijk, aangezien deze letterlijk uit één versregel van de *Ilias* of de *Odyssee* bestonden: waar het vers begon en eindigde, daar was ook het begin en einde van het antwoord. Net als in de voorbeelden die Rabelais gaf over het gebruik van de Sortes Vergilianæ, waren deze dus voor meerdere interpretaties vatbaar. Eindelijk zien we hier een link met wat over bibliomantie verteld wordt: dat de vraagsteller het vers dat hij als antwoord kreeg zelf moest interpreteren naargelang hoe het voor hem het beste uitkwam.

Het ontbreken van een volledig boek met aansluitende verzen en fragmenten om te interpreteren, en de toevoeging van dobbelstenen en de daarbij horende waarzeggerij, maken het moeilijk om de Sortes Homericæ met zekerheid onder de noemer ‘bibliomantie’ te kunnen klasseren. In het verdere verloop van de thesis zal ik proberen uit te zoeken op welke manier men de verzen die ons zijn

⁹⁷ Van der Horst, *Sortes*, 25.

overgeleverd heeft geselecteerd, en of de Sortes Homericæ terecht een vorm van bibliomantie genoemd mogen worden.

5. Astragalomantie

Naast de bibliomantie of boekenwaarzeggerij, bestond de magie waarmee de Sortes Homericae verbonden worden ook voor een groot deel uit astragalomantie: waarzeggerij door middel van dobbelen. Astragalomantie is net als bibliomantie een onderverdeling van de cleromantie: waarzeggerij door middel van loting. De ἀστραγάλοι die in de naam van deze vorm van waarzeggerij voorkomen, waren beentjes uit de achterpoten van dieren met gespleten hoeven: dit konden schapen zijn,⁹⁸ maar ook koeien,⁹⁹ geiten of varkens. Deze vierzijdige beentjes kunnen vergeleken worden met onze bikkels.¹⁰⁰ Voor astragalomantie werden bovendien niet altijd de echte dierenbotjes gebruikt, maar ook imitaties in brons, hout of ivoor.

Elke zijde van de astragalos had een waarde van één, drie, vier of zes (of onder hun Griekse benamingen: χῖος, ὕπιος, πρᾶνης en κῶιος), en net zoals bij onze eigen dobbelstenen (die bij de Grieken bekend waren onder de naam κύβοι) vormde de som van de tegenoverliggende zijden het getal 7, dat een magische connotatie had. Het dobbelen met de astragaloi kon echter nooit helemaal eerlijk verlopen: een dergelijk beentje had twee holle zijden (1, 3), een platte (6) en een bolle kant (4), en het spreekt voor zich dat de kans vrij klein was dat het op deze laatste zou terechtkomen en blijven liggen.¹⁰¹ Bovendien bleef een astragalos ook makkelijker liggen op de brede (3, 4) dan op de smallere zijden (1, 6). Bijgevolg kan het ook niet anders of de vaakst geworpen uitkomst was 4.¹⁰²

a) Dobbelorakels

Astragaloi werden niet enkel gebruikt voor vermaak, er was daarnaast ook nog de astragalomantie waarbij men voorspellingen deed door middel van dierenbotjes of dobbelstenen. Hiervoor bestonden ook aparte orakels, waarvan de meesten onder bescherming van Hermes stonden. Hoewel Apollo de eigenlijke Griekse god van de waarzeggerij was, schijnt hij – volgens de *Homerische Hymne aan Hermes IV* – het zeggenschap over de cleromantie aan Hermes te hebben geschonken in ruil voor zijn lier (voor het volledige verhaal, zie hoofdstuk 6b). De dobbelorakels van Hermes stonden vaak op het markplein van heel wat steden in het zuidwesten van het huidige Turkije. Ze bestonden uit een sokkel waarop verzen geschreven waren die de antwoorden vormden, met

⁹⁸ Graf, 'Rolling the Dice for an Answer' in S.J. Johnston; P. Struck, *Mantike: Studies in Ancient Divination* (2005) 60.

⁹⁹ Der neue Pauly, 'Astragal'.

¹⁰⁰ Vandorpe, K., 'Bikkelen om de toekomst. Van astragalen tot dobbelstenen', 105.

¹⁰¹ Graf, 'Rolling the Dice for an Answer', 60.

¹⁰² Vandorpe, 'Bikkelen om de toekomst', 105.

daarnaast een tafel waarop astragaloi lagen waarmee men moest dobbelen.¹⁰³ Net zoals bij de meeste orakels – en ook bij de *Sortes Homericæ* – het geval was, moest men alvorens het orakel te raadplegen een gebed richten tot de god. Vervolgens wierp men vier of – meestal – vijf bikkels op de tafel die bij het orakel stond. Vijf bikkels met vier zijden gaven de mogelijkheid tot 56 combinaties, en elk daarvan stond op de sokkel geschreven. Deze orakelvoorspellingen bestonden uit vijf regels: eerst de combinatie van de cijfers (volgorde speelde hier geen rol), de som van deze cijfers en de godheid waarmee ze verbonden werden (voor elke voorspelling een nieuwe godheid, dit waren er dus 56 verschillende). Op de tweede regel volgde een beschrijving van de worp, als het ware de cijfers van de eerste regel maar dan voluit geschreven. Ten slotte kwam dan de eigenlijk voorspelling, bestaande uit drie verzen in de dactylische hexameter. Aangezien er ook bij deze lotorakels – net als bij de *Sortes Homericæ* – geen vooraf opgestelde vragenlijst aanwezig was, moesten deze voorspellingen op iedere mogelijke vraag een antwoord kunnen bieden. Dit maakte dat ze zeer vaag en algemeen geformuleerd waren.¹⁰⁴

In tegenstelling tot de bibliomantie, waarover we weinig tot geen bronnen uit de oudheid hebben, is er over astragalomantie en dobbelorakels wel geschreven door antieke auteurs. Zo beschreef Pausanias in zijn *Descriptio Graeciae* (VII 25, 10) een dobbelorakel in Achaëa, gewijd aan Herakles. Dit bevond zich bij Boura, en men moest dan ook alvorens het orakel te raadplegen een gebed richten tot Herakles Bouraikos, van wie er een beeldje in de grot stond. Na het gebed te hebben uitgesproken, moest de vraagsteller vier dobbelstenen – waarvan er blijkbaar een grote voorraad bij dit orakel aanwezig was – werpen op een tafeltje, en op dit tafeltje stond het antwoord voor elk van de gedobbelde combinaties.¹⁰⁵ Dat Pausanias een dergelijke uitgebreide beschrijving van het orakel gaf, is wellicht een teken dat dobbelorakels in Griekenland vrij zeldzaam waren.¹⁰⁶

Daarnaast vermeldde Cicero in zijn *De Divinatione* (II, 85) ook nog dat er geen enkel verschil was tussen het trekken van een lot of het werpen van een dobbelsteen: beide werden ze geleid door toeval en kansen.¹⁰⁷

¹⁰³ Johnston, S.I., *Ancient Greek Divination* (2008) 99-100.

¹⁰⁴ Vandorpe, 'Bikkelen om de toekomst', 106-107.

¹⁰⁵ Van der Horst, *Sortes*, 29-30.

¹⁰⁶ Graf, 'Rolling the Dice for an Answer', 62.

¹⁰⁷ Graf, 'Rolling the Dice for an Answer', 60.

b) De Sortes Homericæ en de astragalomantie

Wat maakt nu dat we de Sortes Homericæ kunnen beschouwen als een voorbeeld van de astragalomantie, en op basis waarvan verschillen ze juist van deze vorm van waarzeggerij? Het spreekt voor zich dat het ene orakel de antwoorden op een sokkel aanbood terwijl het andere een boek was, maar ook daarnaast zijn er nog de nodige gelijkenissen en verschillen.

Een eerste punt van overeenkomst is uiteraard het dobbelen om een antwoord te bekomen. Het aantal ogen dat geworpen wordt, zal de vraagsteller naar het juiste antwoord leiden.

Ten tweede speelt Hermes niet alleen bij de dobbelorakels, maar ook in de Sortes Homericæ een belangrijke rol. Hij is namelijk de eerste persoon die spreekt in dit orakelboek: in vers $\alpha\alpha$ waarschuwt hij – in de oorspronkelijke context – Priamus voor de mogelijke gevaren tijdens zijn nachtelijke tocht, en biedt hij aan de oude man te vergezellen naar het legerkamp van de Grieken. Dit zou symbolisch kunnen wijzen op de bescherming die Hermes zal bieden aan de persoon die de Sortes Homericæ raadpleegt, ook al klinkt het nogal onlogisch voor een orakelboek waarin men maar één kans op de 216 had om dit vers te dobbelen. In ieder geval wordt door sommige geleerden Hermes ook als beschermgod van de Sortes Homericæ beschouwd, en zou het gebed dat het orakelboek inleidde, ook aan hem gericht zijn.¹⁰⁸

De verzen zijn een derde overeenkomst van de Sortes Homericæ en de astragalomantie: hoewel de orakels van Hermes niet bestonden uit homerische verzen, waren het wel dactylische hexameters waarin het antwoord aan de mensen werd gedicht. Dit vormde echter geen uitzondering meer, aangezien vanaf de 2de eeuw steeds meer orakelantwoorden in verzen werden weergegeven, die makkelijker te verspreiden en te onthouden waren.¹⁰⁹

Was de eerste gelijkenis die ik aanhaalde dat er bij de Sortes Homericæ ook gedobbeld moest worden voor een antwoord, dan zit in deze praktijk ook een belangrijk verschil in materiaal: aangezien ons 216 antwoordverzen van de Sortes Homericæ zijn overgeleverd die voorafgegaan worden door de cijfercombinaties $\alpha\alpha\alpha$ tot $\zeta\zeta\zeta$, is er geen twijfel mogelijk dat voor dit dobbelorakel geen dierenbotjes maar dobbelstenen gebruikt werden. Hierin komen namelijk de cijfers 2 en 5 voor, wat onmogelijk zou zijn bij de vierzijdige astragaloï.¹¹⁰

Ook het formuleren van de antwoorden is verschillend: de gebruikers van de Sortes Homericæ kregen slechts één vers te zien, voorafgegaan door de cijfercombinatie die ze net geworpen hadden. Bij de orakels van Hermes kreeg men als het ware een hele brief als antwoord: tweemaal het resultaat van de worp, een begeleidende godheid en tenslotte drie versregels die het antwoord

¹⁰⁸ Naether, *Die Sortes Astrampsychi*, 330.

¹⁰⁹ Parke, H.W.; Wormell, D.E.W., *The Delphic Oracle II*, xxx.

¹¹⁰ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 6.

vormden. In de Sortes Homericæ was de expliciete vermelding van goden bij het antwoord helemaal verdwenen, het dichtst in de buurt hiervan kwamen de verzen die in de oorspronkelijke context ook in verband gebracht konden worden met een godheid.

In tegenstelling tot de dobbelorakels van Hermes, waarin wel het aantal keren dat men een knokkel geworpen had van belang was, maar niet de volgorde van de cijfers, speelde dit in de Sortes Homericæ juist een zeer grote rol: vers δεβ ('[zoeer] zond Zeus toch bij onze geboorte al zware ellende toe') was nu eenmaal niet hetzelfde als vers εβδ ('Wel, hier ben ik dan zelf, ik ben na twintig jaar terug'), wat toch wel een groot verschil kon uitmaken voor de voorspelling en de interpretatie.

Deze interpretatie brengt me op een volgend verschil tussen beide orakels: al bij al waren de orakels van Hermes zodanig opgesteld, dat er op iedere mogelijke vraag wel een antwoord was, hoewel deze vaag werden gehouden. En als er toch onduidelijkheid geweest zou zijn over een antwoord, liepen er op ieder marktplein wellicht enkele amateurs rond die tegen betaling graag een interpretatie van dit antwoord wilden geven.¹¹¹ Bij de Sortes Homericæ waren deze antwoorden veel minder dekseltjes die op ieder potje pasten, of zoals Van der Horst terecht opmerkt: 'Maar als iemand had gevraagd of hij of zij al dan niet een bepaalde reis moest maken en 1-1-5 had gegooid, met als orakel-antwoord de beroemde regel uit *Ilias* II 204: "De heerschappij van velen is niet goed; één slechts moet er heerser zijn", wat moest men daar dan van maken?"¹¹²

Hoewel er duidelijke verschillen zijn tussen de eigenlijk astragalomantie en de Sortes Homericæ – omdat er nu eenmaal uitzonderingen moeten zijn om de regel te bevestigen en we dikwijls ook niet genoeg bronnen uit de oudheid meer hebben om hét voorbeeld van dobbelwaarzeggerij te kennen – kunnen we met zekerheid zeggen dat dit orakelboek een vorm van astragalomantie is. Zoals hierboven beschreven is het echter veel moeilijker om de Sortes aan bibliomantie te koppelen, ondanks het feit dat we hier met een boek te maken hadden.

¹¹¹ Johnston, S. I., *Ancient Greek Divination*, 100.

¹¹² Van der Horst, *Sortes*, 29.

6. Inhoud van de Sortes Homericæ

a) Sprekers en ontvangers

Zoals Karanika al opmerkte, zijn vooral de helden als sprekers en ontvangers oververtegenwoordigd in de Sortes Homericæ.¹¹³ Een kleine teloefening maakt duidelijk dat de stervelingen 145 keer spreken, tegenover 39 uitspraken van de goden. De grootste spreker onder de helden is Odysseus, die 26 keer aan het woord komt. Hij wordt gevolgd door Agamemnon en Achilles, die beiden 16 keer spreken. De goden komen duidelijk een heel stuk minder aan het woord: op de eerste plaats staat Athena die 18 keer spreekt, maar de daarop volgende godheid is Zeus met slechts 10 uitspraken (waarvan dan nog 3 boodschappen via Iris worden overgebracht). Hera, die als derde van de goden het vaakst aan het woord komt, is verwaarloosbaar met amper 4 uitspraken.

Deze vergelijking gaat ook op voor het ontvangen van boodschappen: Odysseus wordt 35 maal aangesproken, gevolgd door de varkenshoeder Eumæus in de *Odyssee* en de Trojaan Hector in de *Ilias*, tot hen beiden wordt 14 keer het woord gericht. De goden daarentegen zijn ook hier weer een stuk minder vertegenwoordigd: Athena staat op de eerste plaats, zij wordt vijfmaal aangesproken. Op een gedeelde tweede plaats komen Zeus en Hera, tot beiden wordt viermaal gesproken (deze 8 aansprekingen doen ze bovendien ook tot elkaar). Even verwaarloosbaar als Hera onder de sprekende goden, is ook hier Aphrodite die men tweemaal aanspreekt.

i. Helden

a. *Odysseus*

Met 26 uitspraken¹¹⁴ en 35 maal aangesproken te worden,¹¹⁵ is Odysseus de meest besproken figuur uit de Sortes Homericæ. Daarnaast wordt er ook nog vijfmaal naar hem verwezen, en wordt zijn naam tweemaal genoemd. Dit is uiteraard niet verwonderlijk, aangezien hij niet alleen de hoofdpersoon is in de *Odyssee*, maar ook in de *Ilias* al een belangrijke rol speelt. Het beeld dat we in beide werken – en bij uitbreiding in de hele Griekse mythologie – van Odysseus krijgen, is dat van de sluwe Griekse strijder die zichzelf en zijn entourage iedere keer weer met een list uit moeilijke situaties kan bevrijden. Ook in de Sortes Homericæ komt hij verre van onsympathiek over, en de verzen die hij uitsprekt of waarin naar hem verwezen wordt, geven over het algemeen een positief beeld van de toekomst. Dit is tenminste zo als we er vanuit gaan dat de raadpleger of chresmoloog bij het interpreteren van de orakeluitspraak wel degelijk de oorspronkelijke context van Homerus'

¹¹³ Karanika, 'Homer the Prophet', 271-272.

¹¹⁴ *Ilias*: 8 keer ; *Odyssee*: 18 keer.

¹¹⁵ *Ilias*: 8 keer ; *Odyssee*: 28 keer.

werken in zijn achterhoofd hield. En dan nog konden dezelfde verzen vaak dubbelzinnig geïnterpreteerd worden... Misschien even listig als Odysseus zelf?

Zo heeft een groot deel van de verzen van of over Odysseus uiteraard betrekking op zijn thuiskomst. Als we deze uitspraken interpreteren volgens de oorspronkelijke context, waarin er steeds gehoopt wordt dat Odysseus weer thuis zou komen, voorspellen de bijhorende verzen uiteraard een positieve toekomst. Maar naargelang tot wie of in welke context deze worden uitgesproken, geven ze een totaal andere invulling aan deze gebeurtenis. Kijken we bijvoorbeeld naar de verzen $\zeta\epsilon\gamma$ en $\zeta\sigma\beta$. In beide verzen wordt de thuiskomst van Odysseus en een gevolg daarvan voorspeld, maar de connotatie van deze verzen is duidelijk verschillend:

ἐλπωρή τοι ἔπειτα φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι

dan mag je wel hopen je geliefden terug te zien en [...] te bereiken (Od. VII, 76)

In dit vers is het Athena die de voorspelling doet, en al wie in zekere mate het verhaal van de *Odyssee* kende – wellicht dus ongeveer alle Grieken – wist dat deze uitspraak ook zou uitkomen. Voor de interpretatie van het orakel was het misschien ook wel van belang te weten dat een godin deze uitspraak deed, dit gaf mogelijk een extra zekerheid dat de raadpleger van het orakel het geluk aan zijn kant zou hebben. Zoals Wiśniewski al aangaf, waren de mensen die het orakel raadpleegden zich er wellicht wel van bewust dat het antwoord dat ze zouden krijgen niet helemaal van toepassing was op de situatie waarin zij zich bevonden,¹¹⁶ dus mogelijk werd met deze uitspraak dan niet letterlijk het weerzien met hun geliefden bedoeld, maar eerder het bereiken van iets positiefs.

Heel anders is de toon van de volgende voorspelling:

γνοίης χ' οἷη ἐμῆ δύναμις καὶ χεῖρες ἔπονται.

dan zou je mijn kracht eens zien en wat mijn handen nog kunnen. (Od. XX, 237 ; XXI, 202)

Hoewel als formulair vers tweemaal door Philoetius tegen Odysseus zelf uitgesproken – overigens in de wetenschap dat hij tegen een onbekende bedelaar spreekt – geeft dit vers eerder een negatieve voorspelling mee. Het is een dreigement aan het adres van de vrijers: wanneer Odysseus zou terugkeren en de vrijers zou aanpakken, zou ook Philoetius mee strijden en zouden ze ervan opkijken hoeveel kracht deze koeherder nog had. Het vers kan dus dubbelzinnig worden opgevat: positief naar Odysseus en de zijnen toe, maar negatief voor de vrijers. Wellicht had het voor de persoon die de

¹¹⁶ Wiśniewski, 'Pagans, Jews, Christians', 566.

Sortes Homericæ kwam raadplegen vooral een positieve betekenis, namelijk dat hij meer capaciteiten om het probleem op te lossen had dan hij zelf dacht.

Een nog duidelijker beeld van het contrast tussen de verzen over Odysseus' thuiskomst, geeft het antwoord dat men kreeg bij het dobbelen van vers αδβ:

τῷ κέ τοι ἀγλαΐας γε διασκεδάσειεν ἀπάσας,

Dan zal hij wel afrekenen met al die praatjes van jou (Od. XVII, 244)

Duidelijk een veel minder vrolijk gevolg van Odysseus' terugkeer. Dit vers is dan ook niet aan hemzelf of aan een geliefde van Odysseus gericht, maar wordt door Eumæus uitgesproken tegen de vrijer Melantheus. De varkenshoeder kan niet om met de grove manier waarop Melantheus de oude bedelaar (van wie nog niemand weet dat het Odysseus is) heeft weggejaagd, en waarschuwt hem ervoor dat Odysseus wel eens zou kunnen terugkeren. Dan zou het wel snel afgelopen zijn met zijn stoere praatjes tegen arme oude mannen.

Ongeacht of de raadpleger van het orakel de juiste context kende of welke interpretatie de chresmoloog eraan gaf, was dit een negatief antwoord. Het klinkt als een waarschuwing dat de vraagsteller maar beter van gedacht kon veranderen, want het orakel was het hier duidelijk niet mee eens en wou voorkomen dat er in de toekomst iets noodlottigs zou gebeuren. Het orakel sprak de vraagsteller rechtstreeks aan, dus wellicht bevond deze zich hier – metaforisch – in de positie van de vrijers en kon hij dus maar beter op zijn tellen passen.

Odysseus speelt in de *Odyssee* vanaf zijn thuiskomst op Ithaka een soort dubbelrol: pas één voor één komen zijn naasten en vrienden te weten dat hij die arme vreemdeling is, en de schijn wordt lange tijd opgehouden doordat ook deze bedelaar dikwijls over 'Odysseus' spreekt. Dit zorgt voor een extra moeilijkheid in de Sortes Homericæ, waar Odysseus in hetzelfde vers zowel aan het woord is als bij zijn naam genoemd wordt. Deze dubbelrol zou kunnen wijzen op een geloofwaardigheid van de antwoorden, aangezien de bedelaar natuurlijk wist dat hij de waarheid sprak als hij voorspelde dat Odysseus snel weer zou thuiskomen, zoals in vers αζγ.

τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς,

Odysseus zal nog dit etmaal hier terugkeren (Od. XIV, 161; XIX, 306)

In de context van dit formulaire vers ondervraagt zowel Eumæus (XIV, 161) als Penelope (XIX, 306) de voor hen onbekende vreemdeling over zijn afkomst. Deze, listig als hij is, verzint een identiteit en

een verhaal waaruit blijkt dat hij Odysseus op zijn reizen heeft ontmoet. Hij geeft een verkorte versie van Odysseus' zwerftochten, en weet te zeggen dat Odysseus dezelfde dag nog thuis zal komen, iets wat zowel Penelope als de varkenshoeder zeer verheugt aangezien ze kort hiervoor nog jammerden om zijn ongelukkige lot. Als we er nu vanuit gaan dat de terugkeer van Odysseus in de *Odyssee* metaforisch in orakelcontext zoveel betekende als het bereiken van een voorspoedig iets, dan kon een dergelijk vers niet anders dan wijzen op een positieve toekomst voor de vraagsteller.

Tot slot ook nog even aandacht voor vers δςγ, waarin Odysseus tegen zijn eigen hart spreekt dat hevig klopt uit angst voor de confrontatie met de vrijers. Dit is het enige vers in de *Sortes Homericæ* waar spreker en ontvanger dezelfde persoon zijn, en het is daarom toch het vermelden waard:

τέτλαθι δῆ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

Toe, hart, laat ze nou maar: je hebt wel ergers verdragen (Od. XX, 18)

Odysseus probeert als het ware zichzelf en zijn hart gerust te stellen: hij heeft de Trojaanse oorlog overleefd en is na een zwerftocht van 10 lange jaren als enige van zijn gezelschap weer thuisgekomen. Hij kent zijn krachten en kwaliteiten en wordt gesteund door de godin Athena, wat stelt dan een gevecht met de vrijers nog voor? Op dezelfde manier moeten we ons voorstellen dat het orakel de vraagsteller moed probeerde in te spreken: hij had blijkbaar eerder al problemen overwonnen, ook nu zou het hem wel lukken te bereiken wat hij wou. Anderzijds zou het ook een zekere sneer van het orakel naar de vraagsteller geweest kunnen zijn: hij had al ergere zaken verdragen, waarom nu nog met dit probleem een orakelboek komen raadplegen?

Alles bij elkaar geteld is het aantal verzen waarin Odysseus aan het woord komt en aangesproken of vernoemd wordt overwegend positief, zeker als we in ons achterhoofd houden dat bij een groot deel van de 'negatieve' verzen hij slechts de ontvanger is (zoals in de verzen ζεβ en ζαβ waarin Athena hem de droevige voorgeschiedenis van de Phaeaken vertelt, of εας, δεα, en δδα waarin de geest van Agamemnon hem in de onderwereld waarschuwt hoe onbetrouwbaar vrouwen kunnen zijn).

Opmerkelijk is ook het verschil tussen de verzen uit de *Ilias* en die in de *Odyssee*. Uiteraard heeft Odysseus in beide werken een heel andere rol, maar het valt toch op hoe hij in het eerste werk voornamelijk met negatieve verzen in verband wordt gebracht, terwijl hij zich in het tweede duidelijk in een positievere context bevindt.

b. Agamemnon

Als Agamemnon in de Sortes Homericæ verschijnt, is hij bijna altijd aan het woord of wordt hij toegesproken. Slechts eenmaal valt zijn naam in de Sortes Homericæ, namelijk in vers αδδ (Il. IX 386, dat overigens voorafgaat aan vers βαδ dat hieronder bij Achilles vermeld zal worden). Ook spreekt hij vaker dan dat hij aangesproken wordt: 16 keer¹¹⁷ tegen 12. Een groot deel van de *Ilias* behandelt de vete tussen Agamemnon en Achilles, het is dus niet verwonderlijk dat deze twee personages in een ongeveer even groot aantal verzen van de Sortes Homericæ voorkomen. In deze ruzie is Agamemnon degene die oplossingen zoekt, aangezien hij de bijstand van Achilles dringend nodig heeft in de strijd tegen de Trojanen. In tegenstelling tot Achilles, die voortdurend weigert te doen wat hem gevraagd wordt en verwijten maakt, komt hij er in deze verzen positief en welwillend uit. Zo bespreekt hij in vers ζγα met Nestor:

ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμενάι τ' ἀπερείσι' ἄποινα.

ben ik nu ook bereid hem ter wille te zijn en immense boete te betalen. (Il. IX, 120)

Agamemnon geeft hier blijk van zijn toegeeflijkheid tegenover Achilles: hij zal hem alles geven wat hij maar wil, zolang Achilles maar terug mee komt strijden en samen met hen de Trojanen overwint. Zowel in Agamemnons geval als in een orakelcontext is dit een negatieve uitspraak: Agamemnon zal om te krijgen wat hij wil een groot deel van zijn eer(geschenken) moet afgeven, maar het resultaat daarvan zal wel zijn dat de Grieken dankzij Achilles Hector zullen doden. Op dezelfde manier waarschuwde een dergelijke orakeluitspraak wellicht dat de vraagsteller offers zou moeten brengen om datgene te bereiken waarvoor hij raad kwam vragen.

Enkele verzen later specificeert Agamemnon in δδς dit eerdere vers als:

νῆα ἄλις χρυσοῦ καὶ χαλκοῦ νηησάσθω

laat hij dan komen en zijn schip volstouwen met goud en brons (Il. IX, 137)

Zowel voor Agamemnon als voor Achilles is dit een dubbelzinnig vers: als Achilles zijn schip komt volstouwen met het goud en brons van Agamemnon, wil dit zeggen dat hij heeft toegegeven en weer mee zal strijden met de Grieken. Hierbij verliezen ze beiden iets – Agamemnon een deel van zijn bezittingen en Achilles zijn eer – maar hebben ze ook allebei iets te winnen: Agamemnon de kracht van Achilles in de oorlog, en Achilles de eergeschenken die Agamemnon hem had afgenomen, waaronder ook het meisje Briseïis, over wie de hele vete ging. Ook in orakelcontext kunnen we ons de vraag stellen of dit antwoord wel zo positief bedoeld was, we weten namelijk niet wie de 'hij' in dit

¹¹⁷ *Ilias*: 13 keer ; *Odyssee*: 3 keer.

vers dan had moeten voorstellen. Ging dit over de vraagsteller, dan voorspelde het een voorspoedige toekomst waarin deze (metaforisch voor brons en goud) veel geluk mocht verwachten... Doelde de 'hij' echter niet op hem, dan moest de vraagsteller wel oppassen dat niemand anders met zijn voorspoed aan de haal ging.

Als aanvoerder van het Griekse legerkamp heeft Agamemnon uiteraard nog wel andere dingen aan zijn hoofd dan het meningsverschil met Achilles, hij moet ook de oorlog tegen de Trojanen leiden, zijn mannen aansporen en krijgt zo nu en dan een god op bezoek die hem de nodige raad geeft, zoals in vers βζδ:

οὐ χρὴ παννύχιον εὐδῆιν βουλευφόρον ἄνδρα

knap waardeloos dat een raadschaffend man de hele nacht rust (Il. II, 24)

Dit vers spreekt Zeus in de gedaante van Nestor in een valse droom die hij Agamemnon toezendt. Hij probeert Agamemnon aan te sporen op te trekken tegen de Trojanen, door hem te verwijten te slapen terwijl er nog zoveel andere belangrijke zaken te doen zijn. Deze droom lijkt te werken, want Agamemnon wordt wakker, wekt zijn mannen en spreekt hen enkele verzen later precies dezelfde woorden toe (Il. II, 61).

Ook het orakel was wellicht niet al te mild voor de vraagsteller. Het is niet helemaal duidelijk wat de Sortes Homericæ met dit vers precies bedoelden, maar mogelijk was de vraagsteller te laat met het probleem gekomen om het orakelboek te raadplegen, hoewel hij er allang mee rondliep. Of misschien lag de oplossing wel voor de hand, en vroeg het orakel zich af waarom de vraagsteller eerst nog om raad kwam (en dus passief was of 'sliep') terwijl hij het probleem eigenlijk zonder orakelhulp had kunnen oplossen.

Een heel andere Agamemnon krijgen we te zien in de verzen uit de *Odyssee*, al is het maar wat zijn gedaante betreft: Odysseus ontmoet hem hier in de onderwereld, waar zijn geest is terechtgekomen nadat hij bij thuiskomst door zijn vrouw Clytaemnestra en haar minnaar Aegisthus vermoord werd. Deze Agamemnon is verbitterd door zijn levenseinde. Hij spreekt een lange monoloog tot Odysseus, waarvan maar liefst 3 verzen in de Sortes Homericæ zijn opgenomen (εας, δεα, δδα), allemaal met dezelfde boodschap:

ὥς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός,

Zo is er niets schandelijkers en hondser dan een vrouw (Od. XI, 427)

ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον

maar zeg het ene en houd het andere voor je. (Od. XI, 443)

νῆα κατισχόμεναι· ἐπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναιξίν.

bij het koers zetten [naar je vaderland], nu vrouwen niet meer te vertrouwen zijn. (Od. XI, 456)

Agamemnon hoopte op een mooie thuiskomst na die jarenlange oorlog gewonnen te hebben, maar in plaats van een feestelijke verwelkoming werd hij omgebracht door de man met wie zijn vrouw in tussentijd een relatie had opgebouwd. Hij waarschuwt vanuit de onderwereld nu ook Odysseus om geen enkele vrouw meer te vertrouwen. Wel voegt hij eraan toe dat Odysseus niet bang hoeft te zijn dat hem bij zijn thuiskomst een gelijkaardig lot zal wachten: Penelope is immers veel te wijs om een moordaanslag op haar echtgenoot te beramen.

Wat nu eigenlijk met deze verzen bedoeld werd, is niet helemaal duidelijk. Vrouwen werden door de Grieken dan wel als lager dan mannen beschouwd, maar er zijn in de werken van Homerus genoeg voorbeelden te vinden die aantonen dat ook dit geslacht zich verstandig kan gedragen. Agamemnon is verbolgen op één vrouw, namelijk die van hemzelf, maar hij veralgemeent dit meteen naar het hele vrouwelijke geslacht (met uitzondering van Penelope). Misschien werden vrouwen in die periode – zoals eigenlijk bij ons soms nog steeds het geval is – beschouwd als roddeltantes waaraan men maar beter niet alles kon vertellen, ook niet het antwoord dat het orakel gegeven had. Wanneer het orakel in vers δδα tegen de vraagsteller zei dat hij naar zijn vaderland moest gaan, bedoelde het dus mogelijk dat hij het antwoord voor zichzelf moest houden, aangezien vrouwen niet te vertrouwen waren en ze dus geen zaken hadden met wat het orakel gezegd had.

Vers δεα is dan weer eerder een soort gnomische uitspraak, die zowel in als los van de oorspronkelijke context als een algemene wijze raad beschouwd kon worden: niet iedereen hoeft alles van je te weten, sommige dingen kan men maar beter voor zichzelf houden.

Over het algemeen wordt Agamemnon in de Sortes Homericæ vooral geassocieerd met negatieve verzen. Als legeraanvoerder in een oorlog die zijn pieken en dalen kent, in combinatie met een vete met één van zijn beste strijders, is het niet meer dan menselijk dat hij wel eens neerslachtige gesprekken voert over de ellende in het leven (verzen εδε waarin hij zich beklagt dat de goden niet alles geven aan de mensen, δεβ waarin Menelaus het met hem heeft over alle ellende die Zeus al vanaf de geboorte aan mensen geeft, of ςγε waarin Nestor samen met hem het enorme bloedbad overziet waaraan zelfs de oppergod geen einde kan maken) of onterecht soldaten afsnauwt en zich hiervoor moet verontschuldigen (vers εες). Ook krijgt hij – hoge bomen vangen immers veel wind – wel eens kritiek van zijn eigen mannen, en dan met name van Diomedes (verzen βγγ, γγς, ςγγ) op wie ik later nog zal terugkomen.

Dit houdt hem echter niet tegen om af en toe een compliment te geven zoals aan de boogschutter Teucus (γδδ) of, zoals eerder gezegd, zich te verontschuldigen tegenover Achilles met de bedoeling hem weer mee te laten strijden.

c. Achilles

De lichtgeraakte Achilles uit de *Ilias* en diens haatgevoelens jegens Agamemnon kennende, zou hij het wellicht niet kunnen appreciëren dat hij samen met zijn legeraanvoerder op een gedeelde tweede plaats komt van de personages die in de Sortes Homericæ aan het woord komen of aangesproken worden. Alles opgeteld is er van Achilles 32 keer sprake in de Sortes: hij komt 16 keer aan het woord, wordt 11 keer aangesproken en daarnaast wordt er ook nog vijfmaal naar hem verwezen.

Hoewel men zou verwachten dat, zoals bij Agamemnon het geval was, een groot deel van Achilles' verzen te maken heeft met de vete tussen de twee Griekse helden, is dit niet het geval. Slechts driemaal komt Achilles aan het woord met betrekking tot zijn ruzie met Agamemnon, en deze verzen zijn dan ook wel duidelijk en in alle opzichten negatief te noemen. Zoals we daarnet bij Agamemnon zagen, is de legeraanvoerder in meerdere verzen van de Sortes Homericæ bereid toegiften te doen en Achilles de nodige eergeschenken te geven. Achilles zelf laat in vers αγδ en de twee opeenvolgende verzen βαδ en αδδ echter duidelijk merken dat hij niet zo snel zal toegeven:

ἐχθρὰ δέ μοι τοῦ δῶρα, τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ.

De pest heb ik aan zijn kadootjes, beschouw ze als prullen (Il. IX, 378)

οὐδ' εἴ μοι τόσα δοίῃ ὅσα ψάμαθός τε κόνις τε,

mij zoveel geven als er zandkorrels en stofdeeltjes zijn (Il. IX, 385)

οὐδέ κεν ὥς ἔτι θυμὸν ἐμὸν πείσει Ἀγαμέμνων

dan nog zou Agamemnon mij niet vermurwen (Il. IX, 386)

Deze drie verzen komen als antwoord op de voorstellen die Agamemnon eerder deed: hij zou Achilles zoveel eergeschenken laten uitkiezen als de man zelf wou en hem bovendien ook Briseïs teruggeven, als Achilles maar opnieuw voor hem zou gaan strijden. Achilles blijft echter zijn koppige zelf: niet alleen aanvaardt hij het voorstel niet, hij spreekt ook nog eens harde woorden terug en geeft Agamemnon weinig hoop. Hetzelfde gold voor de vraagsteller die het eerste vers als antwoord kreeg: vertrouw geen cadeautjes, het zullen toch wel vergiftigde geschenken zijn. Welke vraag ook aan het orakel gesteld werd, dit is zonder meer een negatief antwoord.

Het tweede vers is eerder een typisch vaag orakelantwoord. Als de vraagsteller of mogelijke chresmoloog de oorspronkelijke context kende, wist hij ook wel dat dit antwoord negatief was: hoeveel cadeaus Agamemnon ook geeft, Achilles zal niet willen toegeven. Anderzijds, als hij in de nog bredere context keek, moest er aan dit antwoord weinig vertrouwen geschonken worden aangezien Achilles uiteindelijk toch zal toegeven en weer zal gaan strijden. In de orakelcontext hing het in dit geval af van de vraag die gesteld werd, maar aangezien het hier om een ontelbare hoeveelheid ging, zouden we ook kunnen zeggen: ‘te veel is te veel’ en was dit alsnog een negatief antwoord.

Bij het hierop volgende derde vers moeten we ons de vraag stellen welke rol de raadpleger van de Sortes Homericæ hier innam om het te kunnen interpreteren: die van Achilles wiens ziel niet te bewegen viel – dus wat het orakelboek ook zei, wellicht zou hij toch zijn plan uitvoeren, want het lot is nu eenmaal onontkoombaar – of die van Agamemnon die zijn doel niet zou bereiken – hoewel we hierbij onze twijfels kunnen hebben aangezien in de oorspronkelijke context Achilles uiteindelijk wel weer zal gaan strijden.

Net zoals bij Odysseus het geval was, hebben ook de verzen waarmee Achilles iets te maken heeft – zij het in een iets mindere mate – een terugkerend thema, namelijk zijn nakende dood. Hoewel in de *Ilias* door meerdere personages op deze voorspelling gealludeerd wordt, is het in de verzen van de Sortes Homericæ alleen Achilles zelf die hierover spreekt. Anders dan bij Odysseus’ thuiskomst, hebben de verzen met betrekking tot Achilles’ dood uiteraard wel eenzelfde, negatieve betekenis:

κείσομ’ ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην,
neerliggen in de dood; maar moge ik nu dan nog edele roem oogsten (Il. XVIII, 121)

Achilles beklagt in vers εεβ niet eens zijn eigen lot, maar dat van zijn gesneuvelde vriend Patroclus. Hij besluit dat hij opnieuw wil gaan strijden om Patroclus te wreken. Hij is zich ervan bewust dat zijn eigen dood ook niet meer veraf is, maar wil in het korte leven dat hem nog gegund is de nodige roem oogsten door de moordenaar van zijn vriend te doden. Dit was uiteraard geen al te positief orakelantwoord: de Sortes Homericæ lijken hier te zeggen dat het een verloren zaak was voor de vraagsteller. Zijn probleem kon hij niet meer oplossen, hij kon dus maar beter proberen er nog het beste van maken – iets wat hem, gelet op de oorspronkelijke context, nog wel had kunnen lukken: ook Achilles slaagt erin Hector te doden.

ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι
want beschoren is het dat wij beiden gelijkelijk de grond [hier met bloed] kleuren (Il. XVIII, 329)

Dit vers (γδγ) is zo mogelijk nog dramatischer dan het vorige, hier is in geen enkele context een positieve uitleg aan te geven. Achilles rouwt bij het lichaam van Patroclus, niet alleen om de dood van zijn vriend maar ook om het feit dat hij zelf snel zal sterven. Dit wil wellicht niet zeggen dat het orakel de dood van de vraagsteller voorspelde, maar ook hier gaf het de negatieve boodschap dat zijn probleem niet opgelost kon worden. En wat nog veel erger is: metaforisch zou het 'samen de grond met bloed doordrenken' ook wel eens kunnen betekenen dat de vraagsteller anderen zou gaan meesleuren in zijn problemen. Dit is duidelijk een antwoord dat niemand graag van een orakel zou willen krijgen.

Vanuit de oorspronkelijke context vertrekkend zouden we wel kunnen zeggen dat dit enkele van de weinige verzen in de *Sortes Homericæ* zijn waarvan we de uitkomst kennen: Achilles voorspelt zijn dood, en deze zal inderdaad uitkomen. Het is niet bekend of het geloof in de orakeluitspraken indertijd ook zo ver ging, maar het zou toch iets kunnen zeggen over de geloofwaardigheid van de *Sortes*.

Een mooi voorbeeld van een vers dat een totaal andere betekenis kan hebben in zijn oorspronkelijke context in vergelijking met een losstaand antwoord van een orakelboek, vinden we in γαδ:

παντοίης ἀρετῆς μμνήσκειο' νῦν σε μάλα χρῆ

Raap al je moed bij elkaar: nu is het hoog tijd dat jij (Il. XXII, 268)

De oorspronkelijke context is de volgende: Achilles staat eindelijk oog in oog met Hector, de moordenaar van Patroclus. Hij heeft Hector al driemaal rond de stadswallen van Troje gejaagd wanneer het tot een conversatie tussen de twee komt. Achilles weet dat hij Hector zal vermoorden, en spreekt hem – enigszins spottend – nog wat moed in. In deze context is dit vers negatief, en de moed die Hector wordt ingesproken klinkt dan ook niet helemaal gemeend. Wanneer men echter geen rekening houdt met deze oorspronkelijke context, probeerden de *Sortes Homericæ* juist positief te klinken naar de vraagsteller toe: het zal niet makkelijk worden, dus raap je moed bij elkaar, maar je zal het probleem kunnen oplossen als... Het vers stopt te vroeg om een duidelijke oplossing voor het probleem te kunnen geven. Misschien moest de vraagsteller nog een keer dobbelen (zie hoofdstuk 6c) om te weten wat hij dan wel moest doen. Of misschien was het voor sommige mensen wel voldoende om te weten dat ze nog wat op hun tanden moesten bijten, maar dat er voor hun probleem wel een oplossing zou komen.

Los van de context van de *Ilias* – waarin hij ook al niet het meest vrolijke personage was – is de Achilles uit de *Sortes Homericæ* een negatieve man, die niets anders doet dan tegenspoedige en

onheilspellende toekomstvoorspellingen geven. De verzen die Achilles uitspreekt zijn hoogstens 'neutraal' te noemen, zoals wanneer hij aankondigt dat hij zal reageren op Agamemnons voorstel (βεβ) of tegen Priamus de verwijzing maakt naar Niobe die zelfs in haar grote verdriet nog aan eten dacht (δγα). Dit laatste moet zowat het vriendelijkste zijn dat in de Sortes Homericæ uit zijn mond komt. Ook wanneer er naar Achilles verwezen wordt, is dit zelden positief: het is uiteraard niet meer dan logisch dat de Trojanen hem vrezen wanneer hij opnieuw komt strijden (δζε), maar daarnaast weten ook zijn eigen Griekse strijdmakers hoe lichtgeraakt hij wel kan zijn (δζα). Wanneer hij daarentegen wordt aangesproken, wordt hij in de Sortes Homericæ zeer positief behandeld: Agamemnon wil hem zijn excuses aanbieden (ζγα, ζβε, ζγα), zijn moeder steunt hem (γβγ, γαζ) en ook Athena staat aan zijn kant en doet positieve voorspellingen (ζεε, γβδ).

d. Diomedes

Onder de helden is een opmerkelijke rol weggelegd voor de Griekse strijder Diomedes in de *Ilias*, die 8 keer aan het woord komt, 4 keer wordt aangesproken en naar wie eenmaal verwezen wordt. Zographou merkt op dat hij vooral in de eerste helft van de Sortes Homericæ vaak voorkomt. Hij is de eerste die in het orakelboek bij zijn naam wordt genoemd, door Athena die hem na een verwonding aanmoedigt om weer ten strijde te trekken (ααβ):

θαρωῶν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι

ga nu, Diomedes, vol vertrouwen de strijd aan tegen de Trojanen (Il. V, 124)

Dit vers kan in alle opzichten positief worden opgevat: in de oorspronkelijke context is Diomedes net getroffen door een pijl van de Trojaan Pandarus, maar nadat de wonde verzorgd is, spoort Athena hem aan opnieuw te gaan strijden. Dit doet ze door hem bemoedigende woorden toe te spreken. De metafoor kan niet mooier zijn: de vraagsteller zat met een zwaar probleem, en toen hij de Sortes Homericæ om raad ging vragen, kreeg hij niets dan steun en aanmoediging. Dit is overigens de eerste maal dat Athena spreekt in de Sortes, en het is meteen een zeer positief antwoord, een teken dat Athena wel eens de beschermgodin van de Sortes Homericæ zou kunnen zijn?

Net als Achilles en Odysseus is ook Diomedes dus een beschermeling van Athena, wat duidelijk wordt in vers ζαγ wanneer hij van haar goddelijke kracht (θεομάχος) krijgt waardoor hij onsterfelijken kan verwonden.

ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν,

ik nam van je ogen de sluier weg die er eerder op lag, (Il. V, 127)

Diomedes krijgt hier goddelijke hulp die hem veel voordelen zal bezorgen, en ook iemand die het orakelboek kwam raadplegen zou hierdoor – figuurlijk – veel klaarder zien. Het is dan nog maar de vraag of dit vers positieve, dan wel negatieve gevolgen had voor de vraagsteller. Het hangt af van de situatie waarin deze zich bevond of die waarheid waarvoor hij zijn ogen moest openen in zijn voordeel was of niet.

Dit homerische vers kende bovendien niet alleen in de *Sortes Homericæ* nachleben, maar werd ook in de literatuur gebruikt met magische doeleinden. Wanneer in de *Charon* van Lucianus de veerman zich duidelijk wat te kortzichtig opstelt naar de overleden mensen toe, drukt hij zelf de wens uit om hen beter te kunnen zien en horen – dat is immers de reden waarom hij uit de onderwereld is gekomen. De god Hermes spreekt als antwoord dit vers uit samen met het daarop volgende, en onmiddellijk verklaart Charon nu helder te kunnen zien.¹¹⁸ Zowel in de *Sortes Homericæ* als in de *Charon* wordt deze remedie door een god gegeven, maar met een tegengesteld doel: Athena helpt een sterveling om de goden beter te kunnen doorzien, terwijl Hermes een goddelijk figuur helpt om de mensen te kunnen begrijpen. Hoe dan ook, dit vers is een duidelijk voorbeeld van hoe Homerus nog naleefde in de magie.

Doordat Athena de spreekwoordelijke sluier van Diomedes' ogen wegneemt, is hij in staat door de goddelijke vermommingen heen te kijken. Hier maakt hij dan ook gretig gebruik van om Aphrodite te verwonden wanneer zij Aeneas uit het strijdgewoel probeert te redden (Il. V, 290-351) en ook aan Ares schade toe te brengen (Il. V, 825-863). Verder misbruikt hij Athena's kracht ook om tijdens de lijkspelen van Patroclus de wagenraces te winnen (Il. XXIII, 388-390; 499-513).¹¹⁹ In de 8 verzen van de *Sortes Homericæ* waarin Diomedes spreekt, is het beeld dat we van hem krijgen dat van een trotse, arrogante man: hij gaat zonder angst in tegen wie hem wil helpen of wie boven hem staat in de rangorde, en vertrouwt op de hulp van de goden om succesvol te kunnen uitvoeren wat hij van plan is. Dit is dan ook hoe hij volgens Zographou in de *Sortes Homericæ* wordt afgebeeld: een man die geniet van zijn goddelijke kracht en steeds gered moet worden door zijn beschermgoden, maar er anderzijds ook niet voor terugdeinst om de goden aan te vallen.¹²⁰

¹¹⁸ Collins, 'The Magic of Homeric Verses', 215.

¹¹⁹ Brill's New Pauly, 'Diomedes'.

¹²⁰ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 184-185.

Zoals bij Agamemnon al vermeld, heeft Diomedes er geen enkel probleem mee om tegen zijn meerdere in te gaan. Sterker nog, hij durft Agamemnon meermaals verwijten maken (βγγ, γγς) en is ook de eerste om zich aan te bieden een tegenvoorstel te doen voor het idee van zijn aanvoerder.

ἔρχο· πάρ τοι ὁδός, νῆες δέ τοι ἄγχι θαλάσσης

ga dan: de weg ligt open, langs de zee liggen de schepen klaar, (Il. IX, 43)

Dit is een nogal neerbuigende reactie op Agamemnons plan om de oorlog op te geven. Deze ziet een strijd tegen de Trojanen niet meer zitten nadat Zeus in het voordeel van de vijand is tussengekomen in het laatste gevecht, en vraagt zijn mannen mee naar Griekenland terug te keren. Diomedes reageert cynisch: Agamemnon mag doen wat hij wil, maar dan zal hij wel een groot eerverlies lijden, dit in tegenstelling tot Diomedes zelf, die er niet aan denkt op te geven. Voor iemand die de Sortes Homericæ kwam raadplegen, zou dit echter een zeer positief antwoord zijn geweest, een aanmoediging van het orakel om te doen wat hij van plan was: de weg lag open en alle middelen waren voorhanden, dus de vraagsteller kon met een gerust hart zijn plan uitvoeren.

Het tweede verwijt dat Diomedes aan het adres van Agamemnon maakt, is het volgende:

μη̄ ὄφελος λίσσασθαι ἀμύμονα Πηλεΐωνα

had gij maar niet de heldhaftige zoon van Peleus smeekbeden gestuurd (Il. IX, 698)

Dit vers wordt uitgesproken nadat het gezantschap dat Agamemnon met zijn beloften naar Achilles had gestuurd, met slecht nieuws is teruggekeerd. Diomedes verwijt Agamemnon dat hij Achilles te veel beloofd heeft, waardoor de man nog arroganter is geworden. In het geval van een orakelantwoord was dit ook niet bepaald positief: blijkbaar heeft de vraagsteller in het verleden iets verkeerd gedaan waardoor hij op dat moment in de problemen zat en de Sortes moest komen raadplegen. Met een dergelijk antwoord is natuurlijk niemand geholpen, dus misschien moest er nog een keer gedubbeld worden om, na een verwijt naar het verleden, nu ook raad voor de toekomst te krijgen (zie hoofdstuk 6c).

Het laatste vers met betrekking tot Diomedes dat een vermelding waard is, is tevens ook het laatste vers van de Sortes Homericæ (ζςς). Hier hebben Diomedes en Odysseus de Trojaan Dolon te pakken gekregen terwijl hij voor Hector bij de Grieken kwam spioneren. Hij geeft dit alles ook eerlijk toe aan de twee Grieken, en hoopt dat deze hem daarom niet zullen doden. Hij heeft in het legerkamp immers genoeg rijkdom om zich vrij te kopen, en als hij slaagt in zijn opdracht zal Hector hem rijkelijk belonen. Odysseus en Diomedes onderwerpen de man aan een kruisverhoor over de opstelling van

het Trojaanse kamp, en in de wetenschap dat ze hem zullen vrijlaten – Odysseus heeft hem immers enkele verzen eerder gezegd dat hij zich over zijn dood geen zorgen moest maken (ζδβ) – geeft Dolon duidelijke en uitgebreide antwoorden. Wanneer de Grieken alle nodige informatie hebben gekregen, hoopt hij terug te kunnen keren naar huis om daar zijn geschenken in ontvangst te nemen, maar Diomedes boort die verlangens meteen de grond in:

μη δὴ μοι φύξιν γε Δόλων ἐμβάλλω θυμῷ·

'Nee, Doloon, reken me niet op een ontsnapping (Il. X, 447)

De listige Odysseus had Dolon natuurlijk alleen maar gerustgesteld om hem te kunnen ondervragen, maar ondanks zijn goede medewerking moet hij er niet meer op rekenen dat de Grieken hem nog zullen laten gaan. Binnen de tien daaropvolgende verzen heeft Diomedes zijn zwaard al getrokken en Dolons keel doorboord. Hopelijk is dit geen precedent voor wat de vraagsteller te wachten stond, al lijkt dit vers me heel bewust als laatste van de Sortes Homericæ geplaatst. Het is namelijk een uitspraak die de hele waarzeggerij en toekomstvoorspelling samenvat: de vraagsteller – en bij uitbreiding gewoon de hele mensheid – zou zijn lot niet kunnen ontlopen. Ook al werkte hij nog zo goed mee – zoals Dolon, afgezien van het feit dat hij kwam spioneren, wel doet – uiteindelijk zou iedereen zijn lot moeten ondergaan. Als de Sortes Homericæ uit niet meer dan deze 216 verzen in een zakboekje bestonden, was het niet moeilijk om deze los van de magie te doorlezen. In dat geval kreeg men ook als nieuwsgierige lezer een duidelijke boodschap mee. In de uitgave van PGM door Preisendanz valt te lezen dat de lijst met verzen wordt beëindigd met een groet aan de gebruiker ervan: τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὅμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῷ ('einde van het Homeromanteion, veel geluk'). Hiermee kan dit laatste vers corresponderen: veel geluk, maar je zal je lotsbeschikkingen toch niet kunnen ontlopen.

Net als Agamemnon en Achilles, is ook Diomedes in de Sortes Homericæ een brenger van negatief getinte verzen. In bijna alle verzen waarin hij aan het woord komt en toegesproken of vermeld wordt, is dit een verwijt dat hij zelf krijgt of een ander toewerpt. De enige verzen met betrekking tot Diomedes met een positieve connotatie, zijn deze waarin Athena hem helpt of hij aan haar belooft offers te brengen (ααβ, ζαγ, δγϵ).

ii. Goden

Zoals reeds eerder vermeld, komen de goden in de Sortes Homericæ een stuk minder aan het woord dan de helden: alles bij elkaar, spreken ze slechts 39 keer¹²¹ en worden ze 19 keer aangesproken.¹²² Athena is hier koploper, gevolgd door Zeus en Hera. Opvallend is dat Apollo, over wie sommige bronnen zeggen dat hij de beschermgod van de Sortes Homericæ was,¹²³ slechts eenmaal aan het woord komt. Zijn naam wordt wel tweemaal genoemd, nota bene door Athena die mogelijk ook beschermgodin van het orakelboek was. Omdat Hera's rol miniem is in de Sortes Homericæ zal ik haar niet afzonderlijk bespreken, wel zal ze bij Zeus' verzen aan bod komen. In haar plaats zal ik wel Apollo's korte verschijning aanhalen, om vervolgens uit te zoeken of hij al dan niet de beschermgod van de Sortes Homericæ geweest is.

a. Athena

De godheid die de belangrijkste rol speelt in de Sortes Homericæ, is Athena. Dit is niet zo verwonderlijk, aangezien zij zowel in de *Ilias* als in de *Odyssee* de beschermgodin is van personages die ook in de Sortes een belangrijke rol spelen, zoals Achilles, Diomedes, Odysseus en Telemachus. Dit maakt dat Athena's antwoorden vaak positieve toekomstvoorspellingen met zich meedragen.

Athena is niet de eerste godin die spreekt in de Sortes Homericæ – die eer gaat namelijk naar Hermes in het eerste vers van P. Oxy. – maar komt wel in vers αβ al aan het woord, wanneer ze Diomedes aanmoedigt na een verwonding verder te gaan strijden:

θαρω̃ν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι·

ga nu, Diomedes, vol vertrouwen de strijd aan tegen de Trojanen (Il. V, 124)

Zoals hierboven bij Diomedes al vermeld werd, is dit een vers dat zowel voor Diomedes in de *Ilias* als voor een latere raadpleger van de Sortes Homericæ niets dan goeds kon betekenen. Het vers is eens zo bijzonder, omdat de θ waarmee het begint deel uitmaakt van het acrostichon van de eerste vijf verzen in de Sortes die samen Athena's naam vormen.¹²⁴ Daarnaast zou zij ook de godin zijn geweest die de cleromantie heeft uitgevonden, Zeus bevoordeelde echter Apollo en gaf hem het zeggenschap over deze waarzeggerskunst.¹²⁵ In verband met Diomedes komt Athena altijd positief uit het verhaal:

¹²¹ *Ilias*: 24 keer, *Odyssee*: 15 keer.

¹²² *Ilias*: 16 keer, *Odyssee*: 3 keer.

¹²³ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 8.

¹²⁴ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 183.

¹²⁵ Leutsch, E.L. ; Schneidewin, F.G., *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (1965) 150.

ze moedigt hem aan en geeft hem goddelijke kracht, waardoor hijzelf zich ook voorneemt haar offers te brengen en haar vertrouwen niet te beschamen in de strijd.

Ze mag dan wel niet de eerste godheid zijn die spreekt in de *Sortes Homericæ*, Pallas Athena is wel de eerste godin die in dit orakelboek bij naam genoemd wordt (αγγ). Als in een soort wisselwerking is het hier Diomedes die over haar spreekt:

ἀντίον εἴμ' αὐτῶν· τρεῖν μ' οὐκ ἔῤ Παλλὰς Ἀθήνη.

nee, ik ga hen zonder meer te lijf: Pallas Athene (*sic*) laat mij niet toe te sidderen. (Il. V, 256)

Een soort tegenprestatie van Diomedes aan de godin: hij heeft haar gevraagd hem de kracht te schenken om te strijden, dus zal hij niet zomaar opgeven maar haar vertrouwen niet beschamen en de strijd aangaan. Ook voor de persoon die later de *Sortes Homericæ* raadpleegde, kan dit een aansporing geweest zijn: de godin Athena stond achter hem en gaf hem kracht, het was dan ook aan hem om zijn probleem aan te pakken. Dat een godin aan zijn kant stond en het orakel hem aanmoedigde, gaf in ieder geval goede hoop voor de toekomst.

Diomedes is in de *Ilias* de persoon met wie Athena het vaakst spreekt, in de *Odyssee* is ze voornamelijk de beschermgodin van Odysseus, hoewel ze ook steeds aan de zijde van zijn zoon Telemachus blijft staan. Het eerste vers uit de oorspronkelijke context van de *Odyssee* dat in de *Sortes Homericæ* gebruikt wordt (εαδ), is trouwens een gesprek tussen Athena en Zeus, waarin hij haar verzekert dat hij Odysseus zal beschermen tegen Poseidons woede.

πῶς ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆος ἐγὼ θείοιο λαθοίμην,

Hoe zou ik toch de goddelijke Odysseus kunnen vergeten (Od. I, 65)

Voor een vraagsteller was dit antwoord wellicht meer dan positief, gekeken naar de oorspronkelijke context: hij kreeg hier – net als Odysseus – maar liefst van twee goden de bescherming die hem naar een positieve toekomst zou leiden. Datgene wat hem in de weg stond om dit doel te bereiken – in Odysseus' geval dus Poseidon – kon dan misschien niet helemaal tegengewerkt worden, maar in ieder geval zou hij met de beloofde steun geholpen kunnen worden.

In de *Odyssee* doet Athena trouwens niet alleen dienst als beschermgodin, maar ook als gids van Odysseus. Wanneer hij bij de Phaeaken is aangekomen en op zoek gaat naar het paleis van koning Alcinous, is zij het die in de gedaante van een jong meisje hem de geschiedenis van de Phaeaken vertelt en hem de weg wijst (ζδδ, ζδγ, ζεβ, ζαβ).

ἀλλ' ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω,

Maar ga wel in stilte, dan zal ik je de weg wijzen (Od. VII, 30)

Met dit vers bevestigt Athena dat ze Odysseus wil helpen, maar waarschuwt ze hem ook meteen dat de Phaeaken niet al te erg op vreemdelingen gesteld zijn, vandaar dat Odysseus in stilte naar het paleis moet gaan. Eenzelfde raad zou gegeven kunnen zijn aan een vraagsteller van het orakel: hij zou wel hulp krijgen – en nog wel van Athena zelf, als we rekening houden met de oorspronkelijke context – maar hij moest wat door het orakel geantwoord was niet meteen aan de grote klok gaan hangen. Een soort uitbreiding van de waarschuwing die de geest van Agamemnon in de onderwereld aan Odysseus geeft, alleen is het nu niet zo dat men geen enkele vrouw mag vertrouwen, maar gewoon niemand mag inlichten. Een gelijkaardige raad van Athena aan het adres van Odysseus vinden we trouwens ook in vers γεδ:

μηδέ τω ἐκφάσθαι μήτ' ἀνδρῶν μήτε γυναικῶν,

Zeg aan niemand van alle mannen en vrouwen (Od. XIII, 308)

De context van de *Odyssee* is hier wel degelijk veranderd, want de mensen tegen wie Odysseus niets mag zeggen zijn de inwoners van zijn eigen vaderland Ithaka, maar het principe blijft hetzelfde: niet iedereen hoeft alles te weten. Odysseus – en wellicht ook de vraagsteller – wordt bijgestaan door een godin, en om deze bescherming te blijven genieten kan hij maar beter doen wat zij zegt. Mogelijk zijn dergelijke verzen waarschuwingen dat wat door de Sortes Homericæ werd geantwoord, binnenskamers moest blijven. Maar als dit het geval was, dan klopt de theorie ook niet dat de Sortes waren neergeschreven in een zakboekje dat op symposia gebruikt werd, en gaat ook de vergelijking met de Bijbelcodices uit Augustinus' tijd niet op.

Naast het gidsen en het letterlijk bijstaan van helden, lijkt Athena ook een zekere moederrol op zich te nemen, en dit voornamelijk voor het hele gezin van Odysseus, te beginnen bij zijn zoon Telemachus, die ze – in de gedaante van Mentès – aanspoort om een reis te gaan maken tijdens dewelke hij aanwijzingen kan vragen over zijn vader. Telemachus voelt zich wat onzeker over deze zaak, vooral door de hele situatie met de vrijers in het paleis die profiteren van Odysseus' bezittingen, maar Athena geeft hem in vers βγα de juiste stimulansen om op weg te gaan.

ἄλκιμος ἔσθ', ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων ἐὺ εἴπῃ.

om een goede reputatie te krijgen, ook onder het nageslacht. (Od. I, 302)

Telemachus twijfelt over zijn afkomst en of hij wel zo moedig zal zijn als altijd over zijn vader werd verteld, maar Athena moedigt hem aan: op die tocht zal hij veel over zijn vader te weten komen, en na zijn thuiskomst zal hij tegen de vrijers kunnen optreden en eenzelfde reputatie kunnen verwerven als Odysseus. Dit antwoord gaf ook een positief toekomstbeeld voor de vraagsteller: als deze zou uitvoeren wat hij van plan was en waarvoor hij het orakel kwam raadplegen, zou hij een goede reputatie krijgen. Was zijn vraag vager en bood dit antwoord niet voldoende duidelijkheid, dan moest hij wellicht nog een keer dobbelen om een vervolg op dit antwoord te krijgen.

Voordat Telemachus op deze reis vertrekt, houdt hij een vergadering met de inwoners van Ithaka tijdens dewelke hij hen verwijt niets aan de situatie met de vrijers te doen. Wanneer zijn landgenoten hierop geërgerd reageren en ervan overtuigd zijn dat Odysseus intussen niet meer in leven is, is het Athena in de gedaante van Mentor die hem ter hulp komt. Ze verzekert hem in vers $\delta\gamma\gamma$ dat hij op tocht kan vertrekken, en dat deze reis voor hem van nut zal zijn.

οὐ τοι ἔπειθ' ἀλήϊ ὁδὸς ἔσσεται οὐδ' ἀτέλεστος.
zal jouw tocht niet vergeefs zijn of nutteloos. (Od. II, 273)

Zowel voor Telemachus in de *Odyssee* als voor een latere raadpleger van de Sortes Homericæ is dit één van de meest voorspoedige antwoorden die men kon krijgen. Een oplossing voor het probleem vinden zou moeilijk worden – de tocht als metafoor voor de weg naar een positieve toekomst – maar uiteindelijk zou alles weer goed komen. Vanuit de oorspronkelijke context bekeken, weten we inderdaad dat Telemachus' tocht niet tevergeefs zal zijn en hij uiteindelijk met zijn vader herenigd zal worden, dit zou voor de vraagsteller een extra stimulans kunnen zijn om die metaforische zoektocht naar een oplossing aan te gaan.

Naast Telemachus heeft ook Penelope het moeilijk met de jarenlange afwezigheid van haar man, en nadat ze gehoord heeft dat de vrijers een hinderlaag beramen tegen Telemachus wanneer hij van zijn tocht zal terugkomen, trekt ze zich jammerend terug in haar vertrekken. Gelukkig waakt Athena over haar en de rest van het gezin, want in een droom stuurt ze Penelope's zus Iphigeneia naar haar toe ($\alpha\beta\delta$)

παύσειε κλαυθμοῖο γόοιό τε δακρυόεντος.
zodat ze een einde zou maken aan de jammerklachten. (Od. IV, 801)

Behalve een einde maken aan Penelope's gejammer, overtuigt deze verschijning van Iphtime haar zus om de vrijers tegen te houden. Penelope probeert tevergeefs van haar nog te weten te komen of Odysseus al dan niet nog in leven is, maar ondanks een vaag antwoord voelt ze zich bij het wakker worden opnieuw gesterkt. Dit was wellicht ook de bedoeling van het antwoord in de *Sortes Homericæ*: een einde maken aan de jammerklachten van de vraagsteller die een probleem had, en dus met andere woorden een einde maken aan het probleem van deze persoon.

Hoewel ze een belangrijke rol speelt in zowel Homerus' werken als in het orakelboek dat hieruit is voortgekomen, botst zelfs Athena soms ook op haar beperkingen als godin. Ze mag dan nog zo machtig zijn en Griekse helden willen beschermen, uiteindelijk moet ze toch blijven luisteren naar wat de oppergod Zeus haar opdraagt. Zeus, die in de *Ilias* aan de kant van de Trojanen staat, beveelt haar om tijdens een moment van wapenstilstand de Trojaan Pandarus in te fluisteren dat hij een pijl moet schieten naar Menelaus, om zo de strijd weer aan te wakkeren (δγς).

πᾶσι δέ κε Τρώεσσι χάριν καὶ κῦδος ἄροιο,
en zo prachtige roem oogsten bij alle Trojanen. (Il. IV, 95)

Met dit argument overtuigt ze Pandarus een pijl af te schieten op Menelaus, en tegelijk aan Apollo – die in dit vers bij zijn naam genoemd wordt (δαε) – een offer te beloven. Athena zelf blijft overigens wel aan de kant van de Grieken staan, want ze zorgt ervoor dat Pandarus' pijl Menelaus niet helemaal raakt, maar enkel voor een schampschot zorgt.

Dit vers kan – zelfs als men alleen maar naar de oorspronkelijke context van de *Ilias* kijkt – op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Dat Pandarus grote roem oogst bij zijn volk is uiteraard positief, maar hij blijft natuurlijk wel een Trojaan die roem zal verkrijgen door een Griekse koning neer te schieten. Het was aan de vraagsteller om uit te maken of hij in dit verhaal een Griek of een Trojaan was, of hij roem zou ontvangen (uiteindelijk het enige wat in dit vers vermeld wordt) of iemand anders deze roem zou krijgen ten koste van hem, en hij er zelfs helemaal aan ten onder zou gaan (wat het oorspronkelijke doel van dit vers was). Dit alles hangt af van de mate waarin de vraagsteller of mogelijke chresmoloog rekening hield met de oorspronkelijke context van het vers.

Toch doet Athena pogingen om de Trojaanse oorlog naar haar eigen hand te zetten, zoals wanneer ze samen met Hera plannen maakt om Hector te doden. De twee godinnen kunnen het bloedbad dat deze man, met goedvinden van Zeus, onder de Grieken heeft aangericht niet meer aanzien, en besluiten het heft in eigen handen te nemen. Zeus ziet hen echter vertrekken, en stuurt Iris achter hen aan met vreselijke dreigementen als ze hun plan zouden uitvoeren. De *Sortes Homericæ* leggen

zoveel nadruk op Zeus' woede van dat moment, dat ze zelfs twee achtereenvolgende verzen van zijn monoloog hebben opgenomen (εσα, αβα)

πῆ μέματον; τί σφῶϊν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ;

οὐκ ἔάα Κρονίδης ἐπαμυνέμεν Ἀργείοισιν.

waar moet dat heen met jullie dwaasheid? Wat maalt jullie hart?

Kronos' zoon verbiedt de Grieken te steunen, (Il. VIII, 413-414)

Iris houdt Hera en Athena tegen op hun weg naar de strijd, en waarschuwt hen dat ze hun plan niet mogen doorzetten. Op deze verzen volgt een reeks vreselijke dreigementen die Zeus haar eerder heeft verteld en die gelukkig niet in de Sortes Homericæ zijn opgenomen, maar de bedoeling van elk van deze verzen als antwoord blijft dezelfde: het orakel was het duidelijk niet eens met het plan dat de vraagsteller in gedachten had of vroeg zich af waarom deze om hulp was komen vragen. In vers εσα verweet het de vraagsteller zelfs dwaasheid, wat als antwoord moest volstaan om te zeggen dat zijn idee helemaal verkeerd was. Vers αβα vermeldt dan weer Kronos' zoon Zeus, wat voor een Griek die een orakel kwam raadplegen helemaal ontzag zou moeten opwekken. De vraag is natuurlijk aan wie Zeus verboden heeft om te helpen: aan het orakel? In dat geval zeggen de Sortes Homericæ dat ze helaas geen voorspelling kunnen doen aan de persoon die hen is komen raadplegen. Hera en Athena binden uiteindelijk in en gaan de Grieken niet helpen in de strijd, zodat Zeus hen ook niet hoeft te straffen. In zekere zin kon dit dus de raad zijn die het orakelboek mee gaf: de vraagsteller mocht het plan dat hij in gedachten had niet uitvoeren, dan zou hij geen tegenspoedige toekomst hebben.

Zeus heeft in de twee voorbije verzen Athena kunnen tegenhouden om Hector te doden, maar voelt uiteindelijk ook dat hij de Trojaanse held niet altijd zal kunnen beschermen. Het is met Athena's hulp dat Achilles erin zal slagen Hector te doden, en ook het vers waarin Zeus haar hiervoor de toestemming geeft, is te lezen in de Sortes Homericæ (γδβ):

ἔρξον ὄπη δὴ τοι νόος ἔπλετο, μὴ δ' ἔτ' ἐρώει.

handel naar eigen goeddunken en voel je niet langer geremd (Il. XXII, 185)

Athena, die Zeus overtuigt om Hector – een sterveling die al toch langer ten dode opgeschreven was – te laten sterven, spreekt eigenlijk in naam van alle goden. Zeus houdt hem al veel te lang in leven, hij is de enige die nog moeite doet voor de Trojaan. Uiteindelijk geeft Zeus toe, en laat de afloop van het gevecht tussen Achilles en Hector over aan Athena. Dit vers is in alle opzichten positief als

voorspelling van de Sortes Homericæ: zoals Athena toestemming krijgt van Zeus om uit te voeren wat ze in gedachten heeft, zo kreeg ook de vraagsteller toestemming van het orakelboek. Als, zoals sommige bronnen zeggen, Athena inderdaad de beschermgodin van de Sortes Homericæ was, kreeg de vraagsteller bij deze dus de toestemming van een godin. En kijkend naar de oorspronkelijke toekomst waarin Athena van Zeus de kans krijgt om te doen wat ze wil, had de raadpleger van de Sortes dus niet één, maar twee goden aan zijn kant staan.

Alles bij elkaar gerekend, kunnen we zeggen dat als Athena iets te maken heeft met een antwoord in de Sortes Homericæ, dit over het algemeen een positieve bijklank heeft. Ze spoort mensen aan die niet helemaal zeker zijn van hun zaak (ααβ, δγς, βγα, αγγ, αβε, βγα, δγγ, ζεγ) of stelt hen op hun gemak, ze is hun gids of geeft hen goddelijke krachten. Ik kom later nog terug op de vraag of Athena al dan niet de beschermgodin van de Sortes Homericæ was of tenminste een zekere macht over het orakelboek had, maar rekening houdend met de positieve kracht die haar verzen hebben, zou deze theorie zeker geloofwaardig kunnen zijn.

b. Zeus

Na zijn dochter Athena is Zeus de god die in de Sortes Homericæ het vaakst aan het woord komt, maar zijn rol in het orakelboek is een heel stuk kleiner: hij spreekt 10 keer (waarvan driemaal de boodschap via Iris wordt overgebracht in de *Ilias*)¹²⁶, en wordt 4 keer aangesproken (enkel in de *Ilias*). Daarnaast wordt er 7 keer naar hem verwezen – meestal door Iris of de verteller – en wordt zijn naam (of een epitheton daarvan) vijfmaal genoemd.

Het is bij deze vernoemingen van Zeus dat ik graag wil beginnen. Als oppergod wordt hij natuurlijk als veroorzaker van alles beschouwd, en wanneer de helden in de *Ilias* klagen over al het leed dat hen in de oorlog al is aangedaan (δεβ, γςς, γγδ), wordt er al wel eens beschuldigend – of is het eerder berustend in hun lot? – in de richting van Zeus gekeken.

Ζεὺς ἐπὶ γιγνομένοισιν ἴει κακότητα βαρεῖαν.

[zozeer] zond Zeus toch bij onze geboorte al zware ellende toe. (Il. X, 71)

Dit vers maakt deel uit van een gesprek tussen Agamemnon en Menelaus, wanneer beide broers de slaap niet kunnen vatten omdat Achilles weigert mee te strijden. Menelaus stelt voor om te vergaderen met andere grote Griekse strijders, om te bespreken hoe ze nu oorlog kunnen voeren. Ze weten immers beiden wat ellende is: de oorlog is begonnen nadat Menelaus' vrouw is ontvoerd door

¹²⁶ *Ilias*: 8 keer ; *Odysee*: 2 keer.

Paris, en om naar Troje te kunnen varen heeft Agamemnon zijn dochter moeten offeren. Menelaus heeft dus zeker recht van spreken. Ook voor iemand die de Sortes Homericæ kwam raadplegen, kan dit niet anders dan een negatief antwoord zijn geweest. Niet alleen wordt er expliciet in gesproken over κακότητα, het is dan ook nog eens de oppergod die hiervoor verantwoordelijk is. Op een voorspoedige toekomst of een oplossing van zijn probleem moest de vraagsteller na het krijgen van dit antwoord wellicht niet hopen. Daarnaast kan dit vers in zekere zin ook als gnomisch en algemeen beschouwd worden: iedereen krijgt in zijn leven ellende over zich heen, zo heeft de oppergod het nu eenmaal beslist. In dat geval is het een typisch, vaag orakelantwoord.

Een gelijkaardige klacht over de negatieve macht die Zeus heeft tegenover de mensen, komt van Achilles die rouwt bij het lichaam van zijn gesneuvelde vriend Patroclus (γγδ):

ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ·

niet vervult Zeus voor alle mensen hun wensen (Il. XVIII, 328)

Toen Patroclus in Achilles' wapenrusting ten strijde was getrokken, had Achilles tot Zeus gesmeekt dat hij de Trojanen zou kunnen verdrijven van bij de Griekse schepen, maar dat hij daarna behouden weer in het legerkamp zou aankomen. Maar zoals de verteller in vers γςς al vermeldde:

τῷ δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε·

maar de Vader gaf hem het eerste, maar het tweede weigerde hij (Il. XVI, 250)

Inderdaad verhoorde Zeus de wens van Achilles dat Patroclus de Trojanen zou kunnen verdrijven, maar aan zijn tweede vraag gaf hij geen gehoor: Patroclus werd uiteindelijk gedood door Hector. Ook deze twee verzen kunnen gnomisch worden opgevat: Zeus geeft nu eenmaal niet alles aan de mensen, en daarom moeten we berusten in ons lot. Voor de raadpleger van de Sortes Homericæ persoonlijk was het eerste antwoord negatief, het liet namelijk uitschijnen dat zijn wens dit keer niet vervuld zou worden, juist omdat we nu eenmaal niet alles kunnen krijgen wat we willen. Het tweede vers is echter niet uitsluitend negatief te noemen, maar men kan zich hier wel de vraag stellen of het glas halfvol of halfleeg was: een deel van het probleem zal opgelost raken, maar een ander niet? Of, opnieuw met een gnomische bedoeling: in zijn verdere leven zal hij voorspoedige en minder voorspoedige zaken ervaren, dat is nu eenmaal hoe Zeus het voor de mensen bepaald heeft.

Zoals Agamemnon als Griekse legeraanvoerder vaak kritiek en verwijten toegeslingerd krijgt van zijn mannen, zo vinden er ook vaak discussies plaats tussen de oppergod en de andere goden in de *Ilias*. Zeus staat namelijk aan de kant van de Trojanen, en dit wordt hem niet door iedereen in dank

afgenomen. Zijn echtgenote Hera komt in de Sortes Homericæ maar viermaal aan het woord, en 3 keer daarvan is dit omdat ze Zeus verwijten maakt (ζςε, βδγ, βγδ):

κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν' οὐδέ τί πώ μοι
op plannen te broeden: en nog nooit heb je (Il. I, 542)

Het lijkt wel alsof Hera hun privéleven op de oorlog wil betrekken: ze heeft een gesprek tussen Zeus en Thetis gehoord, waarin de oppergod beloofde dat hij Agamemnon zou straffen voor het onrecht dat hij Achilles had aangedaan. Hera vreest nu dat Zeus ervoor wil zorgen dat de Grieken de oorlog zullen verliezen, en verwijt hem allerlei plannen achter haar rug te maken. Voor een raadpleger van de Sortes Homericæ was dit zeker een vaag antwoord. Wie zat er geheime plannen te bedenken, was dit een verwijt of eerder een goede raad dat hij zijn plannen voor zich moet houden? De grootste vraag is misschien nog wel wat er 'nog nooit gebeurd' is, mogelijk moest de persoon die het orakelboek raadpleegde nog een keer dobbelen om een volledig antwoord te kunnen krijgen (zie hoofdstuk 6c).

Een tweede verwijt dat Hera maakt aan het adres van Zeus, is wanneer hij suggereert dat zij te weinig hulp biedt waarmee de Grieken de oorlog zouden kunnen winnen.

πῶς ἐθέλεις ἄλιον θεῖναι πόνον ἠδ' ἀτέλεστον,
Wil je soms de moeite tenietdoen en vruchteloos maken (Il. IV, 26)

Dit antwoord heeft Zeus overigens zelf uitgelokt: in een gevecht tussen Menelaus en Paris heeft Aphrodite ervoor gezorgd dat de Trojaan in veiligheid is gebracht, terwijl de twee Grieksgezinde godinnen Athena en Hera niets hebben gedaan om Menelaus de overwinning te bezorgen. Na afloop van het gevecht bespot Zeus de twee godinnen, waarop Hera zeer gepikeerd reageert. De kritiek van Zeus komt bij haar zeer persoonlijk aan: wil hij misschien zeggen dat ze niet voldoende haar best heeft gedaan om Griekse strijders te ronselen? Deze context valt niet in te passen in een orakelantwoord, aangezien het onmogelijk is dat een orakelboek zich verdedigt tegen een vraag die gesteld is. Dit antwoord verwijst wellicht naar de moeite die de vraagsteller zelf gedaan heeft om iets te bereiken, maar als hij zou gaan uitvoeren wat hij in gedachten had, zal al dit harde werk tevergeefs geweest zijn. Dit is in ieder geval een negatief advies van de Sortes Homericæ, die het niet eens waren met wat de vraagsteller in gedachten had.

De derde keer dat Hera tot Zeus spreekt, is eigenlijk een soort *mise-en-abîme* of kaderverhaal. Binnen het verhaal dat verteld wordt – namelijk Agamemnon die toegeeft hoe hij verblind is geweest

in zijn toorn jegens Achilles – wordt nog een ander verhaal vermeld waarin Zeus hetzelfde is overkomen als Agamemnon toen hij Achilles' eer krenkte: hij werd verblind door zijn dochter Ate. Toen hij namelijk op de dag dat Alcmene zou bevallen van Herakles aankondigde dat er die dag een groot heerser geboren zou worden, sprak Hera hem de volgende woorden toe:

ψευστήσεις, οὐδ' αὖτε τέλος μύθῳ ἐπιθήσεις.

Jij zult gelogenstraf worden en je woord niet in vervulling zien gaan. (Il. XIX, 107)

Ze beval hem de eed te zweren dat er die dag een groot heerser geboren zou worden, en aangezien Zeus door Ate verblind was, deed hij dit zonder argwaan. Vervolgens hield Hera de bevalling van Alcmene tegen en zorgde ze ervoor dat Eurystheus enkele maanden te vroeg ter wereld kwam, waardoor hij de voordelen kreeg die Zeus eigenlijk voor Herakles had voorzien. De woorden die Hera uitsprak zijn inderdaad uitgekomen, en dit vers was dus een zeer negatieve toekomstvoorspelling. Ook voor een latere raadpleger van de Sortes Homericæ betekenden ze wellicht weinig goeds. Daarom hoefde hij niet meteen het orakelboek een zekere stelling te hebben voorgelegd, maar zijn goede hoop voor de toekomst zou waarschijnlijk geen werkelijkheid geworden zijn.

Net zoals hierboven bij Athena te lezen was (γδβ), kwam Zeus ook met Hera tot een zekere overeenkomst wat betreft de afloop van de Trojaanse oorlog. Naast het feit dat hij Athena toeliet om het gevecht tussen Hector en Achilles te laten aflopen zoals zij zelf verlangde, gaf hij eerder in het verhaal ook al toe aan Hera dat zij zijn geliefde Troje zou kapotmaken (δβα). Als tegenprestatie verwacht hij wel geen weerstand van haar wanneer hij eens één van de door haar bevoordeelde steden zou willen verwoesten, en Hera komt dan ook tot de conclusie:

Ἄλλ' ἦτοι μὲν ταῦθ' ὑποείξομεν ἀλλήλοισι,

Hierin zullen wij toegeeflijk zijn aan elkaar (Il. IV, 62)

Hoewel het hier Hera is die Zeus toespreekt en niet omgekeerd, kunnen er verbanden gelegd worden tussen de hierboven beschreven, gnomische uitspraken over Zeus. Wat de goden – en dan vooral de oppergod – beslissen over het lot is een kwestie van geven en nemen, en dus ook van toegeeflijk zijn tegenover elkaar. In dat opzicht was de verhouding tussen de vraagsteller en de Sortes Homericæ dezelfde als die van Hera tegenover Zeus: ze mogen hopen en vragen wat ze willen, uiteindelijk zal de andere partij toch sterker zijn en zullen ze moeten berusten in hun lot.

Van de 10 keren die Zeus in de Sortes Homericæ aan het woord komt, worden 3 uitspraken overgebracht door zijn boodschapper Iris. Eerder heeft Zeus dezelfde woorden ook al tegen haar uitgesproken, maar de samensteller van de Sortes verkoos blijkbaar de verzen waarin Iris ze overbracht (εζα, αβα, γζβ).

Opvallend is dat Zeus in alle drie deze situaties kwaad is, en Iris stuurt om de goden tot wie hij het woord wil richten, van gedachten te doen veranderen. De twee eerstgenoemde verzen zijn eerder al bij Athena besproken, in deze context stuurt hij Iris achter Hera en Athena aan met de waarschuwing dat ze Hector maar beter niet kunnen gaan doden als ze zich zijn woede niet op de hals willen halen. In vers γζβ gebeurt iets gelijkaardigs met Poseidon: terwijl Hera Zeus misleidde door hem te verleiden en vervolgens in slaap te brengen, kon hij zonder problemen de Grieken ter hulp schieten in de strijd. Het resultaat was dat, toen Zeus weer wakker werd en de oorlog overzag, hij Hector op sterven na dood op de grond zag liggen. Hij stuurt onmiddellijk Iris op zijn broer af om hem te overhalen op te houden met strijden, anders zal hij zelf komen en Poseidon zwaar straffen. Poseidon zelf lijkt echter niet onder de indruk van Zeus' verschijning: hij en Hades zijn de broers van Zeus, ze hebben allemaal een gelijke macht over een bepaald stuk van de wereld, dus waarom zou Zeus dan zijn meerdere zijn en voor hem moeten beslissen wat hij doet? Iris probeert hem nog een laatste keer om te praten: is dit het antwoord dat ze aan Zeus moet gaan overbrengen, of zal hij toch maar van gedachten veranderen?

ἢ τι μεταστρέψεις; στρεπταὶ μὲν τε φρένες ἐσθλῶν.

of ga je het wijzigen: flexibel is de geest van nobelen! (Il. XV, 203)

De boodschap is duidelijk: Poseidon krijgt nog één kans om zijn plan te wijzigen en zich dus terug te trekken uit de strijd. In dat geval zal Zeus alle toorn laten varen en hem niet straffen, hij is immers een nobele god die vriendelijk is tegen al wie hem gehoorzaamt. Anderzijds staat ook tussen de lijntjes te lezen dat, als Poseidon niet gehoorzaamt aan Zeus' woorden en toch doorzet, hij zwaar gestraft zal worden. Ook aan een raadpleger van de Sortes Homericæ, zegt dit antwoord duidelijk dat hij niet mocht doen wat hij in gedachten had. Voerde hij dit toch uit, dan zou het slecht met hem aflopen. Wie precies de nobele personen met de flexibele geesten waren, is niet helemaal duidelijk, misschien moeten deze ook niet als personen gezien worden maar metaforisch als de toekomst van de vraagsteller. Hij moest zijn plan wijzigen en anders gaan handelen dan zijn oorspronkelijke bedoeling was, dan zou hij een voorspoedige toekomst tegemoet gaan.

Een gelijkaardig vers sprak Zeus trouwens ook al rechtstreeks – dus zonder beroep te doen op een boodschapper – tegen Hera toen hij wakker werd en beseftte dat hij misleid en bedrogen was (δδγ):

αἶψα μεταστρέψειε νόον μετὰ σὸν καὶ ἔμὸν κῆρ.

wel snel van gedachte veranderen naar jouw en mijn geest. (Il. XIV, 52)

Met dit vers gaat hij in feite nog een stapje verder: Hera belooft hem namelijk dat zij er wel voor zal zorgen dat Poseidon – ook hier is hij degene die van gedachte moet veranderen – zich uit de strijd zal terugtrekken. Zeus wil echter meer: hij probeert zijn echtgenote ervan te overtuigen om samen met Poseidon nu ook de Trojanen bij te staan – iets wat hem overigens niet lukt. De boodschap voor iemand die de Sortes Homericæ kwam raadplegen, was wel dezelfde als in het zojuist besproken vers: hij kon maar beter zijn idee omgooien, anders zou de toekomst hem niet al teveel voorspoed brengen.

In de orakelantwoorden uit de *Odyssee* komt Zeus tweemaal aan het woord en wordt hij nergens meer aangesproken of vernoemd, maar zijn toon is duidelijk anders dan die in de *Ilias*: was hij daar nog eerder tegen de overwinning van de Grieken, dan is hij het in dit werk met Athena eens dat Odysseus beschermd moet worden (εαδ).

πῶς ἄν ἔπειτ' Ὀδυσῆος ἐγὼ θείοιο λαθοίμην

Hoe zou ik toch de godgelijke Odysseus kunnen vergeten (Od. I, 65)

Dit is het eerste vers uit de oorspronkelijke context van de *Odyssee* dat in de Sortes Homericæ als antwoord gegeven wordt. Het maakt deel uit van een gesprek tussen Athena en Zeus, waarin de godin klaagt over het feit dat Odysseus al tien jaar rondzwerft en nog steeds Ithaka niet bereikt heeft. Zeus stelt haar gerust, hij bekommert zich echt wel om Odysseus. Het probleem is dat de zee het domein is van zijn broer Poseidon, die verbolgen is op de Griekse held sinds deze het oog van zijn zoon, de cycloop Polyphemos, heeft uitgestoken en het hem daarom niet makkelijk maakt om weer thuis te komen. Al met al is dit een positieve boodschap naar zowel Athena, Odysseus als een raadpleger van de Sortes toe: Zeus zal er echt wel voor zorgen dat Odysseus weer veilig thuiskomt, net zoals de vraagsteller erop mocht vertrouwen dat het met zijn toekomst allemaal wel in orde zou komen.

Op een later punt in de *Odyssee* doet Zeus nog een positieve voorspelling voor Odysseus, wanneer hij Hermes de opdracht geeft aan Calypso te gaan melden dat zij de held moet laten vertrekken. Hij zal bij de Phaeaken zeer gastvrij ontvangen worden, en ook de geschenken die ze hem zullen meegeven wanneer ze hem helpen naar Ithaka te reizen, zullen overvloedig zijn (δγβ):

χαλκόν τε χρυσόν τε ἄλις ἐσθῆτά τε δόντες

met een gift in brons en in goud en kleding in overvloed (Od. V, 38)

Voor alle goden met wie Zeus in vergadering zat, en vooral ook voor Odysseus is dit overduidelijk een positieve voorspelling, zelfs als we niet naar de oorspronkelijke context van de *Odyssee* kijken en dus niet in ons achterhoofd houden dat dit Odysseus' thuiskomst betekent. Het ontvangen van geschenken brengt sowieso voorspoed met zich mee, dus kan het niet anders of dit was voor de raadpleger van de Sortes Homericæ een zeer positief antwoord. Dit is trouwens niet de enige keer dat een vers over kleding en geschenken in het orakelboek voorspoed voorspelt: ook in de *Ilias* worden deze al aan elkaar gelinkt wanneer Priamus in vers γβε (Il. XXII, 50) hoopt zijn zonen nog te kunnen vrijkopen omdat ze toch brons en goud in overvloed hebben – iets wat overigens niet had kunnen lukken omdat ze al gesneuveld waren bij de Grieken, maar zonder de oorspronkelijke context kon dit vers een positieve voorspelling geven. De verzen ζαζ en ζεζ zijn formulaire verzen in de *Odyssee*, ze worden zowel door Telemachus uitgesproken (Od. XVI, 79 ; XVI, 81) als door Penelope (Od. XVII, 550 ; XXI, 339 ; XXI, 342), beide met de bedoeling de onbekende oude zwerver, van wie ze nog niet weten dat hij Odysseus is, te beschermen of te belonen.

Zeus is ook in de Sortes Homericæ duidelijk de oppergod: hoewel hij pro-Trojanen is, blijft hij ogenschijnlijk neutraal en gaat hij nooit één van hun helden helpen of moed inspreken, daarentegen moet hij wel de andere goden in het gareel houden en hen streng toespreken als zij de Grieken ter hulp willen schieten. Opvallend is ook dat veel van de verzen waarin Zeus vernoemd wordt, gnomisch opgevat kunnen worden. De oppergod beslist over alles, ook over de afloop van de oorlog in de *Ilias* en – overdrachtelijk naar de Sortes Homericæ toe – ook over het lot van de mensen, dus is het niet onlogisch dat veel van zijn verzen veralgemenend overkomen. Zeus spreekt (behalve in een droom: βζδ) zelf nooit rechtstreeks tot de stervelingen – daarvoor heeft hij boodschappers als Hermes en Iris – en omgekeerd richten zij ook nooit het woord persoonlijk tot hem. Hoewel hij in de *Ilias* – waarin hij toch vaker aan het woord komt en waarvan er dus ook meer verzen van hem in de Sortes Homericæ zijn opgenomen – niet bepaald de grootste supporter van de Grieken is, hebben de meeste verzen die hij uitsprekt toch een positieve connotatie: hij stelt Thetis gerust dat hij Achilles zal helpen (ααζ), voorspelt en belooft dat de Grieken de oorlog mogen winnen (δζβ, γδβ), en staat aan Odysseus' kant op zijn terugreis (εαδ, δγβ). Daar tegenover staat dat hij zich vaak kwaad moet maken op goden en mensen (βζδ, εζα, δδγ, γζβ). Wordt er echter over hem gesproken, dan is dit over het algemeen met een negatieve boodschap: hij vervult niet van iedereen de wensen (γζζ, γγδ) zorgt ervoor dat men veel ellende toebedeeld krijgt (ζγε, δεβ) en geeft lukraak moed aan wie hij maar wil (δεζ).

Het relatief grote aantal gnomische, veralgemenende verzen waarin Zeus wordt vernoemd, zou erop kunnen wijzen dat ook hij een zekere macht had binnen de *Sortes Homericæ*. Hier kan echter al snel tegenin gebracht worden dat hij als oppergod natuurlijk het onderwerp is van vele algemene zaken, en dat zijn prominente rol in zowel de *Ilias* en de *Odyssee* als in de *Sortes Homericæ* zo te verklaren valt.

c. *Apollo*

Als de god bij uitstek wanneer het over orakels en voorspellingen gaat, mag Apollo in deze bespreking uiteraard niet ontbreken. Zijn rol in de *Sortes Homericæ* begint namelijk al nog voor de 216 homerische verzen die de toekomst zullen voorspellen. Wanneer we het inleidende gebed van het orakelboek bekijken, blijken de eerste drie verzen hiervan in de oorspronkelijke context aan Apollo te zijn gericht:

κλῦθι ἄναξ ὅς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ
εἴς ἧ ἐνὶ Τροίῃ· δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ' ἀκούειν
ἄνερῖ κηδομένῳ, ὡς νῦν ἐμὲ κῆδος ἰκάνει.
'Verhoor mij, heer, of je nu in het welvarende Lykië bent
of in Troje: overall kun je toch gehoor geven aan iemand
die in nood is, zoals die nood mij nu bereikt. (Il. XVI, 514-516)

Dit gebed wordt uitgesproken door de Lyciër Glaucus, die in het heetst van de strijd gewond is geraakt door een pijl van de Griek Teucus. Hij begint te wanhopen omdat hij net gezien heeft dat zelfs Zeus zijn eigen zoon Sarpedon – die Glaucus' strijdmakker was – in de oorlog heeft laten omkomen, en smeekt Apollo om zijn wonde te genezen zodat hij tenminste het lichaam van zijn vriend uit het strijdgewoel kan redden. Apollo aanhoort Glaucus' gebed en verzacht zijn pijn, zodat de Lyciër opnieuw de strijd kan aangaan en uiteindelijk Sarpedons lichaam kan bemachtigen.¹²⁷ Voor iemand die de *Sortes Homericæ* kwam raadplegen, kon dit inleidende gebed dan ook een zekerheid zijn dat het orakel hem naar waarheid de toekomst zou voorspellen, en hem zou bijstaan waar nodig. Of dit de verdienste van Apollo en diens bescherming was, zal nog moeten blijken.

Anders dan men zou verwachten na het lezen van het gebed, is de rol van Apollo in de antwoorden van de *Sortes Homericæ* veel minder uitgebreid: hij komt slechts eenmaal aan het woord, namelijk

¹²⁷ Het vierde vers wordt overigens tot Athena gesproken door Telemachus, het vijfde tot de vreemdeling Odysseus door inwoners van Ithaca die hem tegen de bedelaar Iros zagen vechten.

in een vers uit de *Ilias*, en wordt daarnaast ook één keer aangesproken. Het vers waarin hij spreekt (γδς), geeft bovendien niet bepaald een positief beeld over de orakelgod:

οὐ μὲν με κτενέεις, ἐπεὶ οὗ τοι μόρσιμός εἰμι.

Mij zul je toch echt niet doden: dat is mijn lot niet. (Il. XXII, 13)

In dit vers drijft Apollo de spot met Achilles, die hij tot bij de stadsmuren van Troje gelokt heeft. Wat gaat Achilles doen, hem doden misschien? Heeft hij dan niet door hoe overmoedig hij zich gedraagt, dat hij het tegen een onsterfelijke god wil opnemen? Achilles probeert hier het onmogelijke te doen en wordt daarom uitgelachen door Apollo. Voor de interpretatie van dit vers in de *Sortes Homericæ* moeten we ons afvragen welke positie de vraagsteller hier innam: die van Achilles, zodat het orakel er bij hem inwreef dat hij iets onmogelijks probeerde te voltrekken? Of juist die van Apollo, waardoor dit antwoord wou zeggen dat hij zelf niet klein te krijgen zou zijn? Voor Achilles was het in ieder geval tragische ironie: het was inderdaad niet Apollo's lot om te sterven... dat van hem echter wel. Zoals al eerder gezegd zal het voor een latere vraagsteller zo'n vaart niet lopen: wellicht stond de dood hier als metafoor voor het niet slagen in een plan of tegenspoed in de toekomst.

Apollo bleef echter zelf in de *Sortes Homericæ* ook niet gespaard van onvriendelijke commentaar: het enige vers waarin deze god wordt aangesproken, is een beschimping vanwege zijn eigen zus Artemis tijdens algemene ruzie op de Olympus (δβς):

νηπίτιε τί νυ τόξον ἔχεις ἀνεμώλιον αὐτῶς;

Onnozele, hoe nutteloos heb je die windboog van je? (Il. XXI, 474)

Dit verwijt wordt uitgesproken tijdens een verhitte discussie tussen pro-Griekse goden en degenen die aan de kant van de Trojanen staan. Apollo verdedigt zijn sympathie voor de Trojanen door te zeggen dat hij de oppergod Zeus toch moeilijk zou kunnen tegenwerken. Uiteindelijk concludeert hij dat hij zich er eigenlijk niets meer van wil aantrekken en dat de stervelingen hun oorlog maar zelf moeten uitvechten, en het is als reactie op deze uitspraak dat Artemis hem voor lafaard uitmaakt. Een gedetailleerde interpretatie van dit vers als antwoord van de *Sortes Homericæ* is hier niet nodig, het mag wel duidelijk zijn dat het orakelboek het hier niet eens was met de handelingen van de vraagsteller. Blijkbaar had deze alles voorhanden om zijn probleem te kunnen oplossen of voor zichzelf een rooskleurige toekomst te kunnen bepalen, maar raadpleegde hij liever de *Sortes* dan hier zelf aan te willen werken.

Naast het ene vers waarin hij het woord krijgt en de enkele keer dat hij wordt aangesproken, wordt Apollo ook nog tweemaal met zijn naam vernoemd in de Sortes Homericæ, en dan nog wel door Athena, die andere mogelijke beschermgodin van het orakelboek. Vers δαε klinkt op zich als een – zij het onvolledig – voorschrift voor de aanroeping van een god of de raadpleging van een orakel:

εὔχεο δ' Ἀπόλλωνι Λυκηγενεῖ κλυτοτόξῳ

en belooft de Lykische Apollo, vermaard om zijn boog (Il. IV, 101)

Athena is degene die hier aan het woord is, zij spoort op vraag van Zeus de Trojaan Pandarus aan om tijdens een moment van wapenstilstand een pijl te schieten naar Menalaus, opdat de oorlog weer aangewakkerd zal worden. Terwijl hij dit doet, moet hij een offer beloven aan Apollo, de god die zelf bekend staat als boogschutter. Dit vers kan de vermoedens dat Apollo de beschermgod was van de Sortes Homericæ – of alleszins toch enige macht had over het orakelboek – in zekere zin bevestigen. Geen enkele andere godheid wordt namelijk in de geselecteerde verzen in een dergelijke context genoemd. Als antwoord lijkt het echter onvolledig, de vraagsteller wist namelijk zelf niet wat hij Apollo moest beloven. In de oorspronkelijke context laat Athena Pandarus beloven een offer van lammeren te brengen, maar zelfs als de vraagsteller of chresmoloog op de hoogte was van deze context, klinkt het als een ongeloofwaardig bevel van het orakelboek. Mogelijk moest de vraagsteller nog een keer dobbelen om te weten wat hij moest doen om Apollo's steun te verkrijgen.

Ook in de *Odyssee* wordt Apollo eenmaal vernoemd, opnieuw door Athena die in de gedaante van een jong meisje aan Odysseus de geschiedenis van de Phaeaken vertelt (ζεβ). Apollo – en zijn boog, die ook hier vermeld wordt – komt hier niet zo positief uit: hij is namelijk degene die Rhexenor doodde, de vader van koningin Arete, nog voordat deze een zoon kon voortbrengen die over zijn volk kon heersen (zoals te lezen staat in vers ζαβ, het hierop volgende vers).

τὸν μὲν ἄκουρον ἐόντα βάλ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων

De eerste werd getroffen door Apollon met diens zilveren boog (Od. VII, 64)

Over de bredere mythologische context is niets bekend, we weten niet wat deze Rhexenor gedaan had waardoor hij zich Apollo's woede op de hals haalde. Misschien had hij de god of diens moeder wel bespot waardoor hij gestraft werd, zoals het geval was bij Niobe wiens kinderen door de bogen van Apollo en Artemis stierven omdat ze hun moeder Leto als minderwaardig had beschouwd, maar die ondanks haar grote verdriet toch nog aan eten dacht (δγα). Het was alleszins geen al te positief vers voor iemand die de Sortes Homericæ raadpleegde: Apollo was hem niet goed gezind, en zou er

misschien zelfs voor zorgen dat hij een zeer tegenspoedige toekomst tegemoet zou gaan. De dood van Rhexenor zorgde er immers voor dat hij nog geen zoon had kunnen voortbrengen, waardoor zijn dochter Arete aan zijn broer Alcinous moest worden uitgehuwelijkt. Het hebben van een zoon die wraak kan nemen wanneer zijn vader wordt vermoord, zo lezen we ook in vers δςς van de Sortes Homericæ (uitgesproken door Nestor, die de vermoorde Agamemnon gelukkig prijst omdat hij gewroken werd door Orestes), werd beschouwd als een groot geluk.

Apollo's rol in de Sortes Homericæ is dus niet bepaald die van de behulpzame godheid die positieve voorspellingen doet en de helden bijstaat op moeilijk momenten. Bovendien staat hij in de *Ilias* ook aan de kant van de Trojanen, en durft hij zelfs de Griekse held Achilles in zijn gezicht uitlachen. Of Apollo, dan wel Athena als beschermgod van de Sortes Homericæ beschouwd moet worden, wordt besproken in het volgende hoofdstuk.

b) 'Beschermgoden' van de Sortes Homericæ?

Het onderzoek dat in dit hoofdstuk beschreven wordt, is er gekomen naar analogie met de Sortes Astrampsychi. Dit orakelboek bevatte namelijk een concordantietabel, die de vraagsteller aan de hand van een optelsom van de geloopte cijfers doorverwees naar verschillende boeken, die allemaal de naam van een godheid hadden. Wanneer men dan – om maar het voorbeeld bij Van der Horst te gebruiken – vraag 29 had gekozen en door loting tot nummer 7 was gekomen, kon men het antwoord vinden in boek 36, dat volgens de concordantietabel het boek van Hephaestus was.¹²⁸

De Sortes Homericæ kunnen, zoals eerder gezegd, beschouwd worden als een vereenvoudigde versie van de Sortes Astrampsychi, aangezien hier in de eerste plaats helemaal geen concordantietabel meer aan te pas kwam, en het daarnaast ook niet bestond uit meerdere 'boeken' onder de macht van bepaalde goden. Toch klinkt het aannemelijk dat ook over de lotsvoorspellingen van de Sortes Homericæ een zekere goddelijke macht heerste. Daarop wijst om te beginnen het inleidende gebed in P. Oxy. 3831, waarvan de eerste drie verzen in de *Ilias* tot Apollo gericht zijn. Volgens Naether kan het gebed echter ook een aanroeping van Hermes betekenen.¹²⁹ Daarnaast blijkt ook Athena binnen de Sortes Homericæ een belangrijke rol te spelen, getuige daarvan de eerste vijf verzen van P. Oxy. die in een acrostichon haar naam vormen.¹³⁰

¹²⁸ Van der Horst, 'Sortes. Sacred Books and Instant Oracles', 165.

¹²⁹ Naether, *Die Sortes Astrampsychi*, 330.

¹³⁰ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 8.

Het is in dit hoofdstuk niet de bedoeling om één bepaalde beschermgod van de Sortes Homericæ aan te wijzen – die was trouwens ook in de Sortes Astrampychi niet aanwezig. Hierboven zijn al enkele mogelijke goden kort aangestipt, die elk hun kenmerken en relaties met het homerische orakelboek kunnen hebben. Aangezien de Sortes Homericæ zelf een samenraapsel lijken te zijn van bibliomantie en astragalomantie, en bovendien uit twee werken bestaan waarin meerdere goden een belangrijke rol spelen, verwacht ik dan ook niet met mijn onderzoek ‘de’ beschermgod van de Sortes Homericæ naar voren te kunnen schuiven. Wat ik wel wil proberen uit te zoeken, is waarom respectievelijk Athena, Apollo en Hermes een zekere functie hadden binnen de voorspellingen van de Sortes Homericæ, en daardoor als beschermgod van dit orakelboek beschouwd zouden kunnen worden.

i. Athena

Voor de belangrijke rol van Athena in de Sortes Homericæ, moeten we maar naar de beginverzen van het orakel in P. Oxy. kijken. De beginletters van de eerste vijf verzen vormen namelijk de naam Ἀθήνα, en daarnaast komt deze godin ook al in het tweede vers aan het woord.

ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.
θαρσῶν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρῶεσσι μάχεσθαι·
ἦ ῥά νύ τοι μεγάλων δῶρων ἐπεμαίετο θυμὸς
νίκην καὶ μέγα κῦδος, ἀτὰρ Δαναοῖσί γε πῆμα·
ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες καὶ Δαρδανίωνες

Met de 18 verzen waarin Athena spreekt, is ze van alle goden veruit het vaakst aan het woord in de hele Sortes Homericæ. Na Odysseus die 26 keer spreekt, is zij degene die het vaakst het orakelantwoord geeft.

Apollo mag dan wel de aangesproken godheid zijn in de eerste drie verzen van het gebed dat men moest opzeggen alvorens de Sortes Homericæ te raadplegen, Athena is degene tot wie in het vierde vers het woord gericht wordt:

καί μοι τοῦτ' ἀγόρευσον ἐτήτυμον, ὄφρ' ἐὺ εἰδῶ,
Zeg me ook dit naar waarheid, want dat wil ik weten (Od. I, 174)

Waren de verzen die tot Apollo gericht waren nog eerder een aanroeping om tot bij de vraagsteller te komen, dan was dit vers toch al een concreter bevel naar wat men van het orakelboek verwachtte,

namelijk een waarheidsgetrouw antwoord. Ook hier heeft het vers al niets meer met de oorspronkelijke context te maken, waarin Athena in de gedaante van Mentès aan Telemachus is verschenen, en hij zich afvraagt wie hier tegenover hem staat. Toch is er van dit verhaal iets blijven hangen in dit vers: Athena stelt zich tegenover Telemachus op als een beschermer die het goed met hem meent, mogelijk is precies dit vers voor het gebed uitgekozen om de vraagsteller gerust te stellen. Athena lijkt hier de beschermgodin van het orakel te zijn, en net zoals ze het beste voorheeft met Telemachus, zal ze ook de vraagsteller een zo eerlijk mogelijk antwoord geven. In vers $\zeta\epsilon\epsilon$ lijkt Athena trouwens – ook al is haar uitspraak tot iemand heel anders gericht – antwoord te geven op deze aanroeping:

ὤδε γὰρ ἐξερῶ, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται·

maar ik zeg je het volgende, en dit zal ook gebeuren (Il. I, 212)

Dit antwoord bevindt zich niet alleen in een heel andere context maar ook in een heel ander werk, aangezien het hier Achilles is die aangesproken wordt. In de daaropvolgende verzen zal ze proberen hem gerust te stellen, en hem te beloven dat hij door zijn overmoed ooit driemaal zoveel eergeschenken als Agamemnon zal bezitten. Deze context kreeg een vraagsteller uiteraard niet mee, en in die zin is dit vers even vaag en nietszeggend als de aanroeping in het gebed: degene die de *Sortes Homericæ* kwam raadplegen vroeg Athena om de waarheid te vertellen – waarover, dat werd niet gespecificeerd – en Athena beloofde dat datgene wat ze zou gaan zeggen – wat dat was, daar was het vers niet lang genoeg voor – ook effectief zou gaan gebeuren.

Rekening houdend met de oorspronkelijke context van het vers in het gebed, zouden we echter ook kunnen zeggen dat hier al een voorspelling wordt gedaan volgens de typische vaagheid van het orakel: Telemachus vraagt Athena om haar ware identiteit te onthullen en zij zegt dit te zullen doen, waarna ze uiteindelijk toch een misleidend antwoord geeft en zich voorstelt als Mentès,¹³¹ mogelijk een suggestie dat de voorspellingen van de *Sortes Homericæ* – zoals het ook de andere voorbeelden van bibliomantie betaamt – geïnterpreteerd moesten worden zoals de vraagsteller dit zelf zag.

De antwoorden die Athena geeft, zijn overwegend positief: ze moedigt helden aan, stelt hen gerust en biedt hulp en bescherming waar nodig. Een reden waarom zij als beschermgodin boven Apollo verkozen zou kunnen worden, is dat ze in de oorspronkelijke context van de homerische werken steeds aan de kant van de Grieken staat, terwijl Apollo in de *Ilias* eerder pro-Trojanen is.

¹³¹ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 183.

Naast de Sortes Homericæ was Athena geen ongewone godin voor de astragalomantie: volgens de sofist Zenobius (V, 75) had Athena zelfs een nog grotere rol in dobbelrakels, aangezien zij aan de wieg stond van de cleromantie. Zeus begunstigde echter Apollo, en maakte hem god van deze waarzeggerij.¹³²

Volgens Bouché-Leclercq was zij bovendien de godin die men aan de vooravond van een oorlog raadpleegde alvorens ten strijde te trekken. Men wierp dan de dobbelstenen om te kunnen voorspellen hoe groot of klein de kansen op dood of overwinning waren. Als bewijs dat deze vorm van waarzeggerij gebruikt werd, zijn er verschillende vaasschilderingen teruggevonden waarop mannen zitten te dobbelen. Naast de twee gehurkte mannen staat steeds een gewapende Athena, die naargelang de uitkomst van de dobbelstenen haar linker- of rechterarm in de lucht steekt. Deze praktijk werd al snel overgenomen voor eerder alledaagse en minder serieuze vragen en problemen. De godin werd vereerd als Athena Skiras.¹³³ Op verschillende van deze vazen staat achter Athena echter een palmboom afgebeeld, iets wat dan weer zou verwijzen naar Apollo die volgens een homerische hymne (Hymn. Hom. Ap. XV) onder een palmboom ter wereld kwam.¹³⁴ Deze link tussen Apollo en Athena zou overeen kunnen komen met wat Zenobius beweert.

ii. Apollo

Zoals hierboven al vermeld, is Apollo in de oorspronkelijke context van de eerste drie verzen in het gebed de godheid die aanroepen wordt. Wat het eerste vers hiervan betreft, heeft Zographou een interessante theorie over de plaatsnaam Λυκίης, die ook nog eens naar Apollo zou verwijzen: om te beginnen is het opvallend dat Glaucus – die in de oorspronkelijke context dit gebed uitspreekt – de mogelijkheid geeft dat Apollo zich in Lycië bevindt, aangezien dit de plek is waar hijzelf, Sarpedon en hun soldaten vandaan komen. Dit zou dan suggereren dat Apollo de beschermgod van de Trojanen is – en inderdaad stond hij ook aan hun kant – maar vooral van de Lyciërs, aangezien hij van die streek moet komen om hen bij te staan. Belangrijker is echter de etymologische gelijkens tussen de streek Λυκίη en het epitheton van Apollo: Λυκηγένης ('met de schitterende boog'), zoals hij door Athena genoemd wordt wanneer ze in vers δαε Pandarus probeert te overhalen een pijl naar Menelaus te schieten. Het woorddeel λυκ- wordt bovendien in magische papyri in verband gebracht met zowel het licht als met de wolf, beide attributen van Apollo. Ook het obscure woord λυκαβάντος (< λυκάβας) in vers αςγ zou hieraan refereren.¹³⁵ Het betekent daar zoveel als 'binnen een maand', als

¹³² Leutsch, E.L. ; Schneidewin, F.G., *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 150.

¹³³ Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination de l'Antiquité* (1882) 405-406.

¹³⁴ Alvar Nuño, A., 'Ανερρίφθω κύβος. Ajax y Aquiles tiran los dados', *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 6 (2006), 19.

¹³⁵ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 182.

combinatie van *λυκή* en *βαίνω* ('gaande volgens het licht van de zon').¹³⁶ Binnen dit eerste vers van het inleidende gebed wordt Apollo dus niet alleen rechtstreeks, maar ook op verschillende wijzen indirect aangeropen.

Men zou bijna gaan denken dat de mensen die de *Sortes Homericæ* kwamen raadplegen, niet wisten dat Apollo 'de god met de boog' was, want de twee verzen waarin hij bij zijn naam genoemd wordt – *δαε* en *ζεβ* – bevatten ook een dergelijk epitheton. Erg positief blijkt dit attribuut trouwens niet te zijn: in vers *δαε* moet Pandarus aan Apollo een offer beloven terwijl hij zelf Menelaus neerschiet, in vers *ζεβ* vertelt Athena aan Odysseus hoe de jonge Rhexenor door Apollo's pijlen stierf nog voordat hij een zoon had kunnen verwekken. De enige keer dat Apollo zelf aan het woord komt in de *Sortes Homericæ*, is vers *γδς* waarin hij Achilles bespot na hem misleid te hebben, daarnaast wordt hij in vers *δβς* ook nog eens voor lafaard uitgemaakt door zijn zus Artemis. Al deze inhoudelijke zaken pleiten tegen Apollo als beschermgod van de *Sortes Homericæ*: hij is de beschermgod van de Trojanen, spot met de Grieken en aarzelt blijkbaar niet om stervelingen neer te schieten. Het lijkt echter nogal ongeloofwaardig dat we de gebruikte homerische verzen aan hun oorspronkelijke context moeten verbinden, aangezien het gebed eigenlijk werd uitgesproken door een Trojaan. Zou een Griek die het orakel raadpleegde de woorden van de vijand gaan herhalen, om bijstand en voorspellingen te krijgen van een god die niet eens aan zijn kant staat?

Het aanroepen van Apollo in magische teksten was niet ongebruikelijk, en bovendien is dit niet de enige keer dat we deze godheid verbonden zien worden met waarzeggerij door middel van epische verzen, de zogenaamde *ἐποποιία*: in een aanroeping van Apollo in PGM I, die gedateerd wordt rond de 4de-5de eeuw na Christus, staat namelijk een gebod voor wat men moest doen wanneer Apollo na het aanroepen verschenen was. Dit bewijst dat er in de late oudheid een zekere link was tussen magie en de homerische verzen, en dat de *Sortes Homericæ* in zekere zin dus geen alleenstaand geval waren van magisch nachleben van Homerus:¹³⁷

Καὶ ὅταν εἰσέλθῃ, ἐρώτα αὐτόν, περὶ οὗ θέλεις, περὶ μαντείας, περὶ ἐποποιίας, περὶ ὄνειροπομπείας, περὶ ὄνειραιτησίας, περὶ ὄνειροκριτίας, περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων, ὄ[σ]ων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμ]πειρίᾳ.

En wanneer hij komt, vraag hem naar wat je wil, naar waarzeggerij, naar de waarzeggerij aan de hand van verzen, naar het zenden van dromen, naar openbaringen in dromen, naar het interpreteren

¹³⁶ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, 'λυκάβας'.

¹³⁷ Addey, C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (2016) 74.

van dromen, naar wat ziektes veroorzaakt, naar alles wat onder magische kennis valt. (PGM I, 327-331)¹³⁸

Deze aanroeping van Apollo benadrukt de domeinen van de magie waarvan hij de god is (dit in tegenstelling tot de ‘lagere’ magie die hij aan Hermes had geschonken, zie infra), onder andere ook de ἐπιποῦα waarvan ook in de Sortes Homericæ gebruik werd gemaakt.

Als het over magie, waarzeggerij en voorspellingen gaat, kunnen we natuurlijk niet om Apollo heen, en het is duidelijk dat hij ook banden heeft met de bibliomantie, of tenminste met waarzeggerij door middel van epische (homerische) verzen. Toch lijkt zijn rol in de Sortes Homericæ relatief klein te zijn tegenover die van de reeds besproken Athena, en die van Hermes hieronder. Reken daarbij nog eens een anti-Griekse rol in de *Ilias*, en het is moeilijk te geloven dat Apollo als een positieve, beschermende godheid gold voor de Sortes Homericæ en de gebruikers van dit boek. Indirect had hij echter ook een link met de astragalomantie, de andere vorm van waarzeggerij waaronder men de Sortes zou kunnen categoriseren. Die band ging via Hermes, zoals ik hieronder zal verklaren.

iii. Hermes

De derde mogelijkheid voor het ‘beschermgodschap’ van de Sortes Homericæ was Hermes, die in het orakelboek zo mogelijk nog minder vaak aan bod komt dan Apollo: hij spreekt slechts eenmaal, en is ook maar één keer de bestemming van een uitspraak. Wat hij echter zegt, staat op een zeer opvallende plaats in de Sortes Homericæ, namelijk vers ααα, het eerste vers van het orakelboek:

ἄνδρ’ ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.

om zich nog te verweren tegen iemand wanneer die je aanvalt. (Il. XXIV, 369)

Opmerkelijk is dat dit vers zowel in P. Oxy. als in PGM voorkomt: in deze tweede bron staat het als vers εββ. Als we dus de Sortes Homericæ lezen als een combinatie van beide papyri, zoals meestal gedaan wordt, is het dus een vers dat in het orakelboek tweemaal verschijnt.

In de *Ilias* probeert Hermes – die in opdracht van Zeus gezonden is – de oude Priamus te beschermen wanneer deze bij het vallen van de avond naar het legerkamp van de Grieken trekt, om daar bij Achilles het lichaam van zijn zoon Hector terug te vragen. In vermomming spreekt Hermes de oude man aan, en wijst hem op alle gevaren die hem ’s nachts kunnen overkomen, zeker omdat zowel Priamus als zijn reisgezel niet meer van de jongsten zijn en zich minder goed kunnen verdedigen

¹³⁸ Karanika, ‘Homer the Prophet’, 259-260.

wanneer iemand hen onverwachts zou aanvallen. Hermes biedt aan de Trojaanse koning te vergezellen naar de tent van Achilles, iets waar Priamus uiteindelijk mee instemt.

Niet alleen in de *Sortes Homericæ* zelf, maar ook in de oorspronkelijke werken van Homerus is dit vers formulair en komt het dus op meerdere plaatsen, door verschillende personen uitgesproken en in verscheidene contexten voor: ook Telemachus klaagt in de *Odyssee* dat hij niet opgewassen zal zijn tegen de vrijers (Od. XVI, 72 ; XXI, 133).

Voor een raadpleger van de *Sortes Homericæ* bleef dit echter een vaag antwoord, en er moest dan wellicht ook een interpretatie van de oorspronkelijke context aan te pas komen, om dit als een negatief vers te beschouwen. Hoewel hier ook weer aan te twijfelen valt, aangezien zowel Priamus als Telemachus – hoe groot de gevaren voor hen ook waren – beiden geslaagd zijn in hun opzet en mogelijke aanvallen hebben kunnen afweren. Zoals Wiśniewski al aangaf, waren mensen die zich wenden tot de bibliomantie zich er wellicht van bewust dat het literaire antwoord nooit helemaal kon aansluiten bij hun persoonlijke situatie, en interpreteerden ze het naargelang het hen goed uitkwam.¹³⁹ Dit vers is daar een uitstekend voorbeeld van.

In verband met de mogelijkheid dat Hermes de beschermgod van de *Sortes Homericæ* was, kwam dit vers en de plaatsing ervan zijn karakter alleszins symbolisch ten goede: Hermes, de orakelgod die de raadpleger als een reisgezel bij de hand zou nemen doorheen het orakel en hem zou beschermen tegen onverwachte aanvallen (namelijk: ongunstige toekomstvoorspellingen). Alleen klinkt dit een beetje onlogisch, aangezien men maar één kans op de 216¹⁴⁰ had om dit eerste vers te dobbelen.

De tweede keer dat Hermes in de *Sortes Homericæ* verschijnt, wordt hij aangesproken door Zeus die hem opdraagt Calypso te gaan zeggen dat ze Odysseus moet vrijlaten. Het vers ($\delta\gamma\beta$) is hier al eerder besproken, het maakt deel uit van de boodschap die Hermes aan Calypso moet gaan overbrengen. Dit is een zeer positieve boodschap voor de toekomst van Odysseus: hij zal door de Phaeaken zeer gastvrij ontvangen worden, en met een overvloed aan goud en brons als eergeschenken terug naar zijn vaderland Ithaka gevoerd worden. Uiteraard is Hermes hier ‘slechts’ de boodschapper van dit nieuws en heeft hij er verder weinig mee te maken, maar het is wel een bijzonder positieve boodschap die hij mag gaan overbrengen, wat toch weer past in de beschermende rol die hij in de *Sortes* heeft als we naar het eerste vers kijken.

Ondanks het feit dat Hermes amper voorkomt in de *Sortes Homericæ* – hoewel zijn passage niet onopgemerkt moet blijven – zijn er toch redenen om aan te nemen dat hij de beschermgod van dit orakelboek zou kunnen zijn. Franziska Naether verwijst naar Grottanelli, die Hermes als beschermgod

¹³⁹ Wiśniewski, ‘Pagans, Jews, Christians’, 565-566.

¹⁴⁰ Of twee kansen, als men Maltomini volgt waar het vers in zowel $\alpha\alpha$ als $\epsilon\beta\beta$ stond.

van de lotorakels vernoemt.¹⁴¹ Er is ook een lotorakel van Hermes uit Anatolië bekend, waarvoor men gebruik moest maken van astragaloi. Het orakel bestond uit een vierkantige zuil waarop Hermes' hoofd geplaatst was, op de zijden van deze sokkel waren 56 verzen geschreven en vóór het beeld stond een tafel met daarop vijf knokkels van schapen, die als dobbelstenen gebruikt werden. Elk van de verzen had een bepaalde cijfercombinatie, en wie het orakel wou raadplegen moest dan ook dobbelen met de knokkels. Aan de hand van de cijfercombinatie die hieruit voortkwam, kon men dan het antwoord van het orakel vinden tussen de verzen op de zuil. Net als bij de Sortes Astrampsychi, stond elk van deze antwoorden in verband met een zekere godheid, wiens naam voor het vers geschreven stond. Sarah Iles Johnston voegt hieraan toe dat ook in dit geval de antwoorden wellicht niet altijd aansloten bij de specifieke situatie waarin de vraagsteller zich bevond, maar aangezien dit orakel op het marktplein van de stad geplaatst was, liepen er waarschijnlijk wel mensen rond die deze orakeluitspraken tegen betaling wilden interpreteren. De gelijkenissen met de Sortes Homericæ zijn niet ver te zoeken: orakelverzen als antwoorden, dobbelen om een voorspelling te krijgen en een cijfercombinatie om het juiste antwoord te vinden. Bovendien wordt de link gelegd tussen dit tweede-eeuwse orakel en de latere bibliomantie. Het zou dan ook niet vreemd zijn dat Hermes in zekere zin een beschermgod van de Sortes Homericæ was, of daar in ieder geval toch een zekere macht over had. Johnston nuanceert in ieder geval ook de betrokkenheid van Hermes bij het orakel in Anatolië: voor het overige had deze god geen al te zware functie wat voorspellingen betreft, en het feit dat het orakel op het marktplein stond, doet vermoeden dat Hermes als 'orakelgod' hier voornamelijk werd uitgekozen omdat hij de beschermgod van de marktkramers was, eerder dan die van de dobbelorakels.¹⁴² Bovendien is er epigrafisch bewijs dat doet vermoeden dat het niet Hermes was die de antwoorden sprak, maar dat het Apollo's stem was die men hoorde. In dit geval zou Apollo de beschermgod van dergelijke orakels geweest zijn, en fungeerde Hermes slechts als 'tussengod' voor deze vorm van waarzeggerij.¹⁴³

Fritz Graf spreekt over een ander blok dat op een gelijkaardige manier als orakel gebruikt kon worden, uit Marmareis in het oosten van Lycië (TAM II, 3.1222). Afgaande op de eerste leesbare verzen van de wijding op deze zuil (waarvan het eerste vers is weggevallen)¹⁴⁴, werd ook dit orakel aan Hermes gewijd, stond er een beeld van Hermes op of werd het misschien zelfs wel 'Hermes' genoemd. Ook dit beeld bevond zich op het marktplein, waar men de beschermgod van de handelaars zou verwachten. Toch meent ook Graf dat Hermes een ongewone keuze was als godheid

¹⁴¹ Naether, *Die Sortes Astrampsychi*, 330.

¹⁴² Johnston, S. I., *Ancient Greek Divination*, 99-100.

¹⁴³ Graf, 'Rolling the Dice for an Answer', 75-76.

¹⁴⁴ [-]

Ἑρμοῦ Ἑρμαῖος Ἐπικ[-
τόν τε Ἑρμῆν καὶ τα περὶ αὐτ[όν.

voor een orakel, en dan al helemaal niet van eerder ‘minderwaardige’ vormen van waarzeggerij als de astragalomantie. Zijn hypothese, die in overeenstemming is met die van onder andere Bouché-Leclercq en waarin ik me ook wel kan vinden, is dat Hermes’ functie hier niet die van het geven van goddelijke kracht is, maar eerder die van kansen en loten.¹⁴⁵

Ook voor de Sortes Homericæ lijkt dit op te gaan: het gebruik van dobbelstenen en de combinatie van het aantal gedobbelde ogen komt alvast overeen met de Hermesbeelden.¹⁴⁶ Ook het enige vers dat Hermes in het orakelboek uitsprekt, zou met deze theorie in verband gebracht kunnen worden: er is een kans dat Priamus wordt aangevallen, maar misschien gebeurt dit ook niet. Er is in dat geval slechts een kleine kans dat hij zich zal kunnen verdedigen, maar die kans wordt groter als hij de hulp van de vreemdeling accepteert en zich laat begeleiden. Op dezelfde manier kan de vraagsteller ervoor kiezen om zich door Hermes doorheen zijn raadpleging van de Sortes Homericæ te laten leiden: er is een even grote kans op een positief als op een negatief antwoord, maar door Hermes te aanroepen wordt de kans op een positieve toekomst wellicht groter.

Bij Athena was te lezen dat zij in het inleidende vers van de Sortes Homericæ gevraagd wordt naar waarheid te spreken, maar dit in de oorspronkelijke context niet doet. Ook Hermes gaf in de homerische hymne die over hem geschreven is, een dergelijk antwoord (Hymn. Hom. Herm. IV, 368-369), terwijl hij zich er goed van bewust was dat hij loog.¹⁴⁷ Als pasgeborene stal hij namelijk de runderen van Apollo, en toen deze hem hiermee confronteerde, loog hij in het bijzijn van Zeus dat hij hier niets mee te maken had.

Enige verwantschap tussen Apollo en Hermes wordt ook duidelijk uit deze hymne: de ruzie tussen deze twee goden werd bijgelegd toen Hermes op de lier – die hij zelf had uitgevonden – begon te spelen en een lied zong dat volgens Apollo wel vijftig runderen waard was, waarna de twee hun vaardigheden uitwisselden. Hermes schonk Apollo de lier, en Apollo gaf Hermes een deel van zijn waarzeggerskunst: naast de waarzeggerij door voortekenen die door dieren gegeven werden, kreeg hij ook de Thriae als leermeesteressen. Deze wezens – die in de hymne worden voorgesteld als vrouwen, maar meestal met bijen geassocieerd worden – beoefenden waarzeggerij op basis van het werpen van kiezelsteentjes (θριαί). Als deze Thriae geïnspireerd zijn door het eten van honing, zo beschrijft Apollo, zullen ze de waarheid spreken, als dit niet het geval is, vertellen ze leugens (Hom. Hymn. Herm. IV, 550-570).¹⁴⁸ Deze verwantschap tussen beide goden – en het feit dat Apollo

¹⁴⁵ Graf, F., ‘Rolling the Dice for an Answer’, 73-74.

¹⁴⁶ Al was het gebruik hier iets anders: de volgorde van het gedobbelde aantal ogen leek van weinig belang te zijn, als men 4-6-6-4-6 wierp, was het antwoord datgene dat stond onder ‘twee vieren en drie zessen’.

¹⁴⁷ ζεῦ πάτερ, ἧ τοι ἐγὼ σοι ἀληθείην καταλέξω:

νημερτῆς τε γάρ εἰμι καὶ οὐκ οἶδα ψεύδεσθαι.

¹⁴⁸ Evelyn-White, H.G., *Hesiod, the Homeric Hymns and Homericæ with an English Translation*, (1914), 362-405.

weliswaar enkele domeinen van de waarzeggerij aan Hermes schonk maar toch het grootste deel van de heerschappij over de magie behield – stemt dan weer overeen met de theorie van Graf dat Hermes slechts de mediator was van ‘zijn’ orakels op markten, terwijl Apollo de eigenlijke stem achter deze voorspellingen was.¹⁴⁹

Het is onder andere door deze hymne dat Hermes bekendstaat als een onbetrouwbare god, maar in het geval van een orakelboek kan dit alleen maar als passend beschouwd worden: ook van een orakelantwoord kan op geen enkele manier bewezen worden dat het een leugen is, aangezien het zo polyinterpretabel is dat er altijd wel een verklaring voor een bepaalde afloop gevonden zal worden.

iv. Conclusie

Het lijkt wel alsof de waarzeggerij – en alle afgeleiden hiervan – een soort doorschuifstelsel onder de goden kent. Even recapituleren: Apollo is de eigenlijke god van de waarzeggerij. Athena vond volgens Zenobius de cleromantie uit, maar moest deze van Zeus aan Apollo geven. Daarnaast schonk Apollo de waarzeggerij op basis van dieren en lotorakels aan Hermes. Het moge duidelijk zijn dat de Sortes Homericæ aan één bepaalde godheid linken, even lastig is als ze in één bepaald hokje van de waarzeggerij te duwen. Bibliomantie op zich had niets te maken met goden, maar met de boeken waaraan een goddelijke kracht werd toegeschreven – de auteur in kwestie werd dan meestal ook als een god beschouwd. Athena had banden met de astragalomantie: niet alleen zou ze deze hebben uitgevonden, maar daarnaast blijkt ze ook nog eens de godin geweest te zijn tot wie men zich – door middel van dobbelstenen – richtte aan de vooravond van een belangrijke oorlog. Daarnaast heeft Apollo van Zeus de macht over de astragalomantie gekregen, dus ook hij is hiermee verbonden. Rest ons tenslotte nog Hermes, die – net als Apollo – als leerling van de Thriae ook het nodige kent van dobbelraketten. Zijn leugens en onbetrouwbare antwoorden passen perfect in de praktijk van de ‘doe-het-zelfraketten’ die de Sortes Homericæ eigenlijk waren: voor ieder vaag antwoord is er wel een verklaring te vinden, dus het orakel zal uiteindelijk nooit gelogen hebben.

Ik blijf dus bij het standpunt dat ik eerder maakte: het was initieel al niet mijn bedoeling om ‘de’ beschermgod van de Sortes Homericæ te vinden, maar na een breder onderzoek naar deze drie goden en hun band met de waarzeggerij in het algemeen ben ik er nog meer van overtuigd dat dit een onmogelijke – en wellicht ook een overbodige – opdracht is. Misschien moeten we er maar gewoon van uitgaan dat het interpreteren van een godheid als beschermgod van de Sortes op dezelfde manier moet gebeuren als het interpreteren van de verzen: men kiest de mogelijkheid – en in dit geval dus de godheid – die bij de situatie het beste uitkomt. Dit kan overigens ook beschouwd worden als een lossere variant van de Sortes Astrampychi: net zoals de Sortes Homericæ ook al

¹⁴⁹ Graf, ‘Rolling the Dice for an Answer’, 76.

geen lijst met vragen meer bevatten zoals bij Astrampsychus wel het geval was, is hier ook geen voorafgaande lijst met begeleidende of beschermende goden meer te vinden. Aangezien het bij de Sortes Homericæ de bedoeling was dat men de vraag zelf bedacht en indachtig stelde aan het orakel, klinkt het niet onlogisch dat men ook geen lijst met goden meer te zien kreeg, maar zelf moest bedenken welke god instond voor een bepaald antwoord.

c) Thema's binnen de Sortes Homericæ

Over mogelijke terugkerende thema's binnen de Sortes Homericæ is nog maar weinig geschreven, wellicht omdat het zeer moeilijk is om hier een rode draad in te trekken. Het lijkt intussen wel duidelijk dat er van de Sortes Homericæ meerdere versies bestaan hebben, getuige hiervan de vergelijking tussen de eerste verzen van PGM VII en die van P. Oxy. 3831. Maar aangezien we enkel deze bronnen hebben, kan het interessant zijn om uit te zoeken waarom de personen die de ons overgeleverde papyri hebben opgesteld, uit de twee lijvige werken van Homerus uitgerekend deze verzen hebben gekozen. Hierboven heb ik al enkele terugkerende thema's aangehaald met betrekking tot bepaalde personages, zoals de thuiskomst van Odysseus of het nakende doodslot van Achilles, deze hebben uiteraard geen betrekking op het orakelboek zelf maar slechts op de verhalen van Homerus. Daarom ben ik hiernaast ook op zoek gegaan naar eerder algemene rode draden binnen de Sortes Homericæ zelf. Twee punten vielen me hierbij meteen op: ten eerste lijken de Sortes Homericæ graag over zichzelf te spreken, aangezien er talrijke antwoorden te vinden zijn over het lot (dat men niet kan ontlopen). Ten tweede blijft het natuurlijk een orakel, en die staan gekend om hun vage, algemene antwoorden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat onder de verzen in de Sortes Homericæ enkele veralgemenende, bijna gnomische antwoorden te vinden zijn. Zowel de verzen die binnen de oorspronkelijk context al een zekere toekomstvoorspelling geven als de gnomische verzen werden eerder door Zographou al opgemerkt.¹⁵⁰

Ook met de visie van Karanika ben ik het eens, die stelt dat de Sortes Homericæ vanuit het perspectief van performance gelezen moeten worden, en de verzen als een soort dialoog werden geuit in een nieuwe context van waarzeggerij.¹⁵¹ Hierop verder bouwend vermoed ik dat er soms meerdere malen gedubbeld moest worden eer de vraagsteller een volledig antwoord kreeg. Sommige verzen kondigen immers alleen maar aan dat ze iets zullen zeggen, maar voordat het echte antwoord gegeven kan worden is het vers alweer voorbij. Dit heeft uiteraard te maken met de opstelling van het orakel – slechts één homerisch vers per antwoord – maar het doet toch vragen

¹⁵⁰ Zographou, 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', 180.

¹⁵¹ Karanika, 'Homer the Prophet', 267.

rijzen bij wat het orakel dan aan de vraagsteller wilde voorspellen. Nadat ik de eerdere twee categorieën heb verduidelijkt, zal ik op deze onvolledige antwoorden terugkomen.

i. Het lot

In het geval van sommige verzen lijken de Sortes Homericæ als het ware op metaniveau te functioneren: het vers waarmee ze duidelijkheid scheppen over de lotsbeschikkingen van de vraagsteller, heeft in deze gevallen immers betrekking op het lot zelf. Een groot deel van de verzen die ook in de oorspronkelijke context al een toekomstvoorspelling gaven, zijn hierboven reeds besproken: de verzen waarin werd gealludeerd op Achilles' dood en Odysseus' thuiskomst. Deze verzen maakten echter deel uit van de verhalen rond deze personages zelf, daarnaast waren er ook nog de verzen die los van een bekend verhaal een vooruitblik gaven op het lot van zowel personage als vraagsteller.

Jammer genoeg voor de vraagsteller hield dit lot in de oorspronkelijke context vaak een noodlot in en was het vers waarin dit voorkwam dus dikwijls negatief bedoeld, zoals in vers εβε, dat later in de Sortes een tweede maal voorkwam (εζδ).

μη δ' οὕτως ἀγόρευε· πάρος δ' οὐκ ἔσσειται ἄλλως

Kom kom, niet zo somber; het zal niet anders verlopen (Il. V, 218)

De spreker in dit geval is Aeneas, die zijn strijdmakker Pandarus moed probeert in te spreken. Pandarus heeft namelijk al meermaals geprobeerd Menelaus en Diomedes om te brengen, maar dit is hem nog niet gelukt aangezien zij door Athena worden beschermd. Wat Aeneas hier probeert te zeggen, is dat het nu eenmaal het lot van de twee Grieken is goddelijke bescherming te krijgen, en dat van Pandarus om hen niet te kunnen treffen. Voor een latere raadpleger van de Sortes Homericæ kon deze link met de *Ilias* eigenlijk geen slechter nieuws zijn: het was niet zijn lot om te slagen in wat hij van plan was, dus hij kon het maar beter opgeven. Los van de oorspronkelijke context is het echter onduidelijk wat er met deze uitspraak bedoeld werd, behalve dan dat de vraagsteller niet anders kon dan berusten in zijn lot, hoe positief of negatief dit ook mocht zijn.

Het is opmerkelijk hoe dit vers zelfs tweemaal in de Sortes Homericæ voorkomt, hoewel het in de *Ilias* zelf slechts eenmaal werd uitgesproken en dus geen formulair vers was. Er was dus een iets grotere kans dat een raadpleger dit vers bij elkaar dobbelde, en dus letterlijk een antwoord over zijn lot zou krijgen.

Hierboven schreef ik al dat de verzen over het lot meestal geen al te positieve betekenis hadden. Meer nog, vaak gingen deze niet over het nood-, maar eerder over het doodslot, zoals wanneer Achilles na de dood van Patroclus toch besloot ten strijde te trekken (ζβς).

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,

Zelfs de geweldige Herakles kon zijn doodslot niet ontgaan (Il. XVIII, 117)

Dit is zelfs een vers op dubbel metaniveau, want niet alleen is dit een voorspelling over een lotsbeschikking, het gaat ook nog eens over het doodslot van zowel Patroclus, Herakles als Achilles zelf. De kans is klein dat als een vraagsteller dit antwoord kreeg, hij er een positieve voorspelling aan zou kunnen linken: als Herakles, noch Achilles, noch Patroclus aan zijn lot kon ontsnappen, was dit wellicht ook onbegonnen werk voor een gewone sterveling.

Een andere noodlottige uitroep van Achilles brengt eenzelfde negatieve connotatie met zich mee (γδγ):

ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι

want beschoren is het dat wij beiden gelijkelijk de grond [hier met bloed] kleuren (Il. XVIII, 329)

Ook hier weer een noodlot dat niet te ontlopen viel: zowel van Achilles als van Patroclus was het lot dat ze zouden sterven, Patroclus is hier niet aan kunnen ontsnappen en ook voor Achilles zal het niet al te lang meer duren voordat hij sterft. Dat hier ook nog eens ἄμφω staat – wat in de oorspronkelijke context uiteraard op de twee Grieken wees – maakte de waarschuwing mogelijk des te groter: het ging niet alleen om de vraagsteller, maar ook van iemand anders (bij uitbreiding: van iedereen) was het lot te zullen sterven.

Niet het lot, maar wel een godheid die hier dezelfde rol speelt, komt zoals eerder gezegd ook meermaals voor in de Sortes Homericæ: Zeus, die als oppergod alles beslist over wat mensen zal overkomen in hun leven. Als hij iedereen tijdens zijn leven de nodige portie ellende wil geven (δεβ) of wil bepalen wie er op welk moment het moedigst is (δες), dan mocht de vraagsteller er ook van uitgaan dat dit zou gebeuren. Alweer niet de meest positieve gedachten die hier door het orakel werden gegeven.

In de context van vers γβδ kan men bovendien de 'lotsbeschikking' wel zeer letterlijk nemen, aangezien Zeus net twee loten op de weegschaal heeft gelegd: dat van Achilles en dat van Hector. Dat van Hector zakte het diepste door, dus zijn lot is bepaald: hij zal naar de onderwereld gaan. Het is Athena die Achilles het 'goede' nieuws mag gaan vertellen:

οὐ οἱ νῦν ἔτι γ' ἔστι πεφυγμένον ἄμμε γενέσθαι

Geenszins is het nu nog mogelijk dat hij ons ontsnapt (Il. XXII, 219)

Niet alleen dat Hector 'ons' (dus Achilles en de goden) nog ontsnapt is onmogelijk, maar hij zal ook zijn doodslot niet meer kunnen ontvluchten. Voor een latere vraagsteller hing het van zijn eigen interpretatie af wie hij was in dit vers, of hij de actieve rol speelde (en dus degene was aan wie iets of iemand niet meer kon ontsnappen) of juist de passieve (en zelf niet meer aan zijn lot zou kunnen ontkomen).

Een ogenschijnlijke uitzondering tussen alle verzen die enkel het negatieve lot en de daarbij horende dood voorspelden, was vers γδς:

οὐ μὲν με κτενέεις, ἐπεὶ οὐ τοι μόρσιμός εἰμι.

Mij zul je toch echt niet doden: dat is mijn lot niet. (Il. XXII, 13)

Ogenschijnlijk positief, tot men de oorspronkelijke context erbij neemt en ziet dat dit vers uitgesproken wordt door Apollo. Natuurlijk is het voor een god niet zijn lot om gedood te worden, want goden zijn onsterfelijk. De Sortes Homericæ lijken hier zowaar de kwetsbaarheid van de stervelingen te bespotten: het is niet het lot van een godheid om te sterven... maar dat van een mens wel. Omdat orakelantwoorden echter polyinterpretabel zijn, kan dit vers wel positief opgevat worden: het kan namelijk ook beschouwd worden als een aanmoediging naar de vraagsteller toe. Het is immers niet gezegd dat deze ook daadwerkelijk naar de oorspronkelijke *Ilias*-context moest kijken om zijn toekomst te kunnen voorspellen.

Het meest frappant is het allerlaatste vers van de Sortes Homericæ (ζςς), dat werd uitgesproken door Diomedes die, samen met Odysseus, Dolon gevangen genomen had en hem onder dwang belangrijke informatie over de Trojanen liet vertellen. Dolon had op alles naar waarheid geantwoord en hoopte dan ook dat hij vrijgelaten zou worden, maar Diomedes was dit duidelijk niet van plan:

μη δὴ μοι φύξιν γε Δόλων ἐμβάλλω θυμῷ·

Nee, Doloon, reken me niet op een ontsnapping (Il. X, 447)

Dat uitgerekend dit vers het einde van de Sortes Homericæ vormt, is wel heel opmerkelijk. Net zoals Dolon niet kan ontsnappen aan de dood, zo kon een vraagsteller niet ontsnappen aan zijn lot. Dit vers draagt een zekere dreiging met zich mee, wat in scherp contrast staat met vers ααα waarin

Hermes zich als beschermer opwerpt voor Priamus die zich niet zal kunnen verdedigen tegen een aanval. In dit opzicht corresponderen het eerste en het laatste vers van de Sortes Homericæ aan elkaar: een vraagsteller zou zomaar ineens aangevallen kunnen worden door een bepaalde speling van het lot. Hij zal zich hiertegen niet kunnen verweren, maar door goddelijke hulp kan hij wel proberen er het beste van te maken. Hij hoeft echter niet te verwachten dat deze hulp hem van alle problemen zal verlossen, want uiteindelijk zal hij zijn lotsbeschikking toch niet kunnen ontlopen. Opvallend is ook dat een god – Hermes – aan het begin van het orakel bescherming belooft, terwijl er in het laatste vers geen sprake meer is van goddelijke bijstand en een gewone sterveling – Dolon – zelf tot de conclusie moet komen dat wat het lot beslist onoverkomelijk is.

ii. Gnomische uitspraken

Orakels stonden en staan bekend om hun vage antwoorden, en aangezien er in het geval van de Sortes Homericæ geen vooraf opgestelde lijst met vragen bestond maar wel een zeer nauwkeurige lijst met antwoorden (Homerus' verzen waren nu eenmaal overal bekend dus kon hieraan weinig veranderd worden), is het niet vreemd dat hier ook een groot aantal veralgemenende, gnomische verzen onder vallen.

De verzen $\alpha\varsigma$ en $\alpha\beta$ zijn hier mooie voorbeelden van. Ze werden beide in dezelfde context uitgesproken: een verhitte vergadering onder de Grieken, tijdens dewelke er gediscussieerd werd over de vraag of ze zich al dan niet zich gewonnen moesten geven en naar Griekenland moesten terugkeren. Agamemnon stelde voor dit te doen, maar niet alle Grieken – en met name de nogal boerse Thersites – waren het hiermee eens.

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω

Veelkoppig gezag is een onding: één kan maar leiding geven (Il. II, 204)

ἴσχεο, μηδ' ἔθειλ' οἷος ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν·

probeer het niet op te nemen tegen vorsten (Il. II, 247)

Het eerste van deze twee verzen klinkt nog relatief algemeen: er kan maar één iemand aan het hoofd staan. Odysseus bedoelt wellicht dat de Grieken hier naar hun aanvoerder Agamemnon moeten luisteren, of anders een andere leider moeten aanduiden die ze zullen gehoorzamen. Zonder oorspronkelijke context is echter niet gezegd of de vraagsteller deze leider was, dan wel iemand anders naar wie hij zou moeten luisteren (al dan niet zijn eigen lot). Het tweede vers is iets duidelijker, en ook in de oorspronkelijke context is het gericht tot die ene persoon Thersites. Net zoals deze niet moet proberen in te gaan tegen wat Agamemnon voorstelt, zou ook de vraagsteller hebben moeten toegeven aan wat een ander (al dan niet zijn eigen lot) voor hem beslist had.

Onder dezelfde noemer – maar dan met een eerder positieve connotatie – valt vers ζγς:

ἀλλ' ἐφομαρτεῖτε· πλεόνων δέ τι ἔργον ἄμεινον.

werk nou toch mee: inspanning van meerderen levert meer op. (Il. XXII, 412)

Deze noodkreet komt van Ajax, die in de strijd al meerdere Trojanen gedood heeft maar toch de hete adem van de vijand in zijn nek begint te voelen. Hij roept de andere Lyciërs om hem te komen helpen, opdat ze samen nog veel meer vijandige strijders zouden kunnen doden. Voor een vraagsteller had dit eventueel kunnen betekenen dat hij naast het orakel ook hulp van zijn naasten moest zoeken om tot een oplossing van zijn probleem of een uitwerking van zijn plan te kunnen komen. Of zoals wij het in het Nederlands nog steeds zouden zeggen: 'vele handen maken licht werk'.

Een gelijkaardige boodschap lijkt voor te komen in vers αβε:

οὐκ οἶδ'· οὐ γάρ πώ τις ἐὼν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω.

nog niemand is immers uit zichzelf achter zijn afkomst gekomen. (Od. I, 216)

Athena is in de gedaante van Mentès naar Ithaka gereisd en vraagt Telemachus of hij werkelijk de zoon is van Odysseus. De jongeman antwoordt hier wat omslachtig op: dat is tenminste wat zijn moeder hem altijd verteld heeft, maar aangezien zijn vader al twintig jaar niet meer thuis is geweest, heeft hij hier geen enkel bewijs van. Niemand kent uit zichzelf zijn eigen afkomst, die leert men met behulp van wat andere mensen vertellen. Zoals Telemachus zijn eigen afkomst leert kennen met de hulp van zijn moeder, zo probeerde het orakel de vraagsteller misschien wel duidelijk te maken dat ook hij hulp nodig had van zijn naasten om tot een oplossing te komen.

Een boodschap die, net als ζγς, op zo'n manier gnomisch kan worden opgevat dat wij vandaag de dag nog een gelijkaardig spreekwoord gebruiken, zit in de twee opeenvolgende verzen γαγ en γεγ:

οὐ γάρ τις νέμεσις φυγέειν κακόν, οὐδ' ἀνὰ νύκτα.

βέλτερον ὅς φεύγων προφύγη κακὸν ἢ ἐάλωη.

Want het is geen schande de ellende uit de weg te gaan, zelfs niet bij nacht.

Beter dat men zijn dood door te vluchten ontkomt dan gegrepen te worden! (Il. XIV, 80-81)

De Grieken hebben enkele nederlagen geleden en hun mannen zijn fel verzwakt, dus bedenkt Agamemnon een plan om hen wat tijd te geven zodat ze weer op hun krachten kunnen komen: ze zullen de schepen die het dichtst bij de branding liggen in het water slepen zodat de Trojanen daar

niet meer bij kunnen komen, en wanneer deze dan de strijd staken, kunnen ze ook de verder gelegen schepen in veiligheid brengen. Voor Agamemnon is het in ieder geval geen schande om hun mannen uit dit bloedbad te redden en er zo voor te zorgen dat er niet nog meer slachtoffers vallen. Beter voorkomen dan genezen, zo lijkt vers γεγ wel te zeggen. Dit was wellicht ook de raad die de Sortes Homericæ aan de vraagsteller wilden meegeven.

Ook op het vlak van sociale omgang gaven de Sortes Homericæ de nodige tips aan de vraagsteller, zoals bijvoorbeeld Aeneas tot Achilles spreekt in vers γες:

ὄπποῖόν κ' εἴπησθα ἔπος, τοῖόν κ' ἔπακούσας.
en zo je spreekt, krijg je antwoord. (Il. XX, 250)

De eerste Trojaan met wie Achilles in een gevecht verwickeld raakt wanneer hij zich opnieuw in de strijd stort, is Aeneas. In plaats van te vechten, houdt deze eerst nog een hele monoloog over zijn eigen voorgeslacht en over hoe Zeus bepaalt hoeveel moed ieder persoon krijgt. Ironisch genoeg besluit hij zijn lange uitleg door te zeggen dat ze niet de hele tijd moeten staan praten, maar dat het nu eenmaal zo gaat met de menselijke tong: je begint iets te zeggen, en voor je het weet ben je in een heel gesprek verwickeld. Ze kunnen elkaar verwijten blijven maken – daarin zijn ze namelijk beiden erg sterk – maar uiteindelijk zullen ze hun strijd fysiek moeten uitvechten. De algemene betekenis van dit vers – zowel in de oorspronkelijke context als door het orakelboek geantwoord – lijkt iets te zijn in de trant van 'spreek tegen iemand zoals je zelf wil dat er tegen jou gesproken wordt', of nog algemener: behandel iemand zoals je zelf behandeld wil worden.

Ten slotte ook nog een vermaning aan het einde van de *Odyssee*, wanneer Eurycleia naar Odysseus' mening net iets te enthousiast reageert op het feit dat alle vrijers uitgemoord zijn (εαβ):

οὐχ ὀσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι.
het is niet gepast om tussen gesneuvelden te roemen. (Od. XXII, 412)

Wanneer Eurycleia de lichamen van de gesneuvelde vrijers ziet, wil ze wel juichen van blijdschap omdat Odysseus eindelijk is teruggekeerd om hen te overwinnen. Haar meester toomt haar echter wat in, omdat het niet gepast is om openlijk zo enthousiast te zijn om een overwonnen vijand. Het is als iemand slaan die al op de grond ligt: ze zijn al overwonnen, maar daarom moet je er niet nog eens extra de nadruk op gaan leggen. Ook dit is een levensles waarvan mensen vandaag de dag nog iets zouden kunnen leren...

iii. Dialoog

Karanika geeft in haar artikel 'Homer the Prophet. Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion' een mooie beschrijving van hoe men het gebruik van de Sortes Homericæ moet zien: de verzen zelf hebben nog weinig met elkaar te maken, maar waar we op moeten letten is de coherentie tussen de tekst, degene die hem weergeeft en degene die hem ontvangt. Het is niet de bedoeling dat we de 216 verzen van de Sortes Homericæ lezen als een doorlopende tekst van begin tot einde, maar wel als aparte verzen die geplaatst worden tegenover externe orale verhalen. Elk van deze verzen is uit zijn oorspronkelijke context gehaald, en in een nieuwe omgeving van performance en betekenis geplaatst. Zo zijn de Sortes Homericæ dus vanuit twee standpunten te lezen: vanuit dat van de performance, zodat ieder vers als een aparte tekst met open einde kan gezien worden. Of vanuit het perspectief van de literatuur, zodat het orakelboek kan gelden als een soort handleiding. Ze voegt hier ook nog aan toe dat de Sortes Homericæ een product van oraliteit kunnen zijn, als we er tenminste vanuit gaan dat de verzen gebruikt werden als een soort dialoog, en op die manier in zekere zin een opvoeding gaven.¹⁵² Wat die opvoeding dan zou kunnen geweest zijn, lijkt wel duidelijk aan de hand van het vorige hoofdstuk over de gnomische uitspraken.

Het is op deze visie van Karanika dat ik graag zou willen voortbouwen. Bij het lezen van de Sortes Homericæ valt het op dat een deel van de antwoorden rechtstreeks tot de ontvanger – in dit geval dus de vraagsteller – wordt gericht. Het zijn vaak uitroepen van verbazing, verwijten of daarentegen juist geruststellingen, maar als lezer krijgt men al snel het gevoel persoonlijk door het orakelboek te worden aangesproken.

Waar ik het niet helemaal mee eens ben in Karanika's theorie, is dat de verzen in een compleet nieuwe context moeten geplaatst worden om ze te begrijpen. Wanneer we namelijk kijken naar de oorspronkelijke context van deze verzen, zijn er toch bepaalde nuanceverschillen die van belang zouden kunnen zijn bij de interpretatie als orakelantwoorden. Ik zal dit in wat volgt proberen aan te tonen met enkele paren van verzen, die los van de context exact dezelfde boodschap lijken te geven, maar vanuit de homerische werken toch met een heel andere bedoeling werden uitgesproken.

Een eerste vers dat ik zou willen aanhalen, heeft hier nog niets mee te maken. Het is gewoon bedoeld om de vergelijking van de Sortes Homericæ met een dialoog aan te geven: bij het lezen van vers ααζ krijgt men het gevoel dat het orakelboek een persoon is, die heeft geluisterd naar de vraagsteller en ook fysiek een antwoord geeft.

¹⁵² Karanika, 'Homer the Prophet', 267.

εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῆ κατανεύσομαι ὄφρα πεποίθης·
nu, ik zal je toeknikken, opdat je me vertrouwt (Il. I, 524)

Vers ααζ leek de vraagsteller te willen geruststellen dat het wel in orde zou komen met zijn toekomst, net zoals Zeus goede hoop geeft aan Thetis: deze is hem komen vragen Agamemnon te straffen voor wat hij haar zoon Achilles had aangedaan, zodat deze opnieuw mee zou gaan strijden. Zeus belooft dit inderdaad te zullen doen. Als we de Sortes Homericæ als een doorlopende tekst zouden lezen, zou dit vers – dat het zesde antwoord in de lijst is – inderdaad een soort aanmoediging naar de vraagsteller toe kunnen geweest zijn. Net zoals het eerste vers beloofde bescherming te bieden, probeerde ook dit antwoord ervoor te zorgen dat de vraagsteller vertrouwen had in de Sortes Homericæ. Een orakelboek kan uiteraard niet letterlijk de persoon toeknikken, maar door het werkwoord κατανεύσομαι creëert dit antwoord het gevoel van een fysieke dialoog, die de vraagsteller niet met het boek maar met een persoon (misschien wel de god zelf?) zou voeren. Een gelijkaardig antwoord waarbij de vraagsteller als het ware wordt 'toegeknikt' vinden we in vers γβγ:

ναὶ δὴ ταῦτά γε τέκνον ἐτήτυμον οὐ κακόν ἐστι
Ja, mijn kind, dat is werkelijk mooi: (Il. XVIII, 128)

Over de positieve kracht in dit antwoord bestaat geen twijfel: ook in de oorspronkelijke context benadrukt Thetis hoezeer ze het eens is met Achilles' besluit om Patroclus te wreken. Men kan zich bij het lezen van dit vers – met of zonder context – zo de moederlijke gevoelens voorstellen die ermee samenhangen, dit ook voornamelijk door de aanspreking τέκνον. De bevestiging ναὶ doet dan ook nog eens denken aan een dialoog, waarin duidelijk bevestigd werd dat de Sortes Homericæ het eens zijn met de vraagsteller.

De Sortes Homericæ waren echter niet altijd even vriendelijk tegen de vraagsteller. Meer nog, ze durfden hem in verschillende verzen niet alleen verwijten maken, maar ook letterlijk uitschelden of kleineren (δςδ, εγς). Hier werd dan ook een aanspreking in de vocatief gebruikt.

δαιμόνι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
dwaas, ga stil zitten en luister naar wat anderen hebben te zeggen (Il. II, 200)
τέττα, σιωπῆ ἦσο, ἐμῶ δ' ἐπιείθεο μύθω·
Baasje, houd je koest en geef acht op mijn woorden! (Il. IV, 412)

Dit is een eerste voorbeeld van hoe de interpretatie van een antwoord toch verbonden zou kunnen worden met de oorspronkelijke context in Homerus' werken. In vers δςδ is Odysseus aan het woord, die het niet eens is met Agamemnons plan om de oorlog op te geven en naar huis terug te keren. Hij heeft de scepter – en metaforisch gezien dus ook even de macht – van Agamemnon afgenomen en probeert iedereen die aan hem wil gehoorzamen op andere gedachten te brengen. De δαίμων in dit geval is iedere Griekse strijder die niet wil luisteren. Op dezelfde manier kunnen we veronderstellen dat het orakel het helemaal niet eens was met het plan van de vraagsteller, en probeerde hem dit te doen inzien.

Vers εγς is van een ander soort, dit is in de oorspronkelijke context eerder wat we 'haantjesgedrag' zouden kunnen noemen: Sthenelos heeft het opgenomen voor zijn strijdmakker Diomedes die werd uitgescholden door Agamemnon, maar in plaats van dankbaarheid krijgt hij alleen een hoop verwijten in de plaats. Rekening houdend met deze oorspronkelijke context had de vraagsteller hier eigenlijk de mening van de Sortes Homericæ in twijfel kunnen trekken, aangezien Diomedes' kleinerende opmerking tegenover de hulp van Sthenelos eerder onterecht is.

Daarnaast leken de Sortes Homericæ in sommige gevallen ook de gemakzucht van de vraagsteller te laken, en hem als het ware te verwijten dat er ook nog wel andere oplossingen voor zijn probleem waren dan een orakelboek te raadplegen (βςε, γγα).

δαιμόνι' ού μὲν καλὰ χόλον τόνδ' ἔνθεο θυμῶ,

Wat mankeert jou? Schande dat je hier gemelijk neerzit (Il. VI, 326)

πῆ φεύγεις μετὰ νῶτα βαλῶν κακὸς ὡς ἐν ὀμίλῳ;

Waarom vlucht je, afgewend, als een lafaard in het krijgsgewoel? (Il. VIII, 94)

Beide verzen benadrukken de laffe, passieve houding van de ontvanger in de oorspronkelijke context: enerzijds Paris die zich samen met Helena terugtrekt terwijl de andere Trojanen strijden voor iets wat hij zelf heeft veroorzaakt, anderzijds Odysseus die niet meteen ter hulp schiet wanneer Nestor in het nauw gedreven wordt. Het verschil is echter weer hetzelfde als het vorige koppel verzen: in βςε wordt Paris terecht verweten dat hij zich zo passief gedraagt in een strijd die hij zelf veroorzaakt heeft, terwijl vers γγα opnieuw een onterecht verwijt is van Diomedes.

Feit is dat de Sortes Homericæ hier negatieve antwoorden gaven aan de vraagsteller, en hem als het ware verweten zijn probleem niet aan te pakken. Misschien kon hij wel heel simpel zelf iets doen om de problemen op te lossen, maar raadpleegde hij liever het orakel dan hier zelf over te moeten nadenken.

Een gelijkaardige boodschap – maar dan met een positieve connotatie – werd ook gegeven in de Sortes Homericæ. Beide verzen begonnen met dezelfde imperatief, met de bedoeling om de vraagsteller juist moed in te spreken zodat hij ophield met piekeren en zou aanpakken wat voor hem lag (ζδβ, εγδ):

θάρσει, μηδέ τί τοι θάνατος καταθύμιος ἔστω.

'Vat moed en maak je niet bezorgd om de dood; (Il. X, 383)

θάρσει· μή τοι ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῆσι μελόντων.

'Vooruit, over die zaken moet jij je niet druk maken! (Il. XVIII, 463)

Ook hier kan de interpretatie van het antwoord enorm afhangen van de oorspronkelijke context, aangezien het eerste vers uiteindelijk een leugen blijkt te zijn. In vers ζδβ doet Odysseus namelijk aan de krijgsgevangen Dolon de belofte dat hij zich geen zorgen hoeft te maken om zijn dood, als hij hem en Diomedes maar de nodige informatie geeft over het kamp van de Trojanen. Om hem, na het verkrijgen van deze gegevens, uiteindelijk toch te vermoorden (zoals vers ζςς aangeeft). Vers εγδ daarentegen, is ook in de oorspronkelijke context als een geruststelling bedoeld: het is een uitspraak van Hephaestus, die Thetis op haar gemak stelt wanneer ze hem om een nieuwe wapenrusting voor Achilles komt vragen. Daarbij beklagt ze al het leed dat haar zoon heeft moeten doorstaan. Hephaestus' boodschap is de volgende: die wapenrusting is het minste van Thetis' zorgen, daarmee zal hij zich wel bezighouden. Iets wat hij uiteindelijk ook doet, getuige daarvan een lange uiteenzetting in de *Ilias* over alle versieringen die hij op Achilles' nieuwe uitrusting aanbrengt (waarvan vers δββ ook in de Sortes is opgenomen).

Ook deze twee verzen kunnen dus heel verschillend geïnterpreteerd worden aan de hand van hun oorspronkelijke context. Het is dan nog maar de vraag of een gebruiker van de Sortes Homericæ hier rekening mee hield, want zoals eerder gezegd boog deze wellicht de orakelantwoorden om naar wat hem in zijn situatie het beste uitkwam.

Een vers dat nog het meest de indruk geeft van een dialoog – of het resultaat van een dialoog – is vers εες. Dit orakelantwoord laat bijna uitschijnen dat het niet alleen de toekomst, maar ook het verleden van de vraagsteller kent:

Ἄλλ' ἴθι ταῦτα δ' ὀπισθεν ἀρεσσόμεθ' εἴ τι κακὸν νῦν [εἴρηται

Maar kom, laten we het later hebben over wat eventueel is miszegd (Il. IV, 362)

Agamemnon heeft net enkele van zijn strijders onterecht verweten dat ze liever lui dan moe zijn, waarop Odysseus nogal gepikeerd reageert. De legeraanvoerder verontschuldigt zich voor zijn fout, maar herinnert zijn mannen eraan dat er nu eerst gestreden moet worden en dat ze later nog wel op deze situatie zullen terugkomen. Een beetje een vreemd antwoord voor een orakel: hoe weet dit wat er miszegd is – bedoelt het misschien dat de vraagsteller zijn vraag anders had moeten formuleren, of gaat het om een situatie waarin hij mogelijk iets verkeerd gezegd heeft? Dit lijkt me nogal een brede context om in één vraag aan een orakel te stellen, en ongeloofwaardig dat de *Sortes Homericæ* ook het verleden van de vraagsteller zouden kennen. Hetzelfde probleem hebben we als we een blik werpen op de toekomst: het antwoord is wat het is, namelijk die ene versregel uit een werk van Homerus die geïnterpreteerd moet worden. Om later te kunnen spreken over iets wat eventueel miszegd is, zou de vraagsteller dan minstens een nieuwe vraag moeten stellen, of nogmaals moeten dobbelen. Het is deze laatste mogelijkheid die ik in het volgende hoofdstuk nog verder wil onderzoeken.

iv. Nog een keer dobbelen?

Anders dan andere voorbeelden van bibliomantie of anekdotes die we hierover kennen, werden de *Sortes Homericæ* begrensd door de lengte van hun antwoorden. Drie dobbelstenen voor één antwoord, en één antwoord stond gelijk aan één versregel van Homerus. Dit zorgde voor een extra moeilijkheid bij de interpretatie, aangezien het vers vaak onvolledig was of geen verduidelijking gaf over de context. Dit laatste is uiteraard eigen aan orakelantwoorden, die met opzet zo vaag mogelijk werden gehouden opdat ze bij alle mogelijke vragen zouden passen. Moeilijker werd het echter als de antwoorden op zich geen antwoord gaven, maar enkel zeiden dat ze een antwoord zouden gaan geven, of zeiden dat de vraagsteller moest gehoorzamen maar al afgelopen waren nog voordat hij wist waaraan dan wel. Een goed voorbeeld vinden we al meteen in het eerste vers dat in de oorspronkelijke context uit de *Ilias* komt (ζεε):

ὤδε γὰρ ἐξερῶ, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται

maar ik zeg je het volgende, en dit zal ook gebeuren (Il. I, 212; VIII, 401)

Dat de context bij een vers als dit een belangrijke rol zou kunnen spelen, bewijzen de twee passages in de *Ilias* waarin dit vers wordt uitgesproken: in het eerste geval is Athena aan het woord, ze probeert een woedende Achilles op te beuren, en belooft hem dat hij binnenkort driemaal zoveel eergeschenken zal bezitten als Agamemnon. Boek VIII van de *Ilias* herhaalt echter dit vers, wanneer Zeus in zijn woede jegens Hera en Athena – die hem hebben misleid om achter zijn rug de Grieken te gaan bijstaan – ermee dreigt met zijn bliksem hun wagen neer te halen en zo beide godinnen zware

verwondingen toe te brengen. De oorspronkelijke context op zich zou dus al voldoende denkwerk opleveren voor de vraagsteller of chresmoloog, als deze tenminste genoeg kennis van de *Ilias* had om zich de dubbele verschijning van dit vers te herinneren. In het andere geval moest de vraagsteller nog een keer dobbelen om tot een verduidelijking van deze belofte te komen, wat ook zonder oorspronkelijke context nog alle kanten op kon gaan. Een tweede ronde kon hem namelijk zowel een voorspelling als $\delta\gamma\beta$ (een overvloed aan eergeschenken), als $\delta\alpha\gamma$ (een dreigement van steniging) opleveren. En aangezien vers $\zeta\epsilon\epsilon$ een belofte was, die bovendien in beide gevallen door een godheid werd gedaan, had het mogelijk ook een hogere geloofwaardigheid.

Eenzelfde vaagheid heeft vers $\zeta\epsilon\delta$, waarin Odysseus van plan is om te gaan spreken over hoe hij de vrijers zal uitmoorden.

σφῶϊν δ', ὡς ἔσεται περ, ἀληθείην καταλέξω.

Jullie twee dus zal ik de waarheid vertellen, wat mijn plan is. (Od. XXI, 212)

Op zich al een vreemd antwoord van de Sortes, aangezien het moeilijk in te beelden is dat men met meerdere personen een orakelboek ging raadplegen – tenzij deze raadpleging, zoals sommigen vermoeden, deel uitmaakte van een symposium. Wat echter het plan van de Sortes Homericæ was – en voor de vraagsteller dus wellicht een hulpmiddel om zijn probleem op te lossen – kon niet meer gezegd worden aangezien het vers hier ophield. De mogelijkheid dat we hier naar de oorspronkelijke context moeten kijken en metaforen moeten zoeken voor het insluiten, misleiden en uitmoorden van de vrijers lijkt me iets te vergezocht, dus wellicht moest de vraagsteller nog een keer dobbelen om te weten wat het plan van het orakelboek dan wel was. Hier gold opnieuw: hij kon alle mogelijke antwoorden krijgen.

Dit is niet het enige antwoord waarin plannen werden voorspeld maar door de beperkte omvang van het vers niet verder uitgelegd konden worden: ook in vers $\beta\epsilon\beta$, waarin Achilles op het punt staat te zeggen dat hij niet van plan is om weer te gaan strijden, moest naar mijn mening een vraagsteller nog een keer dobbelen om van de Sortes Homericæ een duidelijker antwoord te krijgen.

De meeste van deze verzen maakten deel uit van wat een bepaald personage – en dus bij uitbreiding het orakelboek – wilde dat er zou gaan gebeuren. Uitzonderingen zijn echter vers $\alpha\gamma\alpha$, uitgesproken door Achilles tegen de stervende Hector, en vers $\alpha\epsilon\beta$ waarin Odysseus zijn eigen thuiskomst voorspelt:

ἔσσεται ἢ ἠὼς ἢ δεῖλη ἢ μέσον ἤμαρ

nabij het zij ochtend of avond of midden op de dag (Il. XXI, 111)

τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο,

wanneer de ene maan verdwijnt en de andere aanwast (Od. XIV, 162)

De oorspronkelijke context van ἀγα is er één van de dood: Hector zal sterven, Patroclus is al dood, en ook voor Achilles zal het elk moment kunnen gebeuren. Die van vers αεβ voorspelt daarentegen een veel vrolijkere toekomst: Odysseus zal diezelfde dag nog thuiskomen (zoals in het hieraan voorafgaande vers ααγ al gezegd werd). Eén vers meer had in elk van beide gevallen een heel andere betekenis aan deze antwoorden gegeven, maar dit was nu eenmaal niet hoe de Sortes Homericæ in elkaar zaten. Een vraagsteller zou zich bij het krijgen van deze antwoorden kunnen afvragen of hij niet per ongeluk de hemerologie van het orakelboek aan het lezen was, want meer dan een aantal momenten van de dag gaven deze verzen niet aan. De betekenis van de verzen is echter dat er op ieder moment met zekerheid iets zou kunnen gebeuren. Wat dit iets dan was, daarvoor moest de vraagsteller wellicht nog een keer dobbelen.

Over het opnieuw dobbelen bij een orakel is nog niets geschreven, en er zijn ook weinig duidelijke bewijzen dat dit ook effectief gebeurde. In Rabelais' *Gargantua et Pantagruel* lezen we wel dat Panurge meermaals dobbelt omdat hij en Pantagruel het niet eens raken over de interpretatie van de verzen. Na steeds opnieuw de dobbelstenen geworpen te hebben en het boek op verschillende plaatsen te hebben geopend, komt hij uiteindelijk tot een vers dat hem vertelt wat hij wil horen.

De kans is klein, maar niet onbestaande, dat een dergelijke praktijk ook bij de Sortes Homericæ voorkwam: anders dan de Sortes Astrampsychi, die op zo'n manier opgesteld waren dat het zeer moeilijk was het gewenste antwoord zomaar uit te kiezen, kon men in het homerische orakelboek de verzen zomaar lezen. De dobbelstenen konden in dat geval zo gemanipuleerd worden, dat ze die cijfercombinatie gaven waarmee een bepaald vers als antwoord zou worden gegeven. Ik weiger echter te geloven dat de Sortes Homericæ op een dergelijke gemakzuchtige manier gebruikt werden, maar vermoed wel dat de beknoptheid van de antwoorden een aanzet was tot eventueel opnieuw dobbelen. Een antwoord dat alleen maar zegt dat het naar waarheid zal spreken (ζεδ), is immers geen antwoord, evenmin als een antwoord dat zegt dat het de hoogste tijd is om [...] (γαδ). Men kan zich voorstellen dat de vraagsteller niet bevredigd was met een dergelijke orakeluitspraak, en in de hoop meer duidelijkheid te krijgen opnieuw de dobbelstenen opnam. Met een beetje pech dobbelde hij opnieuw zo'n vers bij elkaar, en moest hij de dobbelstenen blijven werpen totdat hij een antwoord kreeg dat op z'n minst geïnterpreteerd kon worden.

Of er – net zoals Panurge en Pantagruel deden – ook opnieuw werd gedobbeld als het antwoord niet was wat men verwachtte, daar is nog minder duidelijkheid over. Dit zou van de Sortes Homericæ een soort spel maken, vergelijkbaar met het *Boek van alle antwoorden* dat we vandaag de dag in onze

boekhandels vinden. Hier verwijs ik graag naar het artikel van Martín-Hernández, waarin geopperd wordt dat de Sortes Homericæ deel uitmaakten van de activiteiten op symposia. Zoals eerder vermeld, werd de tekst die ons in PGM VII is overgeleverd gevolgd door Πάγνια, tafelgrapjes voor tijdens een symposium die met magische praktijken gerelateerd werden. Mogelijk ging het gebruik van de Sortes Homericæ vooraf aan de πάγνια, als het ietwat 'serieuzere' gedeelte van de avond: aangezien het orakelboek verzen van Homerus bevatte die mogelijk in hun context geplaatst moesten worden, konden de geleerden die een antwoord kregen dit wellicht zonder al teveel problemen interpreteren. Dit zou ook kunnen verklaren waarom zowel P. Oxy. LVI 3831 als Suppl. Mag. II, 77 het formaat hebben van een papyrus uit een zakboekje, wat de ideale omvang had om mee te nemen naar een symposium.¹⁵³ In deze setting kunnen we ons voorstellen dat de vraagstellers dubbelden, het antwoord bediscussieerden en bleven dubbelen totdat ze een antwoord vonden waarmee iedereen het eens was. Daarnaast zouden ze, in plaats van opnieuw te dubbelen, juist lange gesprekken kunnen voeren over waarom de Sortes Homericæ precies dit antwoord formuleerden op deze vraag over een bepaalde situatie, precies zoals aan symposia eigen was. Hoezeer een dergelijke praktijk overeenkomt met de context waarin de bibliomantie vandaag de dag nog gebruikt wordt, zal in hoofdstuk 8 worden uitgelegd.

¹⁵³ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 10-11.

7. Attestaties van de Sortes Homericæ in de oudheid

Over het gebruik van de Sortes Homericæ in de oudheid is niet al te veel bekend. Homerus' werken werden over het algemeen al toegepast in de magie – vooral met geneeskundige doeleinden – en het is dan ook soms moeilijk om de grens te trekken tussen het gewoon raadplegen van Homerus om een ziekte te bestrijden enerzijds, en de Sortes Homericæ gebruiken in de letterlijke zin: gebed, dobbelen, vers zoeken. Een tweede probleem dat zich stelt, is dat de attestaties die te vinden zijn over Homerus als toekomstvoorspeller geen van allen verzen weergeven die in PGM VII, P. Oxy. 3831 of Suppl. Mag. II, 77 te vinden zijn. Hiervoor zijn twee mogelijke verklaringen: ofwel was dit louter dichterlijke vrijheid, en heeft de schrijver dus gewoon een willekeurig vers van Homerus gebruikt omdat het zijn personage of het beeld dat hij wou schetsen mooi uitkwam. Ofwel – en dit klinkt misschien nog waarschijnlijker – bestonden de Sortes Homericæ vroeger wel uit de volledige *Ilias* en *Odyssee* – of tenminste uit bepaalde boeken daarvan, zoals ook Augustinus een codex van Paulus' Evangelie raadpleegde en niet de volledige Bijbel – en zijn hier later pas de verzen uit gefilterd die we nu in de drie overgeleverde papyri nog terugvinden. Hieronder zal ik enkele getuigenissen aanhalen die in de oudheid al gegeven werden over het raadplegen van Homerus of de Sortes Homericæ, en hierbij een korte beschrijving geven van waarom de auteur deze verzen gekozen zou kunnen hebben.

a) Plato, *Crito* 44α-β

De oudste vermelding in een literaire bron van waarzeggerij aan de hand van Homerus vinden we in Plato's *Crito*. Wanneer Socrates, al veroordeeld tot de dood, in zijn cel het einde van zijn leven zit af te wachten, vertelt hij Crito over een droom die hij had. Daarin werd hij benaderd door een mooie vrouw, die hem het volgende homerische vers toesprak:

ἤματι κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην.

zal ik overmorgen al mijn grofkluitige Phtia bereiken. (Il. IX, 363)

Dit vers wordt in de *Ilias* uitgesproken door Achilles, die door de vete met Agamemnon weigert nog te strijden. Hij dreigt ermee bij het gezantschap, dat gekomen was om hem te overtuigen de strijd te hervatten, om terug te zullen keren naar Griekenland. De andere Grieken mogen hun oorlog zelf uitvechten, hij zal nog een lang en rustig leven leiden in zijn vaderland. Dit staat natuurlijk haaks op

het lot dat de goden voor hem hadden voorbestemd, namelijk dat hij na een kort maar eervol leven zou sterven.¹⁵⁴

Zoals hierboven al gezegd, is dit vers niet terug te vinden in de drie papyrusbronnen die ons zijn overgeleverd. Ook wordt nergens in de *Crito* de naam of het gebruik van de Sortes Homericæ vermeld. Socrates las deze voorspelling dan ook niet in een boek, maar kreeg het vers in een droom toegesproken. Hier kom ik dan even terug op wat ik eerder gezegd heb over dichterlijke vrijheid: of er ooit een volledige versie van de Sortes Homericæ heeft bestaan met alle boeken van de *Ilias* en de *Odyssee* of niet, de kans is groot dat Plato hier zijn dichterlijke vrijheid even aangreep om Socrates gelijk te stellen aan Achilles. Net als deze Griekse held had ook Socrates de mogelijkheid om aan zijn dood te ontsnappen en een lang maar roemloos leven te leiden. Bleef hij echter ter plekke, dan zou hij snel sterven maar tijdens zijn korte leven wel veel roem verworven hebben. Socrates koos, net zoals Achilles in de oorspronkelijke context, voor de tweede optie, en het is waarschijnlijk dat Plato met deze context in het achterhoofd Socrates een dergelijke droom heeft laten beschrijven.

b) Valerius Maximus, *Facta en dicta memorabilia* l. 5, 7

Een tweede raadpleging van Homerus' werken in de oudheid vinden we in de *Facta et dicta memorabilia* van Valerius Maximus. Deze haalde meerdere voorbeelden aan van waarzeggerij, onder andere hoe Marcus Iunius Brutus de Jongere aan de vooravond van de Slag bij Pharsalus zich een vers van Homerus herinnert:¹⁵⁵

ἀλλά με μοῖρ' ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός

Nee, mij doodde het verschrikkelijke lot en de zoon van Leto (Il. XVI, 849)

De Slag bij Pharsalus is inderdaad slecht afgelopen voor Pompeius en zijn mannen, maar toch vermoed ik dat ook hier de dichterlijke vrijheid van Valerius Maximus een rol kan hebben gespeeld. In de *Ilias* is het Patroclus die deze woorden uitspreekt: hij is in Achilles' plaats en wapenrusting de strijd met de Trojanen aangegaan en brengt het er niet slecht vanaf, totdat Apollo besluit hem te dwarsbomen door ervoor te zorgen dat zijn wapenrusting loskomt van zijn lichaam en hij dus geen enkele bescherming meer heeft. Dit vers is dan ook een verwijt van de stervende Patroclus aan het

¹⁵⁴ Karanika, 'Homer the Prophet', 257.

¹⁵⁵ Dove, J.F., *The Iliad of Homer* (1824) 119.

adres van Hector en de god die hem ter hulp kwam: niet de Trojaan, maar Apollo is schuldig aan zijn dood.

De link met de Slag bij Pharsalus is de god Apollo, die voor de dood van zowel Patroclus als van Pompeius en de zijnen verantwoordelijk was: 'Apollo' was namelijk op de dag van de Slag bij Pharsalus het wachtwoord van de troepen van Caesar en Marcus Antonius, waardoor de god zich dus indirect ook tegen Brutus had gekeerd.¹⁵⁶

Ondanks het feit dat latere bronnen beweren dat Brutus in dit geval de Sortes Homericæ raadpleegde,¹⁵⁷ werd in het werk van Valerius Maximus nergens deze benaming gebruikt, maar blijkt Brutus dit vers van Homerus uit zijn hoofd te kennen en zich dit toevallig te herinneren. Hij wou namelijk een Grieks vers uitspreken op zijn verjaardagsfeest, en dit was het eerste wat bij hem opkwam. Hoewel het vrij ongeloofwaardig klinkt, lijken Brutus' gedachten wel het principe van de bibliomantie te volgen, ook al was het dan zonder boek: het eerste vers dat men ziet – of in Brutus' geval: dat men zich herinnert – zal de voorspelling zijn.

c) Marcus Opelius Macrinus

Over het laatste voorbeeld van literatuur waarin de Sortes Homericæ worden aangehaald, is zo goed als niks bekend. De enige bron die we hiervan hebben, is een anekdote in *Gargantua et Pantagruel* van François Rabelais. Ook de twee voorbeelden die ik eerder aanhaalde staan hierin vermeld, maar in tegenstelling tot deze anekdote hebben we hiervan wel bronnen uit de oudheid. Volgens het personage Pantagruel raadpleegde de derde-eeuwse keizer Marcus Opelius Macrinus de Sortes Homericæ om te weten te komen of hij voor lange tijd keizer van Rome zou blijven. Hij kreeg als antwoord maar liefst twee homerische verzen:

ὦ γέρον ἢ μάλα δὴ σε νέοι τείρουσι μαχηταί,
σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει,

Grijsaard, werkelijk, de jonge strijders leggen je het vuur aan de schenen,

terwijl jouw afweerkracht op zijn retour is en de ouderdom jou terneerdrukt, (Il. VIII, 101-102)

Deze woorden worden in de *Ilias* aan Nestor toegeschreeuwd door Diomedes, die de oude man in het strijdgewoel wil aansporen. Hij maakt hem verwijten met de bedoeling samen met een aangewakkerde Nestor de Trojanen te kunnen aanvallen. In Nestors geval komt dit positief uit en

¹⁵⁶ Shackleton Bailey, *Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings* (2000) 60-61.

¹⁵⁷ Dove, *The Iliad of Homer*, 119.

gaan de twee Griekse strijders samen de Trojanen te lijf, maar voor Macrinus, die het orakel raadpleegde, liep alles minder goed af: de keizer werd na een regeerperiode van amper veertien maanden gedood door troepen van Elegabalus, die hem zou opvolgen.¹⁵⁸

Rabelais vertelt de anekdote alsof Macrinus werkelijk de Sortes Homericæ geraadpleegd zou hebben en ook een negentiende-eeuwse bron verwijst hier kort naar (en voegt er ook nog vers 103 aan toe),¹⁵⁹ maar uit de oudheid zijn er geen literaire bronnen te vinden die Macrinus en de Sortes Homericæ met elkaar verbinden. Sterker nog, dezelfde anekdote is te lezen in de *Historia Romana* van Cassius Dio, die vertelt dat Macrinus het orakel van Zeus Belus in de Syrische stad Apamea raadpleegde, en daar deze verzen als antwoord kreeg.¹⁶⁰

d) 'De Sortes Homericæ' bij andere auteurs

Naast de mogelijke 'attestaties' van de Sortes Homericæ in de oudheid, valt het op dat bepaalde verzen uit het orakelboek ook door andere auteurs uit de Romeinse periode gebruik werden. Zo vermeldt Martín-Hernández dat auteurs als Porphyrius, Athenaeus en Pseudo-Plutarchus deze verzen in hun werken citeerden, en dat ook enkele werden opgenomen in gnomologische compendia.¹⁶¹ De meest opvallende gelijkenis met de Sortes Homericæ vertoont het cento van Eudocia Augusta, dat in dezelfde periode werd samengesteld.

i. Eudocia Augusta

Een *cento* is een literair 'lappendeken', een werk dat is samengesteld uit regels van andere, bekende literaire werken. Net zoals bij de Sortes Homericæ het geval was, kregen deze verzen in een dergelijk werk een heel andere, nieuwe context. Aelia Eudocia Augusta, die in de 5de eeuw leefde, stelde een cento samen waarin ze aan de hand van Homerus' verzen bijbelverhalen vertelde, en dit is ook meteen de langste in zijn soort die ons is overgeleverd. De gelijkenis van het cento met de Sortes Homericæ is opmerkelijk: ze komen in maar liefst 39 verzen overeen (20 uit de *Ilias* en 19 uit de *Odyssee*),¹⁶² iets wat misschien niet zo'n groot aantal is voor de 2344 regels waaruit het gedicht van

¹⁵⁸ Brill's New Pauly, 'Macrinus'.

¹⁵⁹ Smythe, *Descriptive Catalogue of a Cabinet of Roman Imperial Large-brass Medals*, 203.

¹⁶⁰ Cary, E., *Dio Cassius. Roman History* (1914) 432-433.

¹⁶¹ Martín-Hernández, 'Using Homer for Divination', 9-10.

¹⁶² Il. I, 212 (ζεε); Il. II, 24 (βϰδδ); Il. III, 41 (αγδ); Il. IV, 161 (εδε); Il. V, 127 (ζαγ); Il. V, 408 (εβγ); Il. VI, 326 (βζε); Il. VIII, 413 (εζα); Il. IX, 133 (εγβ); Il. IX, 310 (βεβ); Il. X, 383 (ζδβ); Il. XI, 654 (δζα); Il. XIV, 110 (ζγγ); Il. XIV, 212 (δδβ); Il. XV, 52 (δδγ); Il. XVI, 282 (δζε); Il. XVIII, 121 (εεβ); Il. XXII, 79 (βγε); Il. XXII, 495 (εγγ); Od. II, 273 (δγγ); Od. III, 216 (βζς); Od. VI, 201 (γββ); Od. VIII, 244 (γγβ); Od. XI, 80 (βδβ); Od. XI, 278 (ζβα); Od. XI, 427 (εαζ); Od. XII, 342 (εεα); Od. XIII, 308 (γεδ); Od. XV, 344 (PGM ααα); Od. XVII, 66 (αδε); Od. XVII, 550 (ζαζ); Od. XIX, 360

Eudocia Augusta bestond, maar toch wel spectaculair is voor de amper 216 verzen van de Sortes Homericæ. Zeker als we bedenken dat beide homerische epen een totaal van zo'n 27000 verzen bevatten, kan het bijna geen toeval zijn dat zo'n groot aantal verzen overeenkwam. Op basis hiervan vermoedt Karanika dat er in deze periode wellicht schoolboeken voor grammatica en retoriek in omloop waren waarin vaak dezelfde homerische verzen werden aangehaald. In dit geval zouden Eudocia Augusta en de persoon die de Sortes Homericæ heeft samengesteld, dezelfde bronnen hebben gebruikt.¹⁶³ Mogelijk waren deze bronnen de klassieke auteurs, bij wie ook al homerische verzen werden gevonden die in de Sortes Homericæ zijn opgenomen.

ii. Homerische verzen bij Porphyrius, Athenaeus en Pseudo-Plutarchus

De Ὅμηρικά Ζητήματα maakten deel uit van een groter werk van Porphyrius over Homerus, waarvan naast deze vragen enkel een boek over de grot van de Nimfen bewaard is gebleven. Porphyrius' doel met dit werk was om Homerus te verdedigen tegen criticasters, en de vragen moesten beschouwd worden als een soort opwarming voor een groter onderzoek naar de auteur dat hij ten gepasten tijde zou gaan voeren.¹⁶⁴ Van het grote aantal homerische verzen die Porphyrius aanhaalt, komen echter slechts 10 overeen met de Sortes Homericæ: 9 uit de *Ilias* en slechts één uit de *Odyssee*.¹⁶⁵ Thema's die ook hier al op meerdere plekken – en zoals we zullen zien ook bij andere auteurs – lijken terug te komen, zijn de tussenkomst van de goden (αα, αα) en de betekenis van het lot (εαε, αγγ, γγδ). Ook zien we een kleine overeenkomst met het cento van Eudocia Augusta: vers ζαγ werd ook hier geciteerd.

Ook bij Athenaeus van Naucratis vormden citaten uit de werken van Homerus geen uitzondering: volgens een studie van S. Douglas Olson citeerde hij in zijn lijvige werk *Deipnosophistae* een indrukwekkende lijst van 227 geschiedschrijvers, 118 komische auteurs, 91 filosofen, 74 grammatici en 34 tragische dichters. Homerus, die door Athenaeus 'goddelijk' en 'koning van de dichters' werd genoemd, is één van de 20 geciteerde epische dichters (de onderverdelingen in categorieën gebeurde uiteraard op basis van eerder hedendaagse benamingen en bevat hierdoor soms overlappingsen), en werd maar liefst 445 keer aangehaald in de *Deipnosophistae*: 220 citaties uit de

(γβα); Od. XX, 237 (ζζβ); Od. XX, 316 (αδα); Od. XXI, 207 (εβδ); Od. XXI, 209 (ζαε); Od. XXI, 212 (ζεδ). Karanika, 'Homer the Prophet', 269.

¹⁶³ Karanika, 'Homer the Prophet', 266-269.

¹⁶⁴ MacPhail, J., *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad* (2011) 2.

¹⁶⁵ Il. I, 542 (ααζ); Il. III, 65 (αδζ); Il. V, 83 (εαε); Il. V, 127 (ζαγ); Il. V, 740 (εδζ); Il. X, 447 (ζζζ); Il. XI, 69 (γγε); Il. XV, 129 (ζδε); Il. XVIII, 328-329 (γγδ; γδγ); Od. XX, 355 (ααα). MacPhail, J., *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad*, 298-307.

Ilias, 225 uit de *Odyssee*.¹⁶⁶ Olson werkt momenteel aan een digitale index van alle auteurs en passages die bij Athenaeus vermeld worden. Deze is nog lang niet voltooid, en de verzen die voorlopig overeenkomen tussen de *Deipnosophistae* en de *Sortes Homericae* zijn dan ook maar schaars: Il. XXII, 393 (βαβ), Il. XVI, 250 (γςς), Il. V, 83 (εαε).¹⁶⁷ Daarnaast zou ook vers ααζ (Il. I, 524) in de *Deipnosophistae* zijn opgenomen.¹⁶⁸

Een derde werk waarin overeenkomsten zijn gevonden met de *Sortes Homericae* is de *Vita Homeri*, dat aan Plutarchus wordt toegeschreven maar niet van zijn hand is. Het doel van dit werk was aantonen dat Homerus door middel van zijn poëzie niet alleen de bron was van de filosofie in het algemeen, maar ook van retoriek en andere menselijke vaardigheden. Pseudo-Plutarchus deed dit, in tegenstelling tot Plato die bij monde van Socrates een totale afkeer had van Homerus, zonder de homerische verzen te interpreteren of de auteur te willen verdedigen.¹⁶⁹ In de *Vita Homeri* deelde hij Homerus' verzen op volgens zowel stijlfiguren, grammatica als inhoud – een latere index met titels werd opgesteld door Keany en Lamberton.¹⁷⁰

Gezien het aantal homerische verzen dat in de *Vita Homeri* geciteerd wordt, is het bijna onmogelijk dat er geen overeenkomsten zouden zijn met de inhoud van de *Sortes Homericae*. Toch is het aantal verzen dat in op beide plekken voorkomt – in het geval van de *Vita Homeri* soms zelfs slechts gedeeltelijk – opvallend karig: slechts 9 verzen blijken overeen te komen, 7 uit de *Ilias* en 2 uit de *Odyssee*.¹⁷¹ Hierin zijn enkele gelijkenissen te vinden met de hierboven aangehaalde auteurs: net als Porphyrius en Athenaeus citeerde ook Pseudo-Plutarchus vers εαε, en ook vers ααα komt met overeen met Porphyrius. Met het cento van Eudocia Augusta komt enkel vers βςδ overeen.

Daarnaast vertoont de context waarin Pseudo-Plutarchus de verzen aanhaalde in bepaalde gevallen gelijkenissen met interpretaties die ook in deze thesis gegeven worden. Zo haalt hij bijvoorbeeld Od. I, 65 (εαδ) aan, als voorbeeld van hoe goddelijke voorzienigheid hand in hand gaat met het lot (dit vers hoort volgens de onderverdeling van Keany en Lamberton bij Pseudo-Plutarchus' bewijs dat de goden bestaan).¹⁷² Op dezelfde manier zouden we ook kunnen zeggen dat een raadpleger van de *Sortes Homericae* zich in zijn toekomst gesterkt kan voelen door Zeus, die in de oorspronkelijke context Athena deze bemoedigende woorden toespreekt over de toekomst van Odysseus. Vers βςδ

¹⁶⁶ Bertj, M.; Blackwell, C.; Daniels, M.; Strickland, S.; Vincent-Dobbins, K., 'Documenting Homeric Text-Reuse in the *Deipnosophistae* of Athenaeus of Naucratis' (2016) 122-123.

¹⁶⁷ Olson, S.D., 'Index of Authors, Texts and Persons'.

¹⁶⁸ Gulick, C.B., *The Deipnosophistae of Athenaeus* (1956) 289.

¹⁶⁹ Keany; Lamberton, *Plutarch. Essay on the Life and Poetry of Homer*, 10.

¹⁷⁰ Keany; Lamberton, *Plutarch*, 45-53.

¹⁷¹ Il. II, 24 (βςδ, tweemaal geciteerd), Il. II, 204 (αςς), Il. V, 83 (εαε), Il. V, 124 (ααβ), Il. XX, 250 (γςς), Il. XXI, 223 (ααα), Il. XXII, 243 (δγδ), Od. I, 65 (εαδ), Od. XX, 18 (δςγ).

¹⁷² Keany; Lamberton, *Plutarch*, 185.

(II. II, 24) noemde Pseudo-Plutarchus dan weer een voorbeeld van een gnomische uitspraak,¹⁷³ zoals in hoofdstuk 6c al werd aangehaald kwamen dit soort algemene wijsheden meermaals voor in de *Sortes Homericæ*. Ditzelfde vers wordt door Keany en Lamberton ingedeeld onder ‘de koning moet aan het hoofd staan’.¹⁷⁴

Ondanks het feit dat slechts enkele verzen van de *Vita Homeri* ook effectief overeenkomen met de *Sortes Homericæ*, kunnen de interpretaties die in dit werk voorkomen nuttig zijn voor de interpretatie van de antwoordverzen in hun oorspronkelijke context. Het is dan ook niet uit te sluiten dat interpretators ten tijde van de *Sortes Homericæ* – die wellicht ook in andere samenstellingen voorkwamen dan de papyrologische bronnen die ons zijn overgeleverd – gebruik hebben gemaakt van Pseudo-Plutarchus om de orakelantwoorden in hun oorspronkelijke context te kunnen interpreteren.

iii. Conclusie

Op basis van hoe vaak de verzen en het gebruik van de *Sortes Homericæ* bij andere auteurs voorkwamen, valt weinig op te maken. De attestaties van het orakelboek bij Plato, Valerius Maximus en wat vertelt wordt over keizer Macrinus leveren hooguit leuke anekdotes op, maar kunnen ons geen zekerheid geven over de werkelijke praktijk van de *Sortes Homericæ*: Plato gebruikte wellicht zijn dichterlijke vrijheid door Socrates precies dat vers te doen dromen wat hem gelijkstelde met de held Achilles, Valerius Maximus sprak niet eens over de *Sortes Homericæ* maar het orakelboek werd in een 19de-eeuwse Homerusuitgave aan dit verhaal gekoppeld, en het gebruik van de *Sortes* door Macrinus werd dan wel door Rabelais aangehaald, maar Cassius Dio sprak van het orakel van Zeus Belus in Apamea. We hebben met andere woorden geen enkele attestatie van wie in welke context de *Sortes Homericæ* raadpleegde.

Ook de verzen van Homerus die bij andere auteurs geciteerd werden – zoals ze worden aangehaald in een voetnoot in het artikel van Martín-Hernández¹⁷⁵ – vallen enigszins tegen. Natuurlijk kon men van deze auteurs niet verwachten dat ze minutieus elk vers van Homerus zouden gaan uitspinnen, maar als de 216 geselecteerde verzen van de *Sortes Homericæ* een wijdere bekendheid gehad zouden hebben, zouden ze wellicht wat talrijker zijn voorgekomen in dergelijke werken. Reken hierbij ook nog eens het feit dat PGM VII en P. Oxy. 3831 verschillende versies geven van de eerste 18 verzen, en we kunnen er bijna zeker van zijn dat er van de *Sortes Homericæ* meerdere versies in omloop zijn geweest.

¹⁷³ Keany; Lamberton, *Plutarch*, 241-243.

¹⁷⁴ Keany; Lamberton, *Plutarch*, 269.

¹⁷⁵ Martín-Hernández, ‘Using Homer for Divination’, 10, voetnoot 47.

Terug bij af, dus? Na bijna 100 bladzijden geschreven te hebben, zijn een paar belangrijke vragen nog steeds onbeantwoord gebleven. Met name de vraag naar de context waarin men de Sortes Homericæ raadpleegde. Naar analogie met de Sortes Biblicæ en het formaat van P. Oxy. en Suppl. Mag. kunnen we al veronderstellen dat de vraagsteller een zakboekje met homerische verzen raadpleegde. Maar deed hij dit alleen of in groep, was er een wijze man aanwezig die de rol van chresmoloog op zich nam of moest hij zelf een poging doen om de – al dan niet zeer vage – antwoordverzen te interpreteren? In het volgende hoofdstuk zal ik het hebben over het nachleben van biblio- en astragalomantie, wat kan leiden tot een zekere hypothese over de praktijk van de Sortes Homericæ.

8. Nachleben van de Sortes Homericæ?

Zoals in de inleiding van deze thesis reeds werd aangegeven, is het moeilijk om te bepalen in welke mate vormen van waarzeggerij als biblio- en astragalomantie vandaag de dag nog gebruikt worden. Nam het voorspellen van de toekomst in de oudheid nog een belangrijke plaats in wat betreft het dagelijks leven, dan wordt dit in deze tijd eerder als ‘zweverig’ beschouwd, en worden mensen die dergelijke praktijken beoefenen, meestal niet helemaal serieus genomen. Homerus zelf heeft uiteraard ook niet meer dezelfde hoge status als tweeduizend jaar geleden, dus de Sortes Homericæ an sich worden op geen enkele manier meer gebruikt.

Aan het begin van hoofdstuk 4 werd reeds de Chinese I Ching genoemd, een orakelboek dat al sinds de 12de eeuw voor Christus bestaat en tot op vandaag gebruikt wordt. Dit staat uiteraard lijnrecht tegenover onze Westerse cultuur, waar – met uitzondering van een select publiek – amper nog aan waarzeggerij gedaan wordt. De enige functie die zowel de boeken- als de dobbelwaarzeggerij daarnaast in onze maatschappij nog lijkt te hebben, is die van vermaak, getuige hiervan de volgende voorbeelden.

a) Nachleben van de bibliomantie

Dat er in onze samenleving nog maar weinig aan toekomstvoorspellingen gedaan wordt, wil echter niet zeggen dat de bibliomantie helemaal dood en begraven is, maar net zoals de waarzeggerij in het algemeen wordt hier nog maar weinig geloofwaardigheid aan geschonken. Wiśniewski zei al dat de mensen in de oudheid zich er wellicht al bewust van waren dat ze van een boek geen kant-en-klaar antwoord voor hun specifieke problemen konden verwachten,¹⁷⁶ en ook vandaag de dag zijn er nog amper mensen die geloven dat een willekeurig bepaalde zin hun toekomst zal kunnen voorspellen. Daarom is het nodig even terug te kijken naar het artikel van Martín-Hernández, die de link legt tussen de Sortes Homericæ, de in PGM VII daaropvolgende Tafelspelletjes van Democritus, en de luchtige/geleerde onderwerpen waarover men op symposia sprak.¹⁷⁷ Diezelfde luchtige bedoeling heeft de ‘bibliomantie’ die men vandaag de dag nog kan beoefenen.

Wanneer men vandaag nog waarzeggerij gebruikt, is dit meestal in een ludieke context. Hierbij moeten we maar kijken naar het *Boek met alle antwoorden* van Carol Bolt, dat naar mijn mening in deze tijd het dichtst bij de Sortes Homericæ in de buurt komt. Aan het begin van dit boekje worden

¹⁷⁶ Wiśniewski, ‘Pagans, Jews, Christians’, 566.

¹⁷⁷ Martín-Hernández, ‘Using Homer for Divination’ 6.

instructies gegeven voor het gebruik ervan: denk aan een vraag die met ‘ja’ of ‘nee’ te beantwoorden moet zijn, concentreer je hier een tiental seconden op en leg intussen je ene hand op het boek terwijl je met de andere over de zijkant van de bladzijden strijkt. Wanneer je het gevoel hebt dat het juiste moment daar is, moet je het boek op een willekeurige bladzijde openslaan en zal je een antwoord op je vraag krijgen. Deze antwoorden kunnen variëren van een simpel ‘ja’ of ‘nee’ tot ‘reken er maar niet op’ (zoals we ook al zagen in vers $\zeta\zeta\zeta$ van de *Sortes Homericæ*) of ‘daadkracht zal vrucht afwerpen’ (wat doet denken aan vers $\zeta\zeta$). Waren de *Sortes Homericæ* al een vereenvoudigde versie van de *Sortes Astrampsychi* omdat er geen vragenlijst of concordantietabel meer voor nodig was, dan is dit *Boek met alle antwoorden* zowat de simpelste vorm van bibliomantie die men zich kan voorstellen. Een gevolg van het feit dat men vandaag de dag niet meer in boekenwaarzeggerij gelooft, is bovendien ook dat dit geen toonaangevend boek met een hoge status meer is, maar ‘slechts’ vage antwoorden bevat zoals dit ook bij een orakel in de oudheid het geval was. Bijkomend voordeel is dat we er in dit geval zeker van zijn dat er geen chresmoloog aan te pas moet komen om de antwoorden te interpreteren.

Zoals alle andere zaken, moet ook de bibliomantie mee met haar tijd. Wanneer men op het internet de zoekopdracht ‘bibliomancy oracle’ intikt, krijgt men als eerste resultaat een Tumblr-pagina met dezelfde naam. Deze wordt onderhouden door de Amerikaanse dichteres Reb Livingston, die zelf de literaire antwoorden selecteert die men als vraagsteller te zien kan krijgen. Steunend op het principe van de synchroniciteit van Carl Gustav Jung – dat kort gezegd stelt dat het antwoord zelf de persoon kiest, zolang die er maar voor openstaat – geeft het orakel via een *random generator* een antwoord uit een literair werk. Livingston geeft de volgende instructies bij het orakel:

Focus on your question or concern. Or for insight of a more general nature, simply clear your mind.

When you’re ready, click the orb to Ask the Oracle for your divine message.

The Bibliomancy Oracle will divine a reading using a passage from literature. Consider the response you receive in terms of guidance, inspiration or fun. Consider the meaning and context this passage offers you. You may find it useful to meditate, read it aloud, handcopy the words or read the entire text where from the passage originates (Google can point you to the full text). It’s up to you to decide how to interpret and what to do with this message.¹⁷⁸

Dit is duidelijk een moderne aanpak van de aloude bibliomantie. Ook hier moet men zich concentreren op de vraag die men wil stellen, maar in plaats van dobbelstenen te werpen of een

¹⁷⁸ Livingston, ‘Bibliomancy Oracle: Ask the Oracle’ (2012).

boek open te slaan, is er slechts een groene knop waarop men klikt om een passage uit de literatuur te krijgen. De indruk van een boek wordt wel gecreëerd door het archief van deze pagina, waarin men alle fragmenten kan lezen die maandelijks worden aangevuld (*New passages are added regularly as the Oracle continues to grow. It can never be completed. There is always more to discover. There is always more.*).¹⁷⁹

Livingston haalt zelf aan dat het Bibliomancy Oracle zowel als leidraad als voor je plezier gebruikt kan worden, iets wat overeen komt met hoe de Sortes Homericæ wellicht op symposia geraadpleegd werden. Ook deze eerder hedendaagse literaire passages kunnen geïnterpreteerd worden zoals de vraagsteller dat zelf wil, waardoor ze mogelijk tot lange – filosofische? – gesprekken kunnen leiden.

Ten slotte nog een voorbeeld onder het motto ‘zelfs de bibliomantie moet mee met haar tijd’: ook op Facebook vindt men spelletjes met de volgende instructie: *Grab the nearest book to you. Turn to page 45. The first sentence describes your love life.*¹⁸⁰

Directe gelijkenissen met de Sortes Homericæ zijn ver te zoeken: er moet niet meer gedubbeld worden, men mag ieder boek gebruiken dat men maar wil en in dit geval is zelfs de vraag al op voorhand bepaald (dus ook geen vragenlijst meer zoals bij de Sortes Astrampsychi). Toch blijft, afgezien van het ontbreken van een algemeen toonaangevend boek als de Bijbel of de werken van Homerus, het principe hetzelfde: een boek, opengeslagen op een willekeurige bladzijde, zal een antwoord geven op de gestelde vraag.

De Sortes Homericæ zelf mogen dan wel amper bestudeerd zijn en daardoor niet zijn nagevolgd, de bibliomantie op zich mag dan zo’n vaag begrip zijn dat er weinig duidelijke definities van te vinden zijn, maar de boekenwaarzeggerij is nog lang niet verdwenen. Meer zelfs, de ludieke manier waarop deze vandaag de dag nog steeds gebruikt wordt, zou ons wel eens meer informatie kunnen geven over de functie van bibliomantie en de Sortes Homericæ in de oudheid: bij wijze van vermaak op symposia, zoals Martín-Hernández al aanhaalde.

b) Nachleben van de astragalomantie

Voor de astragalomantie geldt ongeveer hetzelfde nachleben als voor de bibliomantie: het bestaat nog wel en er wordt nog gebruik van gemaakt, maar dan eerder in een ‘zweverige’ dan in een ludieke context. Dobbelstenen zijn nu eenmaal op een heel andere manier te interpreteren dan boeken, wat

¹⁷⁹ Livingston, ‘Bibliomancy Oracle’.

¹⁸⁰ Facebook, ‘For Reading Addicts’ (2018).

er ook voor zorgt dat er op een andere manier in de waarzeggerij gebruikt van gemaakt werd en nog steeds wordt. Boeken bevatten onmiddellijk de informatie die we willen krijgen en van daaruit kunnen interpreteren, terwijl dobbelstenen eerder de middelen zijn om tot deze informatie te komen. De dobbelsteen zelf bevat geen antwoord, maar zijn geworpen aantal ogen wijst ons wel de weg naar het antwoord dat ergens staat: in een boek, op een zuil of – zoals misschien iets moderner is – op tarotkaarten. Deze multi-inzetbaarheid van de dobbelsteen, maakt dat de astragalomantie vandaag de dag nog vaker gebruikt wordt dan de bibliomantie – zij het in een context waaraan nog iets meer geloofwaardigheid gehecht wordt.

Wanneer men het internet doorzoekt op 'dice oracle', levert deze zoek opdracht een reeks websites op die niet allemaal voor even ernstig gebruik bedoeld zijn. Soms zijn de vragen al op voorhand gegeven, maar op de meeste sites is het toch de bedoeling dat men – zoals bij de Sortes Homericæ – zelf een vraag bedenkt waarop de dobbelstenen een antwoord zullen geven. Vervolgens is er een knop waarop men moet klikken, en dan worden de dobbelstenen geworpen en de bijhorende voorspellingen gegeven. Dit is vooral leuk als spel – op sommige websites staat dit overigens nadrukkelijk weergegeven – maar het is duidelijk dat hiermee niet al te veel wetenschappelijks te verbinden is.

Recent verscheen van Stephen Ball het boek *Elemental Divination: A Dice Oracle*. Deze auteur heeft een volledig nieuw orakel samengesteld op basis van de vier natuurelementen en drie dobbelstenen. Zelf maakt hij wat betreft dobbelorakels het onderscheid tussen *book oracles* en *hand oracles*. Opmerkelijk is dat hij de bibliomantie beschouwt als een onderdeel van de astragalomantie – een relatief onhandig onderdeel aangezien men er zowel de dobbelstenen als het bewuste boek voor nodig heeft. Het antwoord dat men door het rollen van de dobbelsteen zal krijgen, heeft in dit geval met de dobbelsteen zelf niets te maken. Zelf is hij eerder geïnteresseerd in het *hand oracle*, waarop hij ook zijn eigen orakel met de natuurelementen (die dan weer opduiken in de voorspellingen door middel van tarotkaarten) heeft gebaseerd.¹⁸¹ Voor dit orakel zijn drie dobbelstenen nodig, en heeft iedere zijde van de dobbelsteen de betekenis van een bepaald natuurelement: 1. Lucht 2. Vuur 3. Water 4. Aarde 5. Zon 6. Maan. Dit geldt voor de twee eerste dobbelstenen die men werpt, voor de derde betekenen de drie laagste cijfers een sterkere of zwakkere kracht van het eerst geworpen element. Verder voegt Ball hier ook nog aan toe dat aan dit orakel elke vraag gesteld kan worden – dus niet enkel ja/nee-vragen – en dat het nuttig kan zijn om het orakel meerdere malen te

¹⁸¹ Ball, S., 'What Exactly is a Dice oracle?', *The Llewellyn Journal* (2018).

raadplegen, zoals bij tarotkaarten ook gebeurt voor informatie over verleden, heden en toekomst.¹⁸² Vooral dit laatste is voor ons onderzoek zeer interessant: het geeft natuurlijk geen duidelijker beeld van hoe men met de Sortes Homericæ of andere lotorakels omging, maar het is wel een voorbeeld van hoe dobbelorakels meermaals geraadpleegd kunnen worden voor een duidelijker zicht op de toekomst.

c) Conclusie

De tijden zijn veranderd, de maatschappij is niet meer wat ze tweeduizend jaar geleden was, en dat heeft duidelijk zijn invloed gehad op het gebruik van de waarzeggerij. De belangstelling voor het voorspellen van de toekomst is door de eeuwen heen enorm afgenomen, in die mate dat wie in deze tijd nog aan waarzeggerij doet niet helemaal ernstig genomen wordt, of in ieder geval weinig geloofwaardigheid wordt toebedeeld. Dit moeten we in ons achterhoofd houden bij het onderzoek naar het al dan niet doorleven van biblio- en astragalomantie. Uit wat hierboven geschreven staat, mag blijken dat beide vormen van waarzeggerij vandaag de dag inderdaad nog bestaan. De manier waarop ze echter worden voorgesteld – en dan met name de astragalomantie – geeft de indruk aan een eerder duistere kant van het internet terecht te zijn gekomen. Weinig mensen zullen er bij dit soort voorspellingen nog vanuit gaan dat hun toekomst ook effectief zo zal verlopen. De enige context waarin vooral de bibliomantie vandaag de dag nog gebruikt wordt, is een speelse situatie waarin men zonder al te veel ernst naar de toekomst probeert te kijken.

Een tweede kanttekening die gemaakt moet worden bij het doorleven van de Sortes Homericæ, bevat hun inhoud: wat de Sortes Homericæ bijzonder maakte, was uiteraard het gebruik van Homerus' werken. Homerus is lange tijd een toonaangevend auteur geweest die de status had van een god, maar we kunnen het niemand kwalijk nemen dat hij tweeduizend jaar later heel wat minder bekendheid heeft. De mensen die vandaag de dag Homerus' werken tot in de details kennen – en dus als hedendaagse chresmologoi zouden kunnen optreden – zijn schaars. Het zou met andere woorden een beetje utopisch zijn om te geloven dat de Sortes Homericæ als dusdanig in deze tijd nog enige betekenis hebben. Denken we de persoon en de werken van Homerus echter weg uit de Sortes, dan herkennen we nog wel de nodige gelijkenissen, vooral dan wat betreft de bibliomantie: ook in de 'boekenwaarzeggerij' van vandaag wordt van de vraagsteller verwacht dat hij de vraag niet uit een reeds bestaande lijst kiest, maar deze in gedachten houdt terwijl hij het orakel raadpleegt. Hierboven zijn drie voorbeelden van 'hedendaagse' orakelboeken beschreven, die allemaal op een andere

¹⁸² Ball, S., *Elemental Divination: A Dice Oracle* (2018).

manier antwoorden geven: met vage voorspellingen, op voorhand opgestelde literaire citaten of op basis van eender welk geschreven werk. Het eerste doet denken aan een orakel in het algemeen, het tweede aan de Sortes Homericæ of Vergilianæ, het laatste aan hoe Augustinus het Evangelie van Paulus schijnt geraadpleegd te hebben. Ze moeten echter alle drie geïnterpreteerd worden naargelang de situatie waarop ze betrekking hebben, en op de manier die de vraagsteller zelf kiest... precies zoals ook ten tijde van de Sortes Homericæ de bedoeling was.

De moeilijkheid in het onderzoeken van hoe de astragalomantie – in combinatie met de bibliomantie, zoals bij de Sortes Homericæ het geval was – heeft doorgeleefd, kan het beste worden uitgelegd met hoe Ball het beschrijft: het antwoord dat men door te dobbelen krijgt, heeft uiteindelijk niets met de dobbelsteen zelf te maken.¹⁸³ Of met andere woorden: de dobbelsteen kan op zoveel verschillende manieren in de waarzeggerij worden ingezet, dat het quasi-onmogelijk is om duidelijke lijnen te trekken binnen de waarzeggerij. Het dobbelen mag dan een zeer belangrijk onderdeel van de Sortes Homericæ geweest zijn – aangezien de antwoorden bepaald werden door de exacte combinatie van het aantal ogen – het is onduidelijk of er nog orakels op precies diezelfde manier hebben doorgeleefd.

¹⁸³ Ball, S., 'What Exactly is a Dice oracle?', *The Llewellyn Journal*.

9. Conclusie

De Sortes Homericæ zijn duidelijk niet makkelijk in één hokje onder te brengen, niet het orakelboek zelf noch de inhoud of de personages ervan. Net als orakelantwoorden, blijkt ook de praktijk van de bibliomantie voor meerdere interpretaties vatbaar te zijn. Daarvoor moeten we maar kijken naar het begrip orakel‘boek’: waren de Sortes Vergilianæ – althans volgens een zestiende-eeuws werk – een volledig boek dat alle werken van Vergilius bevatte, dan was dit allerm minst het geval voor de Sortes Homericæ, die bestonden uit slechts 216 verzen die op een papyrusrol of in een zakboekje stonden. En dan zwijgen we nog over de Sortes Astrampsychi, die meerdere gelijkenissen vertonen met de bibliomantie, maar toch niet in deze vorm van waarzeggerij ondergebracht kunnen worden aangezien ze niet voortgekomen zijn uit een toonaangevend boek. Ook het gebruik van de Sortes Homericæ verschilt met de eigenlijke ‘handleiding’ van de bibliomantie: in plaats van het ‘boek’ op een willekeurige bladzijde open te slaan – wat in dit geval niet eens mogelijk was – moest men dobbelen om tot een antwoord te komen. De Sortes Vergilianæ gingen zelfs nog een stapje verder, hiervoor moest men zowel dobbelen als het boek openslaan. Toch was dit dobbelen niet helemaal hetzelfde als bij de Sortes Homericæ, waar de volgorde van het aantal gedobbelde ogen zeer belangrijk was om tot het juiste antwoord te komen. Bij de Sortes Vergilianæ was het dan weer de bedoeling dat men door middel van een optelsom van het gedobbelde aantal ogen tot een bepaalde regel op een willekeurige bladzijde kwam. De volgorde maakte hier dus net zo weinig uit als bij de dobbelorakels van Hermes. Iets wat deze wel gemeen hadden met zowel de Sortes Homericæ als de Sortes Vergilianæ, maar niet met de Sortes Astrampsychi, was het feit dat de antwoorden hier in hexameters werden weergegeven. Tot zover de gelijkenis, want in tegenstelling tot de Sortes Vergilianæ en de dobbelorakels bestonden de antwoorden in de Sortes Homericæ uit slechts één vers, dat zeer polyinterpretabel was.

Naar mijn mening is het dan ook te betwijfelen of de definities van ‘bibliomantie’ die in woordenboeken of encyclopedieën gegeven worden wel accuraat genoeg zijn. Deze zijn in feite even vaag als een orakelantwoord zelf, en lijken opgesteld te zijn op basis van de manier waarop Augustinus het Evangelie van Paulus raadpleegde: een boek dat veel invloed had op een willekeurige bladzijde openslaan, en daarvan de eerste passage als raadgeving interpreteren. Om te beginnen is de bibliomantie helemaal niet ontstaan vanuit de Bijbel, maar werd van deze praktijk al in de oudheid gebruik gemaakt – en als we verder willen kijken dan onze Westerse cultuur, bestond dit in China al sinds de 12de eeuw voor Christus. Daarnaast is er geen enkel ander voorbeeld van de bibliomantie dat volledig aan deze definitie voldoet: deze thesis had net zo goed over de Sortes Vergilianæ kunnen gaan – hij zou dan wel een heel stuk beknopter geweest zijn aangezien het Vergiliaanse orakelboek niet is overgeleverd – en tot dezelfde conclusie geleid hebben. Ten slotte

verwijs ik nog maar eens naar de Sortes Astrampsychi, die niet eens tot de bibliomantie behoren, maar er op bepaalde vlakken meer mee overeenkomen dan de Sortes Homericæ of Vergilianæ zelf. Ik ben dan ook van mening dat de definitie van het begrip ‘bibliomantie’ verder opengetrokken moet worden: boekenwaarzeggerij is veel meer dan enkel een toonaangevend boek openslaan en daaruit de eerste zin lezen en interpreteren. Maar aangezien een definitie nu eenmaal nooit de volledige lading kan dekken – men zou hier eventueel kunnen uitweiden over het gebruik van dobbelstenen en de omvang van de antwoorden – is de belangrijkste bemerking die ik hierover heb het feit dat het raadplegen van de Bijbel als beginpunt van de bibliomantie wordt beschouwd, terwijl de boekenwaarzeggerij aan de hand van toonaangevende werken al vele eeuwen ouder is. Ik hoop dat dit aan de hand van deze masterthesis voldoende is bewezen.

Een tweede punt waarop ik aan het begin van de thesis aangaf de focus te willen leggen, was het trekken van een rode draad binnen de inhoud van de Sortes Homericæ. Waarom de persoon die de Sortes heeft samengesteld precies deze 216 verzen heeft uitgekozen, is na onderzoek nog steeds niet duidelijk. Wellicht zullen we daar ook niet snel achterkomen, en is dit ook helemaal niet relevant. Het feit dat PGM VII, 1-148 en P. Oxy. LVI 3831 beide een andere versie geven van de verzen $\alpha\alpha\text{-}\alpha\gamma\varsigma$ en dat Suppl. Mag. II, 77 overeenkomt met de twee andere papyri, maar dezelfde verzen in een andere volgorde geeft, bevestigt mijn vermoeden dat er meerdere versies van de Sortes Homericæ hebben bestaan. Vanaf dat punt is het ook maar een kleine stap naar een homerisch orakelboek dat de volledige werken van Homerus bevatte, zoals Pantagruel en Panurge in Rabelais’ werk ook een boek met daarin alle werken van Vergilius raadpleegden.

Ook de personages uit Homerus’ werken zijn in deze thesis uitvoerig aan bod gekomen. Het is duidelijk dat de meesten ook in de Sortes Homericæ hetzelfde karakter behouden als ze in de *Ilias* en de *Odyssee* al hadden. Opmerkelijk is ook dat – hoewel zowel Grieken als Trojanen aan het woord kwamen in de Sortes – het toch de Grieken waren die het vaakst spraken. De Trojaan die het meest aan het woord kwam, was Hector die acht keer sprak, op een gedeelde vierde plaats met Nestor en Diomedes. Mogelijk had dit iets te maken met de vijandige relatie tussen de Grieken en de Trojanen, hoewel men dan zou vermoeden dat er in de hele Sortes Homericæ geen enkel ‘Trojaans’ vers zou zijn voorgekomen.

Een mogelijke beschermgod van de Sortes Homericæ vervolgens, is moeilijk te benoemen, zoals aan het einde van hoofdstuk 6b al geconcludeerd werd. Elk van de voorgestelde goden heeft op een zeker vlak wel een band met de Sortes Homericæ, zowel op het niveau van de waarzeggerij als in de verzen van het orakelboek. De basis van dit onderzoek steunde onder andere op het feit dat ieder antwoordenboek van de Sortes Astrampsychi een eigen godheid had. Met andere woorden was er ook niet één specifieke beschermgod voor de Sortes Astrampsychi, en zou het dus niet onlogisch zijn

dat Athena, Apollo en Hermes een gelijke, beschermende rol hadden wat betreft de Sortes Homericæ.

De voorzet voor terugkerende thema's in de Sortes Homericæ werd reeds gegeven door Zographou en Martín-Hernández, maar ik hoop hierover wat meer duidelijkheid te hebben gegeven. Rode draden binnen de Sortes bestonden zowel op het niveau van de oorspronkelijke context – zoals negatief klinkende verzen over de nakende dood van Achilles en voorspellingen over Odysseus' thuiskomst die voor iedere partij andere gevolgen konden hebben – als op orakelniveau – waarbij vooral de verzen op metaniveau, het orakel over de onontkoombaarheid van het lot, in het oog springen. Daarnaast lijken meerdere – door hun beknopte omvang onduidelijke – verzen erop te wijzen dat gebruikers van de Sortes Homericæ meerdere keren moesten dobbelen om tot een volledig en duidelijk antwoord te kunnen komen. In combinatie met de mogelijkheid dat de Sortes een 'ernstigere' vorm van vermaak op symposia vormden, zou dit een logische theorie kunnen zijn.

Tot slot zijn zowel het verleden als de toekomst van de Sortes Homericæ relatief vaag om in beeld te brengen. De drie zogenaamde attestaties leveren geen duidelijk bewijs voor het gebruik van de Sortes, hooguit voor het aanhalen van homerische verzen om de toekomst te voorspellen.

Bijkomende moeilijkheid is dat deze 'voorspellingen' iets te toevallig zijn verkregen voor auteurs die al wisten hoe het verhaal zou aflopen. Wellicht was dit dus eerder dichterlijke vrijheid dan geschiedkundig bewijs?

Eenzelfde onduidelijkheid heeft het vooruitkijken vanuit de Sortes Homericæ. In de maatschappij van vandaag spelen zowel de waarzeggerij als Homerus' werken weinig of geen rol meer, het is dus niet makkelijk om het nacheben van de Sortes Homericæ te onderzoeken. De toonaangevende, goddelijke functie van Homerus en het gebruik van orakels in alledaagse situaties zijn vandaag de dag verdwenen, en het feit dat aan onderzoek van de Sortes Homericæ zelf nog niet veel aandacht is besteed, maakt dat dit specifieke orakelboek niet verder heeft doorgeleefd. Wat nog wel bestaat, is het gebruik van zowel boeken als – en dit in hogere mate – dobbelstenen om de toekomst te voorspellen, vooral in luchtigere omstandigheden. Het is niet helemaal zeker, maar wel een aannemelijke theorie, dat de Sortes Homericæ eenzelfde – zij het misschien iets serieuzere – functie hadden op symposia, en in dat opzicht bestaat de bibliomantie vandaag de dag nog steeds, en wordt er in gelijkaardige, ludieke situaties gebruik van gemaakt. Op deze manier zullen hopelijk zowel de biblio- als de astragalomantie – met welke definitie en uitvoering dan ook – nog eeuwenlang blijven voortbestaan.

10. Bibliografie

a) Primaire bronnen

Bijnsdorp, B., 'De Ilias van Homeros', <https://benbijnsdorp.nl/homerus_ilias.html> [geraadpleegd op 26 maart 2018].

Bijnsdorp, B., 'De Odyssee van Homeros', <https://benbijnsdorp.nl/homeros/homerus_odyssee.html>, [geraadpleegd op 26 maart 2018].

Cary, E., *Dio Cassius. Roman History*, The Loeb Classical Library 32 (Londen, 1914).

Daniel, R.; Maltomini, F., *Supplementum Magicum II* (Virginia, 1992).

Evelyn-White, H.G., *Hesiod, the Homeric Hymns and Homericica with an English Translation*, The Loeb Classical Library 57 (Cambridge, 1914).

Gulick, C.B., *The Deipnosophistae of Athenaeus*, The Loeb Classical Library 204 (Harvard, 1956).

Keany, J.J.; Lambertson, R., *Plutarch. Essay on the Life and Poetry of Homer* (Atlanta, 1996).

Kenyon, F., *Greek Papyri in the British Museum I* (Milaan, 1973).

Maltomini, F., 'P. Lond. 121 (= PGM VII), 1-121: Homeromanteion', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106 (1995) 107-122.

Montevecchi, O., *Papyri Bononienses I* (Milaan, 1953).

Parsons, P., '3831. Homer Oracle' in *The Oxyrhynchus Papyri* 56 (Oxford, 1989) 44-48.

Parsons, P.; Grenfell, B.; Hunt, A. et. Al., *The Oxyrhynchus Papyri* 56 (Oxford, 1989).

Preisendanz, K., 'Die Homeromantie Pap. Lond. CXXI', *Philologus* 72 (1913) 552-556.

Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae II* (Leipzig, 1931).

Shackleton Bailey, *Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings*, The Loeb Classical Library 492 (Cambridge, 2000).

Wesseley, *Neue griechische Zauberpapyri* (Wenen, 1893).

b) Secundaire bronnen

Addey, C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Routledge, 2016).

Alvar Nuño, A., 'Ἀνερπίφθω κύβος. Ajax y Aquiles tiran los dados', *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 6 (2006) 15-32.

Appianus, Mendelssohn, L., *Historia Romana*, Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig, 1992).

Ball, S., 'What Exactly is a Dice Oracle?', *Spirituality Today* (5 april 2018), <<http://spirituality.today/articles/what-exactly-is-a-dice-oracle-by-stephen-ball>> [geraadpleegd op 12 april 2018].

Ball, S., *Elemental Divination* (2018).

Berti, M.; Blackwell, C.; Daniels, M.; Strickland, S.; Vincent-Dobbins, K., 'Documenting Homeric Text-Reuse in the *Deipnosophistae* of Athenaeus of Naucratis', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 59/2 (2016) 121-139.

Betz, H., *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells* (Chicago, 1986).

Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination de l'Antiquité* (Parijs, 1882).

Britannica Academic, 'Yijing', *Encyclopaedia Britannica* (9 april 2018), <academic-eb-com.kuleuven.ezproxy.kuleuven.be/levels/collegiate/article/Yijing/41854> [geraadpleegd op 19 april 2018].

Clarysse, W., 'Doe-het-zelforakels. Van Astrampsychus tot Napoleon' in K. Vandorpe; H. Verreth, *Grieken en Romeinen bewegen hemel en aarde* (Leuven, 1996) 65-67.

Collins, D., 'The Magic of Homeric Verses', *Classical Philology* 103(3) (2008) 211-236.

Delabatista, D.; van Bork, G.J.; van Gorp, H.; Verkruijsse, P.J.; Vis, G.J., 'Bibliomantie', *Algemeen Letterkundig Lexicon*, 2012-2017, <http://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_02623.php> [geraadpleegd op 7 december 2017].

Dove, J.F., *The Iliad of Homer* (Londen, 1824).

Facebook, 'For Reading Addicts' (8 maart 2018) <<https://www.facebook.com/ForReadingAddicts/photos/a.153715111423931.30454.147559625372813/150129070333025/?type=3&theater>> [geraadpleegd op 8 maart 2018].

Franke, T., 'Macrinus', *Brill's New Pauly* (2006) <http://dx.doi.org.kuleuven.ezproxy.kuleuven.be/10.1163/1574-9347_bnp_e715750> [geraadpleegd op 2 februari 2018].

Frankfurter, D., 'Voices, Books and Dreams: the Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt' in S.I. Johnston; P. Struck, *Mantike: Studies in Ancient Divination* (Leiden, 2005), 233-254.

Graf, 'Rolling the Dice for an Answer' in S.J. Johnston; P. Struck, *Mantike: Studies in Ancient Divination* (Leiden, 2005) 51-97.

Harraur, C., 'Dardanus. Founder of the Samothracian Mysteries', *Brill's New Pauly* (2006) <http://dx.doi.org.kuleuven.ezproxy.kuleuven.be/10.1163/1574-9347_bnp_e311130> [geraadpleegd op 8 november 2017].

Johnston, S.I., *Ancient Greek Divination* (Oxford, 2008).

Karanika, A., 'Homer the Prophet' in A. Lardinois; J. Blok; M. Van der Poel, *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion* (Leiden, 2011).

Keany, J.J.; Lamberton, R., *Plutarch. Essay on the Life and Poetry of Homer* (Atlanta, 1996)

Leutsch, E.L. ; Schneidewin, F.G., *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Hildesheim, 1965).

Liddell, H.G.; Scott, R., 'λυκάβας', *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (1940), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dlyk%2Fbas>> [geraadpleegd op 8 maart 2018].

Livingston, R., 'Bibliomancy Oracle', *Tumblr* (2012), <<http://bibliomancyoracle.tumblr.com/>> [geraadpleegd op 12 april 2018].

Loane, H., 'The Sortes Vergilianae', *The Classical Weekly* 21 (1928) 185-189.

MacPhail, J.A., *Porphyry's Homeric Questions in the Iliad* (Berlijn, 2011).

Maltomini, F., 'P.Bon. 3+4: una nota codicologica', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85 (1991) 239-243.

Martín-Hernández, 'Two More Verses for the Homeromanteion (PGM VII)', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 190 (2014) 97-98.

Martín-Hernández, R., 'Using Homer for Divination: *Homeromanteia* in Context', *CHS Research Bulletin* 2(1) 2013.

Naether, F., *Die Sortes Astrampsychi: Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* (Tubingen, 2010).

Olson, S.D., 'Index of Authors, Texts and Persons', *Digital Athenaeus*, <<http://digitalatheneaus.org/>> [geraadpleegd op 24 april 2018].

Oxford University Press, 'Bibliomancy', *OED Online*, januari 2018, <www.oed.com/view/Entry/18635> [geraadpleegd op 7 december 2017].

Parke, H.W.; Wormell, D.E.W., *The Delphic Oracle II: The Oracular Responses* (Oxford, 1956).

Project Gutenberg, *Gargantua and Pantagruel, Complete. Five Books Of The Lives, Heroic Deeds And Sayings Of Gargantua And His Son Pantagruel* (2016) < <https://www.gutenberg.org/files/1200/1200-h/1200-h.htm> > [geraadpleegd op 28 januari 2018].

Rutgers, L.V.; Van der Horst, P.W.; Havelaar, H.W.; Teugels, L., *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (Leuven, 1998).

Schwendner, G., 'Under Homer's Spell. Bilingualism, Oracular Magic and the Michigang Excavation at Dimê' in L. Ciraolo; J. Seidel, *Magic and Divination in the Ancient World* (Leiden, 2002) 107-118.

Sizoo, A., *Augustinus' Belijdenissen* (Middelburg, 2011).

Smythe, W.H., *Descriptive Catalogue of a Cabinet of Roman Imperial Large-brass Medals* (Bedford, 1834).

Turner, E., *The Typology of the Early Codex* (Philadelphia, 1977).

Van der Horst, P. W., *Sortes. Het gebruik van heilige boeken als lotsorakels in de oudheid* (Amsterdam, 1999).

Van der Horst, P., 'Sortes: Sacred Books as Instant Oracles' in L.V. Rutgers; P.W. Van der Horst ; H.W. Havelaar; L. Teugels, *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (1998) 143-174.

Vandorpe, K., 'Bikkelen om te toekomst' in K. Vandorpe; H. Verreth, *Grieken en Romeinen bewegen hemel en aarde* (Leuven, 1996) 105-108.

West, M.L., *Studies in the Text and Transmission of the Iliad* (Munich, 2001).

Wiśniewski, R., 'Pagans, Jews, Christians, and a Type of Book Divination in Late Antiquity', *Journal of Early Christian Studies*, 24/4 (2016) 553-568.

Ziolkowski, T., 'Tolle, lege: Epiphanies of the Book', *The Modern Language Review*, 109(1) (2014) 1-14.

Zographou, A., 'Un oracle homérique de l'Antiquité tardive', *Kernos* 26 (2013) 173-190.

11. Bijlagen

a) Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* (1931)

P VII

P. gr. CXXI Brit. Mus. Opisthographie Rolle, 2 m × 33 cm. Recto: 2 + 17 Kol., Verso: 13 Kol. zu je 38—40 Z., im ganzen 66 + 1026 Z. Breite der Kol. zw. 12 und 15 cm; doch auch Spalten von 7 cm (VIII), 16 cm (XXVII), ja 17 cm (XVII). Der ob. Rd. wechselt zw. 2,5 und 3 cm, der unt. zw. 4 u. 6 cm. Zeit: 3. Jh. n. Chr., Kol. XXIX. 4. Jh. Formularsammlung von Zauberrezepten für verschiedenste Zwecke, Phylakterien, Volksheilmittel, Demokrit-Scherze. Offenbarungs- und Liebespraktiken überwiegen. Illustrationen im Text, auch Charaktere; s. VI, VIII, XVII, XXVII, dazu die Tafeln. Erworben 1888 (*Cat. of Add.* 1888—93, 390). Erstausgaben: C. Wesely [We], *Neue gr. ZP.* (D. Wien. Ak. 42; II, 1893, 16—55); Fr. Kenyon [Ke], *Greek Papyri in the Brit. Mus. Cat. with texts* 1, 1893, 83—115, Facsim. T. 51—65. Die zahlreiche Literatur: APF 8, 117 f.

Zu den Bruchstücken der Homeromantie: Die ersten sechs Recto-Kolumnen waren mit Homerversen eines Würfelorakels beschrieben (s. We 1—8; Fr. Heinevetter, *Würfel- u. Buchstabenorakel*, Diss. Bresl. 1902, 56; Ho 2, 313, RE Suppl. 4, 54 f., Pr Phil. 72, 552—56). Gewürfelt wurde mit 3 Würfeln od. mit einem zu 3 Würfeln; das Ergebnis war eine der Zahlen zu Anfang jeder Zeile. Auf die Zahl folgt ein Homervers. Das Zahlenschema: ααα, ααβ, ααγ, ααδ, ααε, ααζ, dann αβα, αββ... αβζ bis αζα, αζβ, αζγ, αζδ, αζε, αζς und bis ςςς.

Der Eingang, nicht vollständig, ist nur in Fragmenten erhalten, die 2 Kol. füllten. Ke beginnt, indem er den Anfang ausläßt, erst mit βςγ' und zählt von hier an Kol. und Zeilen, I 1 ff. So auch We, doch mit anderer Zählung. Er schreibt die Bruchst. aus, die aber jetzt anders geordnet sind: s. Ke Facs. T. 51. Von mir wurden sie in Kol. I* und II* eingereiht; die von Ke und We als Kol. I—IV bzw. XVII—XIV bezeichneten Spalten gehen nun als Kol. I—IV. Nur um die Zeilenzählung gegen Ke nicht zu verwirren, beginne ich bei Kol. I (also nach I* und II*) ebenfalls mit neuer Bezifferung, so daß Kol. I*, II* die Zeilen 1*—56*, Kol. I, II die Zeilen 1—76 enthalten. Spalte II* faßte 42 Z., I* nur 23. Eingehende Begründung jeder einzelnen Einreihung muß hier wegfallen.

[Ὅμηρομαντεῖον]		Kol I*
[ααα]	ἀλλ' ἔνεκ] οὐλομένης γαστρὸς κακὰ κήδε' ἔχουσιν	o 344?
[ααβ]	οὐτ' εἰδὴν] αἰ [βαλέειν οὔτε προμνήσια λύσαι	i 137?
[ααγ]	δορι θεινομέ]νωγ, [ἐρυθαίνετο δ'] αἶμ[ατι ὕδωρ	Φ 21
[ααδ]]υον []υμε[
[ααε]	ἔστη κρηπτρον ἔχων· τὸ μὲν Ἥφαιστος] κάμ[ε τεύχων	B 101? 5*
ααζ]	
[αβα]	ἄν θέλω] ἀρέα[ι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἀποιμνα	T 138
[αββ]	ἔε ἀρα δὴ τοι ἔπειτα θε]σοί φρ[ένας ὤλεσαν αὐτοί	H 360 M 234
αβγ]	
αβδ]	10*
[αβε]	κείθω [ἐνὶ μετάρω· cὸ δέ μοι χαίρων ἀφίκοιο	o 128?

I* Erg. n. dem Expl. (s. zu 148). Nach Zufall eingereiht: 7*f., 15*—22*, 36*—39*, 42*f., 46* s* erg. Diehl 6* Str. unt. jed. 6. Vers

Griech. Zauberpapyri II 1

	αβζ]	. ωκε τον	
	αγα]φ	
	αγβ		
15*	[αγγ	ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρες]ει νοήμα[τα] πά[ν]τα τελευτᾷ	Σ 328?
	[αγδ	καί κε] τὸ βουλοίμην, κα[ί] κεν πολὺ κέρδιον εἶη	Γ 41 λ 358 υ 316
	[αγε	τῷ κέ τ]οι ἀγλαίας γε δι[α]σκεδάσειεν ἀπάσας	ρ 244
	[αγς	ἢ καὶ ἐμ]οὶ τάδε πάντα [μέλει, γύνοι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς	Z 441
	[αδα]ενω σ' ἔτι θυμὸν ι.	
20*	[αδβ	ἔσθλ' ἀγ]ορεύοντες, κ[α]κὰ [δέ φρεσὶ βυσσοδόμουσιν	ρ 66
	[αδγ	οὔτοι ἀ]πόβλητ' ἔστι [θεῶν ἐρυκυδέα δῶρα	Γ 65
	αδδ αιν	
	αδε		
Κοί II*	[αδς	ἔσται τα]ῦτα, Κκάμανδρε δ[ιο]τρεφές], ὡς εὐ κελεύεις	Φ 223
25*	α]εα.	δ[υ]σμεγέσσειν μὲν χάσμα, [κατηφείην] δέ σοι αὐτῷ;	Γ 61
	α]εβ	το[ῦδ'] αὐτοῦ λυκάβαντος [ἐλεύσεται] ἐνθάδ' Ὀδυσσεύ[ε]ς	τ 306
	α]εγ	οὐ[δέν σο]ι γ' ὄφελος, ἐπεὶ οὐκ [ἐγκείσει αὐ]τοῖς	X 513
	[αεδ	τῷ δέ κε] νικήσαντι γυνή [καὶ κτήμαθ' ἔποιτο	Γ 255
	[αεε	οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἴ[ς κοίρανος ἔστω	B 204
30*	[αεζ	εἰδώλων] δέ πλέον πρόθυρον, [πλείη δέ καὶ αὐλή	υ 355
	[αζα	ἠράμεθα] μέγα κῶδος· ἐπέφ[νο]μεν Ἔκτορα δῖον	X 393
	[αζβ	τίς κεν ἐ]μοὶ τόδε ἔργον [ὄποσχομενος τελέσειεν	K 303
	[αζγ	οὐδ' εἴ μοι τ]όσα δοίη, δε[ξα ψάμαθός τε κόνις τε	I 385
	[αεδ	αὐτός τε	
35*	[αζε]		
	[αεζ	ινη	
	[βαα]	οὐ γάρ τις νήων ἱπήλατος, οὐ]τ' ἐυλείμων	δ 607
	[βαβ]	ὁμητέρων τὸ πρόσθεν ἀκούε]τε παῖδες [έόντες	δ 688?
	[βαγ]	ιν μ' ἔρυς	
40*	[βαδ]		
	[βαε]		
	[βας	ἐχθρά δ]έ μοι τοῦ δῶρα, τ[ί]ω δέ μιν ἐν καρδὸς αἶση	I 378
	[ββα]	μοῦνον τηλόγετον πολ[λοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσιν	π 19
	[βββ]		
45*	[ββγ]		
	[ββδ]	... τους.....	
	ββε	ὡς οἱ μὲν περὶ κείνων ὀ]μίλειον [ἀγχίμολον δέ	ω 19
	ββς	ψ[ε]υδέα τ' ἀρτύνοντας, ὅθ]εν κέ τις [σοῦδέ ἴδοιτο	λ 366
	βγα	ἄλκι[μο]ς ἔσσει ἴνα τις [ς]ε καί [ὀφρηγόνων ἐν εἴπη	α 302
50*	βγβ	στήλ[η κ]εκλ[ε]μέν[ο]ς ἀνδροκμήτημ] ἐπὶ [τύμ]βω	Λ 371
	β]γγ	ἔρ[χεο· π]άρ τ]οι ὁδός, ν[ῆ]ες δέ τοι ἀγ]χι θαλάσσης	I 43
	βγδ	ψ[ευστής]εις, οὐδ' αὐτε [τέλος μύθω] ἐπιθήσεις	T 107
	βγε	μήτηρ] δ' αὐ δ' ἐτέρω[θεν ὀδύρετο] δάκρυ χέουσα	X 79
	[βγς	οὐδ' εἰ πε]ντάετες γε κ[α]ὶ ἑξάετες παρα]μῖμων	γ 115
55*	[βδα	ὡς φάτο.] κ[α]ὶ Παιή[ο]ν' ἀνώγειν ἰήσ[α]σθαι	E 899
	[βδβ	ταῦτά τ]οι, ὦ δύστηνε, [τελευτήσω τε] καὶ ἔρξ[ω]	λ 80
	[βδγ	πῶς ἐ]θέλεις ἄλιον θ[εῖναι πόνον] ἠδ' ἀτέ[λεστον	Δ 26
	[βδδ	ὀψιμ[ο]ν ὀπιτέλεστον] οὐ κλέος ο]ὔποτ' ὀλ[εῖται	B 325
	[βδε]	πρίν κ]εν ἀνηθείς [σὴν πατρίδ]α γαίαν [ίχοιο	γ 117

[βδς	ἐ]λθεῖν, ὄφρ' ἔνθεν θ[υμοφθόρα φάρμ]ακ' ἐ[νείκη	β 329	60*
[βεα]	ἄνερ, ἄπ' αἰῶνο[ς νέος ὤλεο, κὰδ δέ με χήρην	Ω 726	
[βεβ]	ἦε πᾶν δὴ κρανέ[ω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται	Ι 310?	
[βεγ]	μῆ μοι οἶνον ἀ[εῖρε μελίφρονα, πότνια μήτηρ	Z 264	
[βεδ]	ιθ		
[βεε]			65*
[βες	μῆ παῖδ' [ὄρφανικὸν θήης χήρην τε γυναῖκα	Z 432	
[βσα	ὄστ]ατα καὶ πύματα νῦν ἐ[νθάδε δεῖπν]ήσειαν	δ 685	1 Kol I
[βςβ	οὐ χ]ρῆ παννύχιον εὐδαι[ν βουληφόρον] ἄνδρα	B 24	
[βςγ	δαι]μόνι', οὐ μὲν καλὰ χ[όλον τόνδ' ἔνθεο] θυμῷ	Z 326	
[βςδ	τίς] δ' οἶδ' εἶ κέ ποτέ σφι [βίας ἀποτίσεται] ἐλθῶν	γ 216	
[βσε	ἄξομα]ι ἀμφοτέροις· ἀλό[χους καὶ κτήμα]τ' ὀπάσσω	φ 214	5
[βςς	τόξου] πειρώμεσθα κα[ὶ ἐκτελέωμεν] ἀεθλον	φ 180	
[γσα	οὐ γάρ] τις νέμεσις φυγέ[ειν κακὸν οὐδ' ἀ]νά νύκτα	Ξ 80	7
[γσαβ	πα]ντοίης ἀρετῆς μ[ιμν]ήσκεο· [νῦν σ]ε μᾶλα χρῆ	X 268	
[γσαγ	χ]ρήρη δ' ἐν μεγάρ[οις παί]ς δέ τις [νήπ]ιος αὐτως	X 484 Ω 726	
[γσαδ	ἀλλά] σὺ μὲν μῆ πως κ[αταδύς]σο μῶ[λον Ἄρ]ηος	C 134	10
[γσαε	αἴψ]α γάρ ἐν κακ[ότῃτι βροτ]οῖ κατα[γ]ηράσκο]υσι	τ 360	
[γσας		11*
[γσαβ		11 ^b
[γςβ	οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ διερός] βροτὸς οὐδὲ γένηται	Z 201	
[γςγ	ναὶ δὴ ταῦτά γε, τέκνον, ἐτήτ]υμον· οὐ κακὸν ἔστι	C 128	13
[γςδ	οὐ οἱ νῦν ἔτι γ' ἔστι πεφυγμέ]νον ἀμμι γενέσθαι	X 219	
[γςε	χαλκοῦ τε χρυσοῦ τ' ἀπολύς]ομεθ', ἔστι γάρ ἔνδον	X 50	15
[γςς	π]ῖ[νέ τε, μηδ' ἐρίδαινε μετ' ἀ]νδράσι κουροτέροισιν	φ 316	
γσα	π[ῖ] φεύγε[ις] μετὰ νῶ[τα β]αλῶν κακὸς ὡς ἐν ὀμ[ί]λῳ	Θ 94	
γσαβ	αἴ] γάρ ἐ]μοι τοιοῦδε πόσις [κε]κλη[μέ]νος εἶη	Z 244	18
γσαγ	οὐρ[α]νῷ ἔσθ' ἵριε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει	Δ 443	
γσαδ	ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἀνδρῶσι [νοήματα πάντα τελευτᾶ	Σ 328	20
γ[στ]ε	νε]ῦ[σ]ε δέ οἱ λαὸν σὸον ἔ[μμεναι οὐδ' ἀπολέσθαι	Θ 246	
γ[στ]ς	μη[δ' ὄ]φελος λίσσεσθε ἀμ[ύμονα Πηλεΐωνα	Ι 698	
γ[σ]α	οἱ[τ]νός σε τρώει μελι[ηδής, δε] τε καὶ ἄλλους	φ 293	
γ[σ]β	ἔ[ρ]ε[ον, ὅπη δὴ τοι νό]σος ἐπλετο μηδέ τ' ἐρώει	X 185	27
γ[σ]γ	ἀμ]φω γάρ πέπρωται [ὁμοίην γαίαν ἐρεῖσαι	C 329	20
γ[σ]δ	βά[λ]λ' οὕτως, αἴ κέν τι φό[ως Δαναοῖσι γένηται	Θ 282	
γ[σ]ε	ὡς οὐκ ἔσθ', δε] σῆς γε κ[ύνας κεφαλῆς ἀπαλάκτοι	X 348	
γ[σ]ς	οὐ μὲν με κτενέ[εις, ἐπει οὔ]τοι μόρσιμός εἰμι	X 13	
γ[σ]εα	ἐνθ]άδε κ' αὔθι μὲν[ων σὺν ἔμοι τότε δῶμα φυλά]σσοις	ε 208	
γ[σ]εβ	εἰκε γέρον προθύρο[υ, μὴ δὴ τάχα καὶ ποδός] ἔλκη	ε 10	30
γ[σ]εγ	βέλ]τερον, δε] φεύγω[ν προφύγη κακὸν ἢ ἐ]λύθη	Ξ 81	31
γ[σ]εδ	μ[ῖ] δέ τῃ ἐκφά[σθαι μῆτ' ἀνδρῶν μῆτε] γυναῖκῶν	ν 308	
γ[σ]εε	πυ[ρ]ῶν ἢ κριθῶ[ν τὰ δὲ δράγματα] ταρφέα πίπτει	Λ 69	
γ[σ]ες	ὀπ]ποιόν κ' εἴπη[σθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσασ]ις	Υ 250	
γ[σ]εα	οὐκ εἰασχ' Ἑλένη[ν δόμεναι] Ἐανθῷ Μενελάω	Λ 126	25
γ[σ]εβ	ἦ τι μεταστρέφει[ς; στρεπταὶ μὲν τε φρένες ἐσθ]λῶν	O 203	

62* ηεπα, dappi i od. v Nach We I 626 * μα]ψ ἀλλ' ουκε, darüb. τις] δοιδ'εικ
 9 λειπ]εις, darüb. χηρ]ην δ' ἔτι Vulg. 10 ...ε γαρ gestr. und αλλα] σὺ μὲν darüb.
 11 γηρασκο]υσιν, v gestr. 27. 31 oc P o war w 28 μοι, οι gestr. ε darüb. 32 γυ-
 να]ικῶ 30 ἐσθ]λῶ

37	γστ]	αὐτὰρ ἔγωγε μέν οὐ ποτ' ἀπίστεον, ἀλλ' ἐνὶ θυ[μῷ]	v 339
	γςδ]	Εὐρύμαχ', οὐχ οὕτως ἔσται· νοεῖς δὲ καὶ αὐτόσ	φ 257
	γσε]	ἃ δειλὲ Ξεῖνων, ἐνὶ τοι φρένες οὐδ' ἠβαιαί	φ 288
40	γςζ]	τῷ δ' ἔττερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε	π 250
Kol II	δαα	ἀλλ' εἰς οἶκον ἰούσ[α] τὰ σαυτῆς ἔργα κόμιζε	a 356
	δ]αβ	τῷ νῦν μηδὲ σὺ [τ]αῦτα τεῆ εἰπήσθα γυναικί	λ 224
	δ]αγ	λαῖνον ἔσσο χ[ιτ]ῶνα κακῶν ἔνεχ', ὄσσα ἔοργας	Γ 57
	δ]αδ	ἠρῶ ἀθανάτοισι γενειῆς]οντα ἰδέσθαι	c 176
45	δ]αε	εὐχεο δ' Ἀπόλ[λωνι] λυκηγ]ενεῖ κλυτοτόεω	Δ 101
	δ]ας	οὐδὲ λύκοι [τε καὶ ἄρν]ες [όμ]οφρονα θυμόν ἔχουσιν	X 263
	δβ]α	ἀλλ' ἦτοι μέν ταῦτα] ἐπέ[ξομ]εν ἀλλήλοισιν	Δ 62
	[δββ	ἐν] δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδο]μός [όμ]λεόν, ἐν δ' ὅλοη Κήρ	C 535
	[δβγ	εσοθ	ιωντο
50	[δβδ	ἀλλ' ὄρρευ πο]λεμόνδ' [οἶος πάρος εὐχεαι εἶναι	Δ 264?
	[δβε]	οὐδε .αρι.. ον σπ	c
	δ]βς	νηπύτιε, τί νυ [τό]σον] ἔχεις ἀνεμῶλιον αὐτως	Φ 474
	δ]γα	καὶ γάρ τ' ἠύκ[ομος] Νιδῶη ἐμνήσατο σίτου	Ω 602
	δ]γβ	χαλκόν τε χρυσόν τε] εἰς ἄλις ἐσθῆτά τε δόντες	e 38
55	δ]γγ	οὔτοι ἐπειθ' [ἀλίη] ὁδὸς ἔσκεται οὐδ' ἀτέλεστος	β 273
	δγδ	εἰς οἰωνὸς ἀρ[ι]στος, ἀμύναςθαι περὶ πάτρης	M 243
	δγε	τήν τοι ἐγὼ [ρῆ]εω χρυσόν κέρασιν περιχεύας	K 294
	δγς	πάσι δὲ κεν Τρ]ώες[σι χάρ]ιν καὶ κύδος ἄροιο	Δ 95
	δδα	νῆα κατιχ[έμεν] [αι, ἐπει] οὐκέτι πιετὰ γυνα<ι>εῖν	λ 456
60	δδβ	οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔ[οικε] [τεόν] ἐ]πος ἀρνήσασθαι	Ξ 212
	δδγ	αἷμα μεταστρ[έψει] [ε νόον] μετὰ σόν καὶ ἐμόν κῆρ	O 52
	δ[δδ]	καὶ οἱ σημαίν]ειν· [δ δὲ πεί]σεται [εἰς] ἀγαθόν] περ	Λ 789
	δ]δε	εὐχος ἐμοὶ δώσ]ειν, [ψυχῆν δ' Ἄϊδι κλυτοπ]ύλω	E 654
	δδς	νῆα ἄλις χρυσοῦ κ[αὶ χαλκοῦ νη]ήσασθαι	I 137
65	δεα	ἀλλὰ τὸ μὲν φάσ]θαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον] εἶναι	λ 443
	δεβ	Ζεὺς δ' ἐπὶ γεινο]μένοισιν ἴει κακότητα β]ραεῖαν	K 71
	δεγ	οἶω πεπνύσθαι, τοὶ δὲ κιαὶ αἰσσο]υσιν	x 495
	δεδ	εἴεας φ̄ θυμῷ· [τῷ δ' οὐκέτι δῶρα τέλε]σσαν	I 598
	δεε	χαίρω σεθ, [Λαερτιάδη] τὸν μῦθον [ἀ]κούσας	T 185
70	δες	Ζεὺς δ' ἀρετ]ῆν ἀνδρεσσιν] ὀφέλλει τε μ[ι]νύθει τε	Υ 242
	δςα	δαιμόνς ἀνὴρ· [τάχα κεν κα]ῖ ἀναίτιον α[ι]τ]ιώσωτο	Λ 654
	δςβ]	πανευδῆ· ν[όν γάρ κεν] ἔλοι]ς πόλιν ε[ύ]ρυ]άγγυιαν	B 66
	δςγ	τέτλασθι δῆ, [κραδίη, καὶ κύντερ]ον ἄλλο ποτ' ἔτλης	υ 18
	δςδ	δαιμόνι, ἀτρ]έμας ἦσο καὶ ἄλλων μ]ύθον ἄκουε	B 300
75	δςε	μηνηθμόν [μὲν ἀπορρῆ]σαι, φιλότ]ητα δ' ἐλέσθαι	π 282
	δςς	ὡς ἀγαθόν καὶ παῖδα καταφθι]μένοιο λιπέσθαι	γ 196
Kol III	εαα	τῇ τότε δῆ κρήδε]μνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι	e 346
	εαβ	οὐχ' ὁσίη κταμ]ένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχεταῖσθαι	χ 412
	εαγ	νόκτα δι' ἀμβ[ροσί]ην ὅτε θ' εὐδουσιν βροτοὶ ἄλλοι	Ω 363
80	εαδ	πῶς ἂν ἐπειθ' [Ὀδυ]σσεὺς ἐγὼ θέοιο λαθοίμην	a 65
	εασ	ἔλλαβε πορφ]ύρεος θάνατ]ος καὶ μοῖρα κραταιή	E 83
	εας	ὡς οὐκ αἰνότ]ερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικόσ	λ 427
	εβα	μῆ ἴομεν Δα]ναῖοισι [μα]χησόμενοι περὶ νηῶν	M 216

42 λ 441 + 224 46 εχουσί 47 μεν P μ waz τ επει P sonst ταῦθ' ὁμοίε.
59 κατ' ιχ. ουησεται γυναεῖν 60 τι καν P mit Vulg. unvereinbar 67 ποιπυσθαι

εββ	ἀνδρ' ἐπαμ[ύνας]θαι, δι[τε τι]ς πρότερος χαλεπήνη	π 72 φ 133 Ω 369	
εβγ	οὐδέ τί μιν πα[ίδες] ποτί γούνασι παμπάζουσιν	E 408	85
εβδ	ἔνδον μὲν δ[ὴ δδ'] αὐτὸς ἐγώ· καὶ πολλὰ μογήσας	φ 207	
εβε	μηδ' οὕτως [ἀγόρ]ευσ· πάρος δ' οὐκ ἔσσεται [ἄλλως	E 218	
[εβς	μιμνέτω αὐτόθι τειό]ς περ ἐπει(γό)μενός πε[ρ Ἄρ]ηος	T 189	
εγα	μηδ' [ἐπαγαλλόμε]νος πολέμῳ καὶ δημοτῆτι	Π 91	
εγβ	μή ποτ[ε τῆς εὐνῆς] ἐπιβῆμεναι ἠδὲ μιγῆναι	I 133	80
εγγ	χεῖλα μ[έν τ' ἐδίην·] ὑπερῶν δ' οὐκ ἐδίηνεν	X 495	
εγδ	θάρσει· [μὴ τοι ταῦτα] μετὰ φρεσὶ εἴης μελότων	Σ 463	
εγε	τοῦτον δ' οὐ δύναμαι] βαλέειν κύνα λυ[σση]τήρα	Θ 299	
εγς	τέττα, σιωπ[ῆ ἦς, ἐμ]ψ δ' ἐπιπείθεο μύ[θω]	Δ 412	
εδα	οὐκ ἀρετῆ κ[ακὰ ἔργα·] κιχάνει τοι βραδύς ὠκύ[ν	θ 329	85
εδβ	κλή[ισσαν μεγά]ροιο θύρας πυκινῶς ἀρ[φαρ]υίας	φ 236	
εδγ	ἃ δεῖλ', οὐδέ τι τ[οι θάν]ατος καταθύμιός [ε]στιν	P 201	
εδδ	ἦλθ' Ὀδυσσεύς κ[αὶ οἶκον] ἰκάνεται ὀψέ π[ε]ρ ἐλθῶν	ψ 7	
εδε	ἔκ τε καὶ ὀψέ τε[λεῖ, κύ]ν τε μεγάλῳ ἀπέ[τ]ριεν	Δ 161	
εδς	ἐν δ' ἔρις, ἐν δ' [ἀλκή, ἐν δέ] κρυόεσσα [ιω]κή	E 740	100
εεα	λοιμῶ δ' οἰκτι[στον] θανέειν καὶ πότμον] ἐπισπείν	μ 342	
εέβ	κείσομ', ἐπεὶ κ[ε θάνω·] νῦν δὲ κλέος ἐσθλῶν ἀροίμην	Σ 121	
εεγ	ἀλλ' ὄρσει πολ[εμόνδ',] οἷος πάρος εὐχεται] εἶναι	Δ 264	
εεδ	οὐ τί σε λωβέ[ύω, τέκνον φίλον, οὐδ' ἀπα]φρίσκω	Ψ 26	
εεε	Ἄλκμηνης δ' [ἀνέπαυσε τόκον, χε]θε δ' εἰλει[θυῖης]	T 119	105
εες	ἀλλ' ἴθι, ταῦτ[α δ' ὀπιθεν ἀρεσσόμεθ',] εἴ τ[ι] κακὸν νῦν	Δ 262	
εσα	πῆ μέματ[ον; τί σφῶν ἐνὶ φρεσὶ μαιν]εται ἦτορ	Θ 413	
εσβ	μηδὲ δὴ τοι κεί[νός γε λί]πην ἐνθ[ύμιος] ἔστω	ν 421	
εσγ	ἀλλ' οὐ πως ἄ[μα] πάντα θεοὶ δό[ξαν ἀνθρ]ώποισιν	Δ 320	
εσδ	μηδ' οὕτως [ἀγόρ]ευσ· π[άρος δ' ο] [ὐκ ἔσσε]ται ἄλλως	E 218	110
εσε	ὡς ἔφατ', οὐδ[ὲ Δι]ός πεῖθεν φ[ρένα τα]ῦτ' ἀγορεύων	M 173	
εςς	ἀλλ' Ὀδυσσεύς ἀ[νένευ]ε κ[αὶ ἔσχεθεν] ἵμενόν περ	φ 129	112
σαα	πῶς ἐθέλεις [ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλ]θέμεν οἷος	Ω 203	113
σαβ	νυμφίον [ἐν μεγάρῳ μίαν οἶον] παῖδα λιπόντα	η 65	114
σαγ	ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον.] ἢ πρὶν ἐπῆεν	E 127	115
σαδ	τόξου πειρώμεσθα καὶ ἐκτελέωμεν ἄεθλον	φ 180	Kol IV
σαε	γινώσκω δ' ὡς σφῶν ἐλδομένοισιν ἰκάνω	φ 209	
σας	ἔσσω μὲν χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἶματα καλά	π 79 ρ 560 φ 359	
σαβ	ἀφαιμένη βρόγχο[ν] αἰπὺν ἀφ' ὕψηλοιο μελάθρου	λ 278	
σββ	ἡμετέρης ἀρετῆς <μ>εμνημένος οἶα καὶ ἡμεῖς	θ 244	120
σβγ	λαῖμα μέγ' ἐκ[πε]ρώσιν, ἐπεὶ σφίσι δῶκ' ἐνοσίχθων	η 35	
σβδ	ἀλλὰ πρόσω φέρε [τόξ]α· τάχ' οὐκ ἐὺ πάσι πηθήσεις	φ 369	
σβε	ἀλλ' ὄρσει πολεμ[όνδ]ε καὶ ἄλλους ὄρσει λαοὺς	T 139	
σβς	οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα	Σ 117	
σγα	ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἀποινα	I 120	125
σγβ	ὀμνύετω δὲ τοι ὄρκον, ἐν Ἀργείοισιν ἀναστάς	T 175	
σγγ	ἐγγὺς ἀνὴρ, οὐ δη[θὰ μ]ατεύσομεν, αἶ κ' ἐθέλητε	Υ 110	126
σγδ	οὐδὲ μάλ' ἐξαπ[ί]νης καὶ τις θεὸς αὐτὸς ἐνεῖ[κα]	φ 196	
σγε	ἦτοι ταῦτά γ' ἐτοίμ[α] τετεύχεται οὐδὲ κεν ἄλλ[ως]	Ξ 53	
σγς	ἀλλ' ἐφ[ομ]αρτεῖ[τε]· πλεόνων δὲ τοι ἔργον [ἄμεινον]	M 412	130

88 περὲν πεινόμενος πε[ρ] . . . P erg. We 98 ελθῶ 99 οἶσι 102 ἀροίμῃ 104 Schluß
 erg. Ke 111 ἀγορεύω 113—24 Ho 2, 313 115 ἐποίησεν 117 ἰκάνω 118 ἔσσω
 119 ἐπημ P ἐπην Ke αἰπὺν Od. 126 λ[.]ον P ὄρκιον Ke υἱόν We

ζδα	ἔε ἄρα δὴ [τοι ἐπειτα [θε]οὶ φρένας ὤλεσαν [αὐτοὶ	H 360	M 234
ζδβ	θάραει, μηδέ τί τοι [θ]άνατος καταθύμιος ἔστω		K 383
ζδγ	ἔε ὕπνου γο(ό)ωσα φίλους οἰκῆας ἐγείρη		E 413
ζδδ	ἀλλ' ἴθι κτηνὸν τοῖον, ἐγὼ δ' ὀδὸν ἡγεμονεύσω		η 30
135 ζδε	οὔατ' ἀκουόμεν ἔστι, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς		O 129
ζδς	γηράς· ἀλλ' οὐχ' υἱὸς ἐν ἔντεσι πατρός ἐγήρα		P 197
ζσα	οἰκαδὲ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἡμᾶρ ἰδέσθαι	ε 220	θ 466
ζσβ	τὸν μὲν ἀκουρ[ον] ἐόντα βάλ' ἀργυρότοπος Ἀπόλλων		η 64
ζσγ	ἐλπωρὴ τοι ἐ[πει]τα φίλους δ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι		η 76
140 ζεδ	σφῶν δ', ὡς ἐ[σε]ταί περ, ἀ[λη]θείην καταλέξω		φ 212
ζσε	ἴδε γὰρ ἔξερέω, [τό δὲ καὶ τετελεσμέν[ον] ἔσται		A 212
ζσε	πέμψω δ', ὀπηρὸν μιν κρα]δίην θυμὸς τε κελεύει	π 81	φ 342
ζσα	πλα(γ)κτέ; τάχ' αὐ δὲ κύνας ταχέες κατέβονται		φ 363
ζσβ	γνοίης χ', οἷη ἐμὴ δύναμις καὶ χεῖρες ἔπονται	υ 237	φ 302
145 ζστ	οὔ τί σε τῶδ' ἄεσθαι ὀνομαί οὐδὲ εἶοικε		φ 322
ζσδ	ἐνθάδ' ὀμιλέομεν, ποτιδέγμενοι ἡμᾶτα πάντα		φ 156
ζσε	κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ νυ πῶ μοι		A 542
ζσε	μη δὴ μοι φύξιν γε, Δόλων, ἐμβάλεο θυ(μψ)		K 447

146^a τέλος ἔχει τῶν ἐπιῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ.

150 Κόριας ἐν οἰκίᾳ || μὴ εἶναι· χοίλῃν Ψύλλους ἐν οἰκίᾳ μὴ || εἶναι· ῥοδοδάφ-
αἴγειαν μετὰ ὕδατος μεταμείξας σκόρ|² νην |¹ μετ' ἄλμης βρέξας καὶ |³ τριψας
πικρον. || ῥάνον. |³

155 Ἡμερομαντεία κ[αί] ὥραι.

6 α' ἔωθεν	ιγ' δι' ὅλης ἡμέρας	κδ' ἔωθεν
7 β' μεσημβρία	ιδ' ἔωθεν	κε' μὴ χρῶ
8 γ' μὴ χρῶ	ιε' δι' ὅλης ἡμέρας	κς' δείλης
9 δ' ἔωθεν	ισ' μὴ χρῶ	κζ' δι' ὅλη[ς] ἡμέρας

150 <Zwei Hausrezepte.> Daß keine Wan- Daß keine Flöhe im Haus sind: netze
zen im Haus sind: misch Ziegenalle mit Oleander mit Salzwasser, dann zerstoß
Wasser und spreng sie aus. und streu ihn.

155 Orakelzeiten für Tage und Stunden.

Am 1. morgens	Am 13. den ganzen Tag	Am 24. morgens
am 2. mittags	am 14. morgens	am 25. brauch's nicht
am 3. brauch's nicht	am 15. den ganzen Tag	am 26. abends
am 4. morgens	am 16. brauch's nicht	am 27. den ganzen Tag

133 νοωσα 138 ἀπολλῶ 148 defekt Unter 148 als Abschluß Schlangelinie, ausgespart m. V-ähnlichen Verzierungen. Darunter, in Mitte: τέλος εχει | των επιων | ομηρομαντιου | επ αγαθω. Horiz. Striche zw. den Zeilen. Zu beiden S. des Expl. je ein Hausrezept geg. Ungeziefer 149—154: 'Teil der Demokritscherze, Z. 168ff.' Wü Rezept Demokrits geg. Wanzen Geop. 373, Flöhe 374f. (ἀλμη ἢ θαλ. ὄδιον). Mit ZW (λέγε· ωχ ωχ); s. auch Diosc. 4, 15, 2; Lap. gr. 2, 46, 10; Pr WklPh 34, 141f. 151 μετ' 152 μετὰ P (Ke Pr) Zeitte We Wi 153 σκορπιον 155—167 in 3 Sp., Tage u. Tageszeiten nach Eignung für OZ; s. 272—83; Ho 830 mit äg. P. Liste guter u. schl. Tage: Del. An. Ath. 1, 631f.

controllare; nella trascrizione che segue dette paragraphoi sono riprodotte solo dove sono conservate. Il segno di apostrofo è realizzato dallo scriba in vario modo (' ' '), ma è reso in maniera identica nell'apparato paleografico. A sinistra delle colonne di scrittura da la numerazione continua³⁰, a destra quella per colonne. Nelle note che seguono la trascrizione si dà conto delle peculiarità testuali³¹, come pure di alcuni dati paleografici e delle letture divergenti da PGM VII; divergenze minori, soprattutto se una lettera debba essere collocata dentro o fuori lacuna con punto, sono passate sotto silenzio. Per i versi dell'Iliade il testo di riferimento è l'*editio maior* di Allen (1931); per i versi dell'Odissea l'edizione di von der Mühl (1946), ma si sono tenuti presenti gli apparati di Ludwich (1889-91), Allen (1917-19) e van Thiel (1991). Nelle integrazioni dei versi perduti o lacunosi, che siano conservati in P.Bon. 3 e/o in P.Oxy. 3831, ho riprodotto le lezioni di questi ultimi quando divergenti da quelle accolte a testo nelle edizioni menzionate³² (cf. sotto, note a rr. 1, 6, 12, 59).

i

a	[κλῦθι, ἄναξ, ὅς] που Λυ[κίης ἐν πίονι δήμῳ]		1
b	[εἴς ἢ ἐνὶ Τροίῃ· δ]ύνασ[αι δὲ σὺ πάντος' ἀκούειν]		
c	[ἀνέρι κηδομέ]νοι, [ὅς νῦν ἐμὲ κῆδος ἰκάνει]		
d	[καί μοι τοῦτ' ἀγόρε]υσον [ἐτήτυμον, ὄφρ' ἐὺ εἰδῶ]		
e	[ὅττι μάλιστ' ἐθέλω καί μοι φίλον ἔπλετο θυμῷ]		5
1	[ααα ἄνδρ' ἐπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη]	Ω 369, φ 133 ~ π 72	
	[ααβ θαρσῶν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι]	E 124	
	[ααγ ἢ ῥά νύ τοι μεγάλων δῶρων ἐπεμαίετο θυμός]	K 401	
	[ααδ νίκην καὶ μέγα κῦδος, ἀτὰρ Δαναοῖσι γε πῆμα]	Θ 176	
5	[ααε ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες καὶ Δαρδανίωνες]	Θ 154	10
	[ααζ εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ ἐπινεύομαι ὄφρα πεποιθήης]	A 524	
	[ααβ αὐκ ἐάα Κρονίδης ἐπαμυνέμεν Ἀργείοισιν]	Θ 414	
	[αββ σοὶ δ' ἐγὼ οὐχ ἄλλιος σκοπὸς ἔσσομαι οὐδ' ἀπὸ δόξης]	K 324	
	[αβγ ἔγρεο Τυδέος υἱέ· τί πάννυχον ὕπνον ἀωτεῖς;]	K 159	
10	[αβδ παύσειε κλαυθμοῖο γόοιό τε δακρυόεντος]	δ 801	15
	[αβε οὐκ οἶδ'· οὐ γάρ πά τις ἐὼν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω]	α 216	
	[αβζ εἶμι μὲν, οὐδ' ἄλλιον ἔπος ἔσεται ὅττι κεν εἴπω]	Ω 92	
	[αγα ἔσεται ἢ ἡὸς ἢ δεῖλη ἢ μέσον ἡμᾶρ]	Φ 111	
	[αγβ ἴσχεο, μηδ' ἔθειλ' οἶος ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν]	B 247	
15	[αγγ ἀντίον εἶμ' αὐτῶν· τρεῖν μ' οὐκ ἔα Παλλὰς Ἀθήνη]	E 256	20
	[αγδ ἐχθρὰ] δέ μοι τοῦ δῶρα, τ[ίω δέ μιν ἐν καρδὸς αἴτῃ]	I 378	

a-e, 1-18 P.Oxy. 3831; 1-15, 26-34, 51-61 P.Bon. 3.

³⁰ Non mi è sembrato opportuno perpetuare la complicata numerazione di PGM VII che, per concordare con quelle di Wessely e Kenyon che iniziavano con r. 1 di col. 3, numera a parte (1*-66*) i righe delle prime due colonne.

³¹ Di norma sono registrate soltanto le eccentricità del papiro nei confronti di tutta la tradizione, cioè i luoghi dove si può supporre un intervento deliberato del compilatore dell'oracolo.

³² Non però a r. 10 παύσειε, in quanto la lezione di P.Oxy. 3831 è incerta.

	[αγε	μοῦν]ον τηλύγετον πολ[λοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσι]	I 482	
	[αγς	νῦν] μὲν δὴ μάλα πάγ[χου κακὸς κακὸν ἠγγλάζει]	ρ 217	
	[αδα	καὶ κε] τὸ βουλοίμην, κα[ὶ κεν πολὺ κέρδιον ἦεν]	Γ 41, λ 358, υ 316	
20	[αδβ	τῷ κέ] τοι ἀγλαΐας γε δ[ιακεδάσειεν ἀπάσας]	ρ 244	25
	[αδγ	ἀλλ' ἦ] τοι τάδε πάντα [καταφλέξω πυρὶ κηλέω]	X 512	
	[αδδ	οὐδέ κ]εν ὥς ἔτι θυμὸν ἐ[μὸν πείσει 'Αγαμέμνων]	I 386	
	[αδε	ἔσθλ' ἀγ]ορεύοντες, κ[α]κὰ [δὲ φρεσὶ βυσσοδόμενον]	ρ 66	
	[αδς	οὐ τοι ἀ]πόβλητ' ἐστὶ [θεῶν ἐρικυδέα δῶρα]	Γ 65	
25	αεα	δαιμ[όνιοι, μ]αῖν[εσθε καὶ οὐκέτι κεύθετε θυμῷ]	ς 406	30
	αεβ	τοῦ μὲν [φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο]	ξ 162, τ 307	
	αεγ	οὐκ ἄν [τοι χραΐσμη(-)]	{ Γ 54 Λ 387	
	[αεδ	μήτε τι τὸν ζεῖνον στυφελίζετε μήτε τιν' ἄλλον]	ς 416, υ 324	
	[α]ε[ε	αἰσχρὸν τοι δηρὸν τε μένειν κενεὸν τε νέεσθαι]	B 298	
30	[α]ες	μὴ παῖδ' [ὄρφανικὸν θήης χήρην τε γυναικά]	Z 432	35

ii

	[αζα	ἔσται ταῦτα Σκάμανδρε δ[ιοτρεφές,] ὥς σὺ κελεύεις	Φ 223	1
	[αζβ	δυσμ]ένειν μὲν χάρμα, [κατηφείην] δὲ σοὶ αὐτῷ	Γ 51	
	[αζγ	τοῦδ'] αὐτοῦ λυκάβαντος ἐ[λεύεσται] ἐνθάδ' 'Οδυσσεύ[ς]	ξ 161, τ 306	
	[αζδ	οὐδὲν σο]ί γ' ὄφελος, ἐπεὶ οὐκ [ἐγκείσεται αὐ]τοῖς	X 513	
35	[αζε	τῷ δέ κε] νικήσαντι γυνή κ[αὶ κτήμαθ' ἔποιτο]	Γ 255	5
	[αζς	οὐκ ἀγαθ]ὸν πολυκοιρανίη· εἴ[ς κοίρανος ἔστω]	B 204	
	[βαα	εἰδώλων] δὲ πλέον πρόθυρον, [πλείη δὲ καὶ αὐλή]	υ 355	
	[βαβ	ἠράμεθ]α μέγα κῦδος· ἐπέφν[ομεν "Εκτορα δῖον]	X 393	
	[βαγ	ὥς καὶ ἐ]μοὶ τόδε ἔργον ἀξέ[σεται, ᾧ ἐπιμίμνω]	ξ 66	
40	[βαδ	οὐδ' εἴ μοι τ]όσα δοίη ὅς[α ψάμαθός τε κόνις τε]	I 385	10
	[βαε]ινηαιτοστε[
	[βας	ὥς ἔφα]τ' εὐχ[όμενος		
	[ββα	μηκέτ]ι παῖδε φ[ίλω πολεμίζετε μηδὲ μάχεσθον]	H 279	
	[βββ] , νμ' ερυς[
45	[ββγ			15
	[ββδ			
	[ββε			
	ββς	ψ[υ]χ[-		
	βγα	ἄλκι[μο]ς ἔσς', ἵνα τίς [σε καὶ ὀπιγόνων ἐν εἴπη]	α 302, γ 200	

20	αγλαΐας	24]ποβλητ'	32	δυσμ]ένειν: -]νεσσιν pap.	33	ενθαδ'	34	γ'	42
] <td>44] , νμ'</td> <td>49</td> <td>εσς' ἵνα</td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td>	44] , νμ'	49	εσς' ἵνα							

	[γβγ	ναὶ δὴ ταῦτά γε τέκνον ἐτή]τυμον οὐ κακόν ἐστι	Σ 128	
	[γβδ	οὐ οἱ νῦν ἔτι γ' ἔστι πεφυγμένον ἄμμι γενέσθαι	X 219	
	[γβε	χαλκοῦ τε χρυσοῦ τ' ἀπολυς]όμεθ', ἔστι γὰρ ἔνδον	X 50	15
	[γβς]	πῖν[έ τε μηδ' ἐρίδαιν]ε [μετ'] ἀνδράσι κουροτέροισι	φ 310	
85	γγα	πῆ [φ]εύγε[ι]ς μετὰ νῶ[τα β]αλὼν κακὸς ὡς ἐν ὁμίλῳ	Θ 94	
	γγβ	αἶ γ[ὰρ ἐ]μοὶ τοιόσδε πόσις [κε]κλημη[έ]νος εἶη	ζ 244	
	γγγ	οὐρανῷ ἐκτήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει]	Δ 443	
	γγδ	ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἀνδρεσσὶ [νοήματα πάντα τελευτ]ῆ	Σ 328	20
	γ[γ]ε	νε[ῦ]σε δέ οἱ λαὸν σὸν ἔ[μμεναι οὐδ' ἀπολέσθαι]	Θ 246	
90	[γγ]ς	μῆ [ᾠ]φελος λίσσεσθαι ἀμ[ύμονα Πηλείωνα]	I 698	
	[γ]δα	ο[ἴ]νός σε τρώει μελ[ιτηδής, ὅς τε καὶ ἄλλους]	φ 293	
	[γ]δβ	ἔ[ρξ]ον ὄπη δὴ τοι νό[ος ἐπλετο, μὴ δ' ἔτ' ἐρώει]	X 185	
	[γ]δγ	ἄμφω γὰρ πέπρωτα[ι ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι]	Σ 329	25
	[γ]δδ	βά[λ]λ' οὕτως, αἶ κέν τι φώ[ος Δαναοῖσι γένηαι]	Θ 282	
95	[γ]δε	ὡς οὐκ ἔσθ' ὅς σῆς γε κ[ύνας κεφαλής ἀπαλάλκοι]	X 348	
	[γ]δς	οὐ μὲν με κτενέει[ς, ἐπεὶ οὐ τοι μόρσιμός εἰμι]	X 13	
	[γ]εα	ἐνθάδε κ' αὖθι μὲν[ων σὺν ἐμοὶ τότε δῶμα φυλ]άσσοις	ε 208	
	[γ]εβ	εἶκε, γέρον, προθύρο[ν, μὴ δὴ τάχα καὶ ποδὸς] ἔλκη	ς 10	30
	[γ]εγ	βέλτερον ὅς φεύγω[ν προφύγη κακὸν ἢ ἐ]λώη	Ξ 81	
100	[γ]εδ	μηδέ τῷ ἐκφάσθ[αι μήτ' ἀνδρῶν μήτε γυνα]ικῶν	ν 308	
	[γ]εε	πυρῶν ἢ κριθῶ[ν· τὰ δὲ δράγματα ταρφέα πίπ]τει	Λ 69	
	[γ]ες	ὁποῖόν κ' εἶπ[η]σθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσα]ις	Υ 250	
	[γ]σα	οὐκ εἶασχ' Ἐλένη[ν δόμεναι ξανθῷ Μενελάω]	Λ 125	35
	[γ]ςβ	ἦ τι μετατρέψει[ς; στρεπταὶ μὲν τε φρένες] ἐσθλῶν	Ο 203	
105	[γ]ςγ	αὐτὰρ ἔγωγε μὲ[ν οὐ ποτ' ἀπίστεον, ἀλλ' ἐ]νὶ θυμῷ	ν 339	
	[γ]ςδ	Εὐρύμαχ', οὐ[χ οὕτως ἔσται· νοέεις δὲ καὶ α]ὐτός	φ 257	
	[γ]ςε	ἄ δειλὲ ξε[ίνων, ἔνι τοι φρένες οὐδ' ἠ]βαιαί	φ 288	
	[γ]ςς	τῷ δ' ἔ[τερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἔτε]ρον δ' ἀνένευσε	Π 250	40
iv				
	δαα	ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦς[α] τὰς αὐτῆς ἔργα κόμιζε	Z 490, α 356, φ 350	1
110	δαβ	τῷ νῦν μηδὲ σὺ [τα]ῦτα τεῖν εἶπεςθα γυναικί	θ 548+λ 224 ?	
	[δ]αγ	λαΐνον ἔσσο χιτῶνα κακῶν ἔνεχ' ὅσσα ἔοργας	Γ 57	

83]όμεθ'	84 κουροτεροισι: ις ex corr. (ex v?)	88 ανδρεσσι,	90 λίσσεσθαι: -σθε pap.	92
ἔ[ρξ]ον: α[]ον pap., i.e. [α]ε[(ε[suprascr. m. 2)		94 βαλ'	95 εσθ'	96
με: μοῖ pap. (οι transfixit, ε suprascr. m. 2)	97 κ'	99 ος ex ως	100]ικῶ	101]εε: alterum ε
ex corr. (ex α?)	102 κ'	103 ειασχ' (ας ex corr.)	104 εσθλῶ	108 δ' (prius)
111 ενεχ'			109 ἀλλ'	

	[δ]αδ	ἡρώ ἀθανάτοις[ι γενειή]ζοντα ιδέσθαι	c 176	
	δαε	εὐχεο δ' Ἀπόλ[λωνι Λυκῆ]γενεῖ κλυτοτόξω	Δ 101	5
	δας	οὐδὲ λύκοι τ[ε καὶ ἄρ]νες [ὀμό]φρονα θυμὸν ἔχουσιν	X 263	
115	[δβ]α	ἀλλ' ἦτοι μέ[ν ταῦτα] ἐπει[ξομ]εν ἀλλήλοισιν	Δ 62	
	[δββ]	ἐ]ν δ' Ἔρικ ἐ[ν δὲ Κυδο]ιμὸς [ὀ]μίλειον, [ἐ]ν δ' ὀλοή Κήρ	Σ 535	
	[δβγ]	ψεῦδεά τ' ἀρτύνοντες, ὅθεν κέ τις [οὐ]δὲ ἴδ[ο]ιτο	λ 366	
	[δβδ]	εἴ τι νόος ῥέξει· πόλ[ε]μον δ' οὐκ ἄμμ[ε] κελεύω	Ξ 62	10
	[δβε]	οὐδέ τις ἔστ' ἀλκή· φυγ[έ]ει[ν] κάρτιστον ἀπ' αὐτῆς	μ 120	
120	[δ]βς	νηπύτιε τί νυ [τόξον] ἔχεις ἀνεμώλιον αὐτῶς;	Φ 474	
	[δ]γα	καὶ γάρ τ' ἠύκ[ομο]ς Νιόβη ἐμνήσατο κύτου	Ω 602	
	δγβ	χαλκόν τε χρυ[σόν] τε ἄλλο ἐσθῆτά τε δόντες	ε 38, ψ 341	
	δγγ	οὐ τοι ἔπειθ' [ἀλίη] ὁδὸς ἔσεται οὐδ' ἀτέλεστος	β 273	15
	δγδ	εἰς οἰωνὸς ἄρ[ι]στος, ἀμύνασθαι περὶ πάτρης	Μ 243	
125	δγε	τήν τοι ἐγὼ [ῥέξ]ω χρυσοῦν κέρασιν περιχεύσας	Κ 294, γ 384	
	δγς	πᾶσι δέ κεν Τρώες[σι χάρη]ν καὶ κύδος ἄροιο	Δ 95	
	δδα	νῆα κατισχέμεν[αι, ἐπει] οὐκέτι πικτὰ γυνα(ι)ξίν	λ 456	
	δδβ	οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔοικα τε[ὸν] ἔ]πος ἀρνήσασθαι	Ξ 212, θ 358	20
	δδγ	αἴψα μεταστρέψει[ε νόον] μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ	Ο 52	
130	δδδ	καὶ οἱ σημαίνειν· [ὀ δὲ πεί]ε[τ]αι ε[ί]ς ἀγαθ[όν] περ	Λ 789	
	δδε	εὐχος ἐμοὶ δώξε[ιν, ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπ]ώλω	Ε 654, Λ 445	
	δδς	νῆα ἄλλοι χρυσοῦ κ[αὶ χαλκοῦ νη]ήσασθ[αι]	Ι 137	
	δεα	ἀλλὰ τὸ μὲν φάσ[θαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον] εἶναι	λ 443	25
	δεβ	Ζεὺς δ' ἐπὶ γεινο[μένοισιν] ἔει κακότητα β]αρεῖαν	Κ 71	
135	δεγ	οἴω πεπνύσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀίεσουσιν	κ 495	
	δεδ	εἴξας ᾧ θυμῷ· [τῷ δ' οὐκέτι δῶρα τέλε]σσαν	Ι 598	
	δεε	χαίρω σεῦ [Λαερτιάδη] τὸν μῦθον [ἀ]κούσας	Τ 185	
	δεις	Ζεὺς δ' ἀρετ[ὴν ἀνδρεσσιν] ὀφέλλει τε μ[ι]νύθει τε	Υ 242	30
	δσα	δεινὸς ἀνὴρ· [τάχα κεν κα]ὶ ἀνάιτιον α[ί]τιόφωτο	Λ 654	
140	δςβ	πασσυδίη· ν[ῦν γάρ κεν ἔ]λοις πόλιν ε[ύ]ρυ[ά]ργιαν	Β 66	
	δςγ	τέτλαθι δῆ, [κραδίη· καὶ κύντ]ε[ρ] ἄλλο ποτ' ἔτλης	υ 18	
	δςδ	δαιμόνι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μ]ῦθον ἄκουε	Β 200	
	δσε	μηνιθμὸν [μὲν ἀπορρῖ]ψαι, φιλότ[η]τα δ' ἐλέσθαι	Π 282	35
	δςς	ὡ[ς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμ]ένοιο λιπέσθαι	γ 196	36

112 ἴδεσθαι 113 δ']γενεῖ 114 εχουσι 115 με[: μεχ τ 116 δ' (bis) 118 δ'
 121 τ'ἠὺκ[123 οὐδ' 127 δδα: alterum δ ex γ κατ'ἴσχεμεν[οὐκέτι πικτὰ: νοησετιπτα (pot.
 quam οησετιπτα PGM VII 59) pap. 128 εστ' 130 ε[: ex corr. 131 εὐχος 134 δ' 135
 πεπνύσθαι[: ποιτ- pap. 137 δεε: alterum ε ex ς 138 δ' 141 ποτ' 143 δ'

		v		
145	εαα	τῆ τότε δὴ κρήδε[μν]ον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι	ε 346	1
	εαβ	οὐχ ὁσίη κταμ[έν]οισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι	χ 412	
	εαγ	νύκτα δι' ἀμβρ[οσί]ην, ὅτε θ' εὐδουσιν βροτοὶ ἄλλοι	Ω 363	
	εαδ	πῶς ἂν ἔπειτ' [Ἵδυ]ρῆος ἐγὼ θείοιο λαθοίμην	K 243, α 65	
	εαε	ἔλλαβε πορφ[ύρεος θάνατ]ος καὶ μοῖρα κραταιή	E 83, Π 334, Υ 477	5
150	εας	ὡς οὐκ αἰνότ[ερον καὶ κύ]ντερον ἄλλο γυναικός	λ 427	
	εβα	μὴ ἴομεν Δα[να]οῖσι [μα]χησόμενοι περὶ νηῶν	M 216	
	εββ	ἄνδρ' ἐπαμύ[νας]θαι, ὅ[τε τ]ις πρότερος χαλεπήνη	Ω 369, φ 133 ~ π 72	
	εβγ	οὐδέ τί μιν παῖ[δες] ποτὶ γούνασι παππάζουσιν	E 408	
	εβδ	ἔνδον μὲν δ[ὴ ὄδ'] αὐτὸς ἐγώ, καὶ πολλὰ μογήσας	φ 207	10
155	εβε	μὴ δ' οὕτως ἀ[γόρ]ευε· πάρος δ' οὐκ ἔσσεται [ἄλλως]	E 218	
	εβς	μιμνέτω αὐθι τέ[ως] περ ἐπειγόμενός πε[ρ Ἄρ]ηος	T 189	
	εγα	μὴ δ' [ἐπαγαλλόμε]νος πολέμῳ καὶ δηϊότητι	Π 91	
	εγβ	μὴ ποτ[ε τῆς εὐνῆς] ἐπιβήμεναι ἠδὲ μιγῆναι	I 133, 275, T 176	
	εγγ	χειλεα μ[έν τ' ἐδί]ην', ὑπερῶν δ' οὐκ ἐδίηεν	X 495	15
160	εγδ	θάρσει· [μὴ τοι ταῦτα] μετὰ φρεσὶ σῆσι μελόντων	Σ 463, ν 362, π 436, ω 357	
	εγε	τοῦτον δ' [οὐ δύναμαι] βαλέειν κύνα λυρσητήρα	Θ 299	
	εγς	τέττα, σιωπ[ῆ ἦ]σο, ἐ[μῶ] δ' ἐπιπείθεο μύθῳ	Δ 412	
	εδα	οὐκ ἀρετᾶ κ[ακὰ ἔργα·] κιχάνει τοι βραδὺς ὠκύ[ν]	θ 329	
	εδβ	κλήϊσσαν μεγά[ροιο θύ]ρας πυκινῶς ἀρ[α]ρυίας	φ 236, 382	20
165	εδγ	ἄ δεῖλ', οὐδέ τί τ[οι θάν]ατος καταθύμιός ἐστιν	P 201	
	εδδ	ἦλθ' Ἵδυσεὺς κ[αὶ οἶκο]ν ἰκάνεται, ὅψε π[ε]ρ ἐλθῶν	ψ 7	
	εδε	ἔκ τε καὶ ὅψε τε[λεῖ], κύ[ν] τε μεγάλῳ ἀπέ[τ]ισεν	Δ 161	
	εδς	ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' [Ἀλκή,] ἐν δὲ κρυ[όεσσα Ἰω]κή	E 740	
	εεα	λοιμῶ δ' οἴκτι[στον θανέειν καὶ πότμον] ἐπισπεῖν	μ 342	25
170	εεβ	κεῖσομ' ἐπεὶ κ[ε θάνω·] νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην	Σ 121	
	εεγ	ἀλλ' ὄρσει πόλ[εμον δ' οἶος πάρος εὐχεαί] εἶναι	Δ 264	
	εεδ	οὐ τί σε λωβε[ύω, τέκνον φίλον, οὐδ' ἀπα]φρίσκω	ψ 26 ?	
	εεε	Ἀλκμήνης δ' [ἀπέπανσε τόκον, χθέθε δ' Εἰλει]θυίης	T 119	
	εες	ἀλλ' ἴθι ταῦτα [δ' ὀπιθε]ν ἀρεσσ[όμεθ' εἶ] τι κακὸν νῦν	Δ 362	30

145 ὑπο 146 οὐχ: ευχ' pap. ευχετασθι 147 θ' 148 ἔπειτ' [Ἵδυ]ρῆος: επειθ[...]ρῆος pap.
 150 ουκ' 151 μη: μ ex corr. ἴομεν 152 ανδ'ρ' 153 παππάζουσι: παμπα- pap. 154 εβδ:
 155 δ' ἀ[γόρ]ευε: α[...]ευς pap. δ' 156 ἐπειγόμενός: επειμμενος pap. 159 δ'ουκ' 162 δ'
 163 ουκ' κιχανει: χ ex corr. (ex v ?) 164 κληϊσσαν 165 δειλ' 166 ηλθ' Ἵδυσεὺς: -σευς
 pap. ἴκανεται ελθῶ 167 ὅψε: οψι pap. 168 δ' (ex corr., ex v ?) δ' 169 δ' 170
 κεισομ' αροιμη 171 αλλ' 173 δ']θυίης 174 αλλ'

175	εσα	πῆ μέματ[ον; τί φῶϊν] ἐνὶ φρ[εσὶ μαιν]εται ἦτορ;	Θ 413	
	εσβ	μὴ δὴ τοι κείν[ός γε λί]ην ἐνθ[ύμιος ἔς]τω	ν 421	
	εσγ	ἀλλ' οὐ πῶς ἄμ[α] πάντα θεοὶ δός[αν ἀνθρ]ώποισιν	Δ 320	
	εσδ	μὴ δ' οὐτῶς [ἀγὼρ]ενε· πάρος δ' ο[ὐκ ἔσσε]ται ἄλλω	E 218	
	εσε	ὡς ἔφατ', οὐ[δὲ Δι]ὸς πεῖθεν φ[ρένα τα]ῦτ' ἀγορεύων	M 173	35
180	εσς	ἀλλ' Ὀδυσσεὺς ἀ[νένευε] καὶ ἔ[χ]χεθ[εν ἰ]μένον περ	φ 129	
	σαα	πῶς ἐθέλειε [ἐπὶ νῆα]ς Ἀχαιῶν ἐλ[θ]έμεν οἶος	Ω 203	
	σαβ	νυμφίον, [ἐν μεγάρφ] μίαν οἴην] παῖδα λιπόντα	η 65	
	σαγ	ἀχλὺν δ' αὐτοῖ ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλο]ν ἦ πρὶν ἐπῆεν	E 127	39
vi				
	σαδ	τόξου πειρώμεσθα καὶ ἐκτελέωμεν ἄεθλον	φ 180, 268	1
185	σαε	γινώσκω δ' ὡς φῶϊν ἐελδομένοισιν ἰκάνω	φ 209	
	σας	ἔσσω μὲν χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἴματα καλά	π 79 ~ ρ 550, φ 339	
	σβα	ἀψαμένη βρό[γ]χον αἰτὸν ἀφ' ὑψηλοῖο μελάθρου	λ 278	
	σββ	ἡμετέρης ἀρετῆς μεμνημένος, οἷα καὶ ἡμεῖς	θ 244	5
	σβγ	λαῖτμα μέγ' ἐκπ[ερ]ώσκω, ἐπεὶ φρ[εσὶ] δῶκ' ἐνοσίχθων	η 35	
190	σβδ	ἀλλὰ πρόσω φέρε [τό]ξα· τάχ' οὐκ εὐ πᾶσι πιθήσειε	φ 369	
	σβε	ἀλλ' ὄρσει πόλεμον [δ]ὲ καὶ ἄλλους ὄρσει λαοὺς	T 139	
	σβς	οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα	Σ 117	
	σγα	ἂψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα	I 120, T 138	10
	σγβ	ὀμνυέτω δέ τοι ὄρκον, ἐν Ἀργείοισιν ἀναστάς	T 175	
195	σγγ	ἐγγὺς ἀνήρ· οὐ δηθ[ά] ματεύσομεν· αἶ κ' ἐθέλητε	Ξ 110	
	σγδ	οὐδὲ μάλ' ἐξαπί[ν]ης καὶ τις θεὸς αὐτὸς ἐνείκη	φ 196	
	σγε	ἦτοι ταῦτά γ' ἐτοῖμ[α] τετεύχεται, οὐδὲ κεν ἄλλω	Ξ 53	
	σγς	ἀλλ' ἐφ[ομ]αρτεῖ[τε]· πλεόνων δέ τοι ἔργον [ἄμεινον]	M 412	15
	σδα	ἐξ ἄρα δὴ τ[οι] ἔπ[ειτα] θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοῖ	H 360, M 234	
200	σδβ	θάραει, μηδέ τί τοι [θ]άνατος καταθύμιος ἔστω	K 383	
	σδγ	ἐξ ὕπνου γούωα φίλους οἰκῆας ἐγείρη	E 413	
	σδδ	ἀλλ' ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύω	η 30	
	σδε	οὔατ' ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς	O 129	20
	σδς	γηράς· ἀλλ' οὐχ υἱὸς ἐν τετι πατρὸς ἐγήρα	P 197	
205	σεα	οἴκαδέ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ ιδέσθαι	γ 233, ε 220, θ 466	

177	ἀλλ'	178	δ' (bis)	179	εφατ'	ἵτ' ἀγορευῶ	180	ἀλλ'	Ὀδυσσεὺς: -σσευς pap.						
183	ἐπῆεν:	εποιεν pap.	185	δ'	187	αἰτὸν: επιμ pap.	188	οια:	ο ex corr.						
189	μεγ'	ενοσίχθῶ	190	ταχ' οὐκ'	191	ἀλλ'	193	τ'	196	μαλ'	197	γ' (ex corr.)	198	ἀλλ'	201
ὑπνου	γούωα:	νοῶα pap.	202	ἀλλ'	δ'	203	οὔατ'	δ'	204	οὐχ'	205	τ'	ιδεσθί		

	ζεβ	τὸν μὲν ἄκουρ[ον ἐ]όντα βάλ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων	η 64	
	ζεγ	ἐλπωρή τοι ἔ[πει]τα φίλους δ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι	η 76 ~ ζ 314	
	ζεδ	σφῶϊν δ', ὡς ἔσ[ε]ταί περ, ἀ[λ]ηθείην καταλέξω	φ 212	25
	ζεε	ὧδε γὰρ ἐξερέω, τ[ὸ] δὲ κα[ὶ τ]ετελεσμένον ἔσται	A 212, Θ 401 etc.	
210	zes	πέμψω δ', ὅππῃ μ[ιν κρα]δίη θυμός τε κελεύοι	π 81, φ 342	
	zσα	πλα(γ)κτέ; τάχ' αὖ σ' ἐ(φ' ὕεσσι) κύ[νec τα]χέec κατέδονται	φ 363	
	zσβ	γνοίης χ', οἴη ἐμὴ δύναμις καὶ χεῖρες ἔπονται	υ 237, φ 202	
	zσγ	οὐ τί σε τῶδ' ἄξεσθαι οἴομαι, οὐδὲ ἔοικε	φ 322	30
	zσδ	ἐνθάδ' ὀμιλέομεν, ποτιδέγμενοι ἤματα πάντα	φ 156	
215	zσε	κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ νύ πά μοι	A 542	
	zσεε	μὴ δὴ μοι φύξιν τε, Δόλων, ἐμβάλλ(λ)εο θυ(μῶ)	K 447	33

206 βαλ' απολλῶ 207 δ' 208 δ' 210 δ' 212 χ' 213 τωδ' οἴομαι
 214 ενθαδ' 215 μοι: μι pap.

c) Vergelijking: Preisendanz (1931) en Maltomini (1995)

		Preisendanz				Maltomini	
ααα	ο 344				Ω 369	φ 133	π 72
ααβ	ι 137				Ε 124		
ααγ	φ 21				Κ 401		
ααδ					Θ 176		
ααε	Β 101				Θ 154		
ααζ					Α 524		
αβα	Τ 138				Θ 414		
αββ	Η 360	Μ 234			Κ 324		
αβγ					Κ 159		
αβδ					δ 801		
αβε	ο 128				α 216		
αβζ					Ω 92		
αγα					Φ 111		
αγβ					Β 247		
αγγ	Σ 328				Ε 256		
αγδ	Γ 41	λ 358	υ 316		Ι 378		
αγε	ρ 244				Ι 482		
αγζ	Ζ 441				ρ 217		
αδα					Γ 41	λ 358	υ 316
αδβ	ρ 66				ρ 244		
αδγ	Γ 65				Χ 512		
αδδ					Ι 386		
αδε					ρ 66		
αδζ	Φ 223				Γ 65		
αεα	Γ 51				σ 406		
αεβ	τ 306	ξ 161			ξ 162	τ 307	
αεγ	Χ 513				Γ 54	Λ 387	
αεδ	Γ 255				σ 416	υ 324	
αεε	Β 204						
αεζ	υ 355						
αζα	Χ 393				Φ 223		
αζβ	Κ 303				Γ 51		
αζγ	Ι 385				ξ 161	τ 306	
αζδ					Χ 513		
αζε					Γ 255		
αζζ					Β 204		
βαα	δ 607				υ 355		
βαβ	δ 688				Χ 393		
βαγ					ξ 66		
βαδ					Ι 385		
βαε							
βαζ	Ι 378						
ββα	π 19				Η 279		

βββ							
ββγ							
ββδ							
ββε	ω 19						
ββς	λ 366						
βγα	α 302				α 302	γ 200	
βγβ	Λ 371				Λ 302		
βγγ	Ι 43				Ι 43		
βγδ	Τ 107				Τ 107		
βγε	Χ 79				Χ 79		
βγς	γ 115				γ 115		
βδα	Ε 899				Ε 899		
βδβ	λ 80				λ 80		
βδγ	Δ 26				Δ 26		
βδδ	Β 325				Β 325		
βδε	γ 117				γ 117		
βδς	β 329				β 329		
βεα	Ω 725				Ω 725		
βεβ	Ι 310				Ι 310		
βεγ	Ζ 264				Ζ 264		
βεδ							
βεε							
βες	Ζ 432						
βςα	δ 685						
βςβ	Β 24						
βςγ	Ζ 326				δ 685		
βςδ	γ 216				Β 24	Β 61	
βςε	φ 214				Ζ 326		
βςς	φ 180				γ 216		
γαα	Ξ 80				φ 214		
γαβ	Χ 268				φ 180	φ 286	
γαγ	Χ 484	Ω 726			Ξ 80		
γαδ	Σ 134				Χ 268		
γαε	τ 360				Χ 484		
γας					Σ 134		
γβα					τ 360		
γββ	ζ 201				ζ 201		
γβγ	Σ 128				Σ 128		
γβδ	Χ 219				Χ 219		
γβε	Χ 50				Χ 50		
γβς	φ 316				φ 316		
γγα	Θ 94				Θ 94		
γγβ	ζ 244				ζ 244		
γγγ	Δ 443				Δ 443		
γγδ	Σ 328				Σ 328		
γγε	Θ 246				Θ 264		

γγς	Ι 698				Ι 698		
γδα	Φ 293				Φ 293		
γδβ	Χ 185				Χ 185		
γδγ	Σ 329				Σ 329		
γδδ	Θ 282				Θ 282		
γδε	Χ 348				Χ 348		
γδς	Χ 13				Χ 13		
γεα	ε 208				ε 208		
γεβ	σ 10				σ 10		
γεγ	Ξ 81				Ξ 81		
γεδ	ν 308				ν 308		
γεε	Λ 69				Λ 69		
γες	Υ 250				Υ 250		
γσα	Λ 125				Λ 125		
γςβ	Ο 203				Ο 203		
γςγ	ν 339				ν 339		
γςδ	φ 257				φ 257		
γςε	φ 288				φ 288		
γςς	Π 250				Π 250		
δαα	α 356				Ζ 490	α 356	φ 350
δαβ	λ 224				θ 548	λ 224	
δαγ	Γ 57				Γ 57		
δαδ	σ 176				σ 176		
δαε	Δ 101				Δ 101		
δας	Χ 263				Χ 263		
δβα	Δ 62				Δ 62		
δββ	Σ 535				Σ 535		
δβγ					λ 366		
δβδ	Δ 264				Ξ 62		
δβε					μ 120		
δβς	Φ 474				Φ 474		
δγα	Ω 602				Ω 602		
δγβ	ε 38				ε 38	ψ 341	
δγγ	β 273				β 273		
δγδ	Μ 243				Μ 243		
δγε	Κ 294				Κ 294	γ 384	
δγς	Δ 95				Δ 95		
δδα	λ 456				λ 456		
δδβ	Ξ 212				Ξ 212	θ 358	
δδγ	Ο 52				Ο 52		
δδδ	Λ 789				Λ 789		
δδε	Ε 654				Ε 654	Λ 445	
δδς	Ι 137				Ι 137		
δεα	λ 443				λ 443		
δεβ	Κ 71				Κ 71		
δεγ	κ 495				κ 495		

δεδ	Ι 598				Ι 589		
δεε	Τ 185				Τ 185		
δεζ	Υ 242				Υ 242		
δζα	Λ 654				Λ 654		
δζβ	Β 66				Β 66		
δζγ	υ 18				υ 18		
δζδ	Β 200				Β 200		
δζε	Π 282				Π 282		
δζς	γ 196				γ 196		
εαα	ε 346				ε 346		
εαβ	χ 412				χ 412		
εαγ	Ω 363				Ω 363		
εαδ	α 65				Κ 243	α 65	
εαε	Ε 83				Ε 83	Π 334	Υ 477
εαζ	λ 427				λ 427		
εβα	Μ 216				Μ 216		
εββ	Ω 369	π 72	φ 133		Ω 369	π 72	φ 133
εβγ	Ε 408				Ε 408		
εβδ	φ 207				φ 207		
εβε	Ε 218				Ε 218		
εβζ	Τ 189				Τ 189		
εγα	Π 91				Π 91		
εγβ	Ι 133	Τ 176			Ι 133	Ι 275	Τ 176
εγγ	Χ 495				Χ 495		
εγδ	Ο 463				Σ 463	ν 362	π 436
εγε	Θ 299				Θ 299		
εγς	Δ 412				Δ 412		
εδα	θ 329				θ 329		
εδβ	φ 236				φ 236	φ 382	
εδγ	Ρ 201				Ρ 201		
εδδ	ψ 7				ψ 7		
εδε	Δ 161				Δ 161		
εδζ	Ε 740				Ε 740		
εεα	μ 342				μ 342		
εεβ	Σ 121				Σ 121		
εεγ	Δ 264				Δ 264		
εεδ	ψ 26				ψ 26		
εεε	Τ 119				Τ 119		
εεζ	Δ 362				Δ 362		
εζα	Θ 413				Θ 413		
εζβ	ν 421				ν 421		
εζγ	Δ 320				Δ 320		
εζδ	Ε 218				Ε 218		
εζε	Μ 173				Μ 173		
εζς	φ 129				φ 129		
ζαα	Ω 203				Ω 203		

ζαβ	η 65				η 65		
ζαγ	Ε 127				Ε 127		
ζαδ	φ 180				φ 180	φ 268	
ζαε	φ 209				φ 209		
ζαζ	π 79	ρ 550	φ 339		π 79	ρ 550	φ 339
ζβα	λ 278				λ 278		
ζββ	θ 244				θ 244		
ζβγ	η 35				η 35		
ζβδ	φ 369				φ 369		
ζβε	Τ 139				Τ 139		
ζβζ	Σ 117				Σ 117		
ζγα	Ι 120	Τ 138			Ι 120	Τ 138	
ζγβ	Τ 175				Τ 175		
ζγγ	Ξ 110				Ξ 110		
ζγδ	φ 196				φ 196		
ζγε	Ξ 53				Ξ 53		
ζγζ	Μ 412				Μ 412		
ζδα	Η 360	Μ 234			Η 360	Μ 234	
ζδβ	Κ 383				Κ 383		
ζδγ	Ε 413				Ε 413		
ζδδ	η 30				η 30		
ζδε	Ο 129				Ο 129		
ζδζ	Ρ 197				Ρ 197		
ζεα	ε 220	θ 466			γ 233	ε 220	θ 466
ζεβ	η 64				η 64		
ζεγ	η 76				η 76	ζ 314	
ζεδ	φ 212				φ 212		
ζεε	Α 212				Α 212	Θ 401	
ζεζ	φ 342				π 81	φ 324	
ζσα	φ 363				φ 363		
ζσβ	φ 202				υ 237	φ 202	
ζσγ	φ 322				φ 322		
ζσδ	φ 156				φ 156		
ζσε	Α 542				Α 542		
ζσσ	Κ 447				Κ 447		

3831. HOMER ORACLE 45

(a) ↓ α

πρωτο(ν) μ(εν) ειδεναι σε δει τας ημερας αις[
 χρησθαι τωι μαντ(ειωι) β̄ ευχομ(εν)ο(ν) τ(ην) επωιδ[ην
 ειπειν του θεου και ευξασθαι εν σεαυτωι πρ.[
 α βουλει τριτο(ν) λαβοντα το(ν) κυβ(ον) α(πο)ριψαι τρ[ις
 5 και α(πο)ριψαντα πρ(ος) το(ν) αριθμο(ν) τ(ων) τριων τ.[
 κυβου χρηστηριαζεσθαι ... κειται
 κλυθι αναξ ος που Λυκ(ιης) εν πιον(ι) δημωι ε(ις) η ε[ν]ι
 Τροι[η]ι δυνασαι δε ζυ παντος' ακουειν ανερι
 κηδομενωι ω[ς ν]υν εμε κηδος ικανει
 10 και μοι τουτ' αγορευσον ετητυμ(ον) οφρ ευ ειδω
 οτ(τι) μαλιστα εθελω και μοι φιλο(ν) επλετο θυμωι
 αις δει ημεραις ᾱ ολ(ην) ημεραν β̄ μεσουσης
 γ̄ μη χρω δ̄ απ ηους ε̄ μη χρω ζ̄ ολ(ην)
 ζ̄ πρωι και δειλης η̄ μεσο(υσης) θ̄ μη χρω
 15 ῑ μη χρω ιᾱ πρωι ιβ̄ πρωι ιγ̄ ολ(ην) ημε(ραν)
 ιδ̄ ολ(ην) ιε̄ πρωι ις̄ πρωι και δειλης
 ιζ̄ απ ηους ιη̄ μη χρω ιθ̄ απ ηους
 κ̄ πρωι και μεσο(υσης) κβ̄ ομ(οιως) κγ̄ πρωι κδ̄ απ ηους
 κε̄ μη χρω κς̄ ολ(ην) ημεραν κζ̄ μεσου(σης) ημερας
 20 κη̄ πρωι και δειλη(ς) κθ̄ μη χρω λ̄ απ ηους
 Ομη(ρου) μαντ(ειον) η ακινακτης

(b) →

ααα	ανδρ επαμυν(ασθαι) οττε τις προτερος χαλεπηνη	<i>Il.</i> 24. 369
ααβ	θαρσων νυν Διομ(ηδες) ε(πι) Τρωεσσι μαχεσθαι	5. 124
ααγ	η ρα νυ τ(οι) μεγαλων δωρ(ων) επεμαιετ(ο) θυμος	10. 401
ααδ	νικην και μεγα κηδος αταρ Δαναοισι γε πημ(α)	8. 176
5 ααε	αλλ' ου πεικοντ(αι) Τρωεσ και Δαρδανιωνες	8. 154
ααζ	ει δ αγε τοι κεφαληι ε(πι)νευσομαι οφρα πεποιθη(ς)	1. 524
α]βα	ουκ εαα Κρονιδης επαμυνεμ(εν) Αργειοισιν	8. 414
α]ββ	κοι δ εγω ουχ αλιος σκοπ(ος) εσσομ(αι) ουδ απο δοξη(ς)	10. 324
α]βγ	εγρεο Τυδεος νιε τι παννυχο(ν) υπνο(ν) αωτε(ις)	10. 159
10 αβδ	παυεσθ() κλα..... ..οιο τε δακρυσεντος	<i>Od.</i> 4. 801
αβε	ουκ οιδ' ου γαρ πω τι[ς ε]ον γονο(ν) αυτος ανεγνω	1. 216

	<u>αβς</u>	ειμι μ(εν) ουδ αλιον επ[οc εcc]ετ(αι) οττ(ι) κεν ειπω	<i>Il.</i> 24. 92
	αγα	εcσετ(αι) η ηωc η δει[λ]η η με[cον η]μαρ	21. 111
	αγβ	ϊcχεο μηδ εθελ οι[ο]c εριζε(μεναι) βασιλευcιν	2. 247
15	αγγ	αντιο(ν) ειμ' αυτ(ων) τρειν μ ουκ εα Παλλασ Αθη(νη)	5. 256
	αγδ	εχθρα δε μοι τ(ου) δωρα τιω δε μιν εν	9. 378
	αγε	μουνον τηλυχετο(ν) π[ολλ]οικιν ε(πι) κτεατεcει	9. 482
	<u>αγς</u>	... μ(εν) δη μαλα παγχυ κακοc κ.	<i>Od.</i> 17. 217
	αδα		
20	α..		
	αδγ		
	αδδ		
	αδε		
	<u>αδς</u>		
25	α..		

Fol. 6r (↓)

1 (26)	αεβ	τοῦ μὲν φθίν[οντος μηνός, τοῦ δ' ἵσταμένοιο]	ξ 162 = τ 307
	αεγ	οὐκ ἄν τοι χρα[ίμ-	{ Γ54 Λ387
	αεδ	μήτε τι τὸν ξε[ῖνον κτυφελίζετε μήτε τιν' ἄλλον]	c 416 = v 324
4 (29)	αεε	αἰσχρόν τοι δη[ρόν τε μένειν κενεόν τε νέεσθαι]	B 298
	αες	μὴ παῖδ' ὄρφα[νικὸν θήης χήρην τε γυναῖκα]	Z 432
	αεα	ἔσται ταῦτα Cκ[άμανδρε διοτρεφές, ὡς σὺ κελεύεις]	Φ 223
	αεβ	δυσμενέειν [μὲν χάρμα, κατηφείην δὲ σοὶ αὐτῷ]	Γ 51
8 (33)	αεγ	τ[ο]ῦ[δ'] αὐτοῦ λ[υκάβαντος ἐλεύεταται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς]	ξ 161 = τ 306
	[αεδ]	[οὐδὲν] σοὶ [γ' ὄφελος, ἐπεὶ οὐκ ἐγκείεαι αὐτοῖς]	X 513

Fol. 6v (→)

1 (51)	[βγγ	ἔρχεο· πάρ τοι ὁδός, ν]ῆες δέ το[ι] ἄγχι θαλάσσης	I 43
	[βγδ	ψευστήσεις, οὐδ' αὐτε τ]έλος [μ]ύθφ ἐπιθήσεις	T 107
	[βγε	μήτηρ δ' αὐθ' ἐτέρωθε]ν ὁδύρετο δάκρυ χέουσα	X 79
4 (54)	[βγς	οὐδ' εἰ πεντάετες γε κα]ῖ ἐξάετες παραμίμων	γ 115
	[βδα	ὡς φάτο, καὶ Παιήον' ἀ]νάγει ἰήσασθαι	E 899
	[βδβ	ταῦτά τοι, ὦ δύστηνε, τ]ελευτήσω τε κ(αὶ) ἔρξω	λ 80
	[βδγ	πῶς ἐθέλειε ἄλιον θε]ῖναι πόνον ἠδ' ἀτέλεστον	Δ 26
8 (58)	[βδδ	ὄψιμον, ὄψιτέλεστον ὅ]ου κλέ[ο]ς [ο]ῦ ποτ' ὀλ[εῖ]ται	B 325
	[βδε	π]ατρίδα [γαῖα]ν ἴκητα[ι]	γ 117?
	[βδς	ἐλθεῖν. ὄφρ' ἔνθεν θυμοφθόρα φάρμ]ακ' [ἐνείκη]	β 329
	[βεα], [Ω 725?

Fol. 6r, 5 παιδ' ὄρφα[Pap.

5/6 paragraphus finem sectionis αεα-αες indicat

Fol. 6v, 5 ἰήσασθαι Pap.

6 κ Pap.

8 ποτ' ὀλ[Pap.

9 ἴκητα[Pap.

10]ακ' Pap.