



1



© Παιδαγωγικό Ινστιτούτο Κύπρου
Τομέας Εκπαιδευτικής Τεκμηρίωσης

Γενική Εποπτεία

Δρ Χριστίνα Παπασολομώντος
Προϊσταμένη Τομέα Εκπαιδευτικής Τεκμηρίωσης

Επιμέλεια Έκδοσης

Γιώργος Ορφανίδης, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος
Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Γλωσσική Επιμέλεια

Μαρία Παπαλεοντίου, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος
Γιώργος Ορφανίδης, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος
Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος
Δρ Παναγιώτης Σάββα, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Φιλοτέχνηση Εξωφύλλου

Θεόδωρος Κακουλλής, Λειτουργός Υ.Α.Π.

Διοικητικό Προσωπικό

Έλενα Δημοσθένους

Στην παρούσα έκδοση τηρείται η ορθογραφία και ο τρόπος των βιβλιογραφικών παραπομπών και καταγραφής της βιβλιογραφίας που επιθυμεί ο κάθε συγγραφέας.

ISBN: 978-9963-0-9166-9

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Δρ Αθηνά Μιχαηλίδου - Ευριπίδου, Διευθύντρια Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Δρ Ζήνα Πουλλή, Διευθύντρια Μέσης Εκπαίδευσης

Δρ Έλενα Χατζηρακού, Πρώτη Λειτουργός Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης

Καθηγητής Ιωάννης Ταϊφάκος, Πρόεδρος του Τμήματος Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου

Καθηγητής Ανδρέας Βοσκός, Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Λουκία Χατζημηχαήλ, Επιθεωρήτρια Φιλολογικών Μαθημάτων

Γαβριήλ Καράλλης, Συντονιστής έκδοσης *Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*

Δρ Κωνσταντίνος Γιάλουκας, Πρόεδρος του Συνδέσμου Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου «Στασίνας»

Γιώργος Ορφανίδης, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Δρ Ειρήνη Παρασκευά - Ροδοσθένους, Β.Δ., Φιλολόγος

Πόπη Χριστοφόρου-Πούγιουρου, Φιλολόγος, Γραφείο Αναλυτικών Προγραμμάτων Έλενα Δημοσθένους, Διοικητική Λειτουργός Π.Ι.

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Μαρία Παπαλεοντίου, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Γιώργος Ορφανίδης, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Δρ Παναγιώτης Σάββα, Λειτουργός Π.Ι., Φιλολόγος

Μαρία Χειμώνα, Έκτακτη Γραφέας

Έβη Γεωργίου, Έκτακτη Γραφέας

ΤΕΧΝΙΚΗ ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗ

Γεωργία Καραϊσκάκη, Λειτουργός Π.Ι.

Μιχάλης Μάγος, Β.Δ., Λειτουργός Π.Ι.

Γραμματειακή υποστήριξη

Παναγιώτα Χαραλάμπους, Βοηθός Γραμματειακός Λειτουργός

Φιλοτέχνηση αφίσας/προγράμματος

Θεόδωρος Κακουλλής, Λειτουργός Υ.Α.Π.

11:30-11:45 «Ήρα στους Ομηρικούς ύμνους και στη λοιπή αρχαϊκή επική ποίηση»
Εισηγήτρια: Γεωργία Τάγγρης

11:45-12:00 «Αναγύγετε μίαν εξέλιξη: Η μορφή της Αθηνάς στον Ομηρικό ύμνο V (Υ1) Είς Αφροδίτην σε σύγκριση με τα λοιπά έργα της Αρχαϊκής περιόδου»
Εισηγήτρια: Αγάπη Πατσουράκη

12:00- 12:15 «Η παρουσία της Επίας στον Ομηρικό ύμνο V (Υ1) Είς Αφροδίτην και στη λοιπή αρχαϊκή επική ποίηση»
Εισηγήτρια: Ολυμπία Τσουκαλά

12:15- 12:30 «Νύμφες, Χάριτες, Ώρες: Ο ρόλος και οι ιδιότητες τους στην αρχαϊκή επική και λυρική ποίηση»
Εισηγήτρια: Σοφία Μπελιώτη

12:30-12:45 «Οι Μούσες στην ποίηση της Αρχαϊκής περιόδου»
Εισηγήτρια: Λαμπρινή Χονδρού

12:45-13:00 «Η ονομασλογία των Κυπρίων επών, με έμφαση στα ομηλικά ονόματα»
Εισηγήτρια: Ευθυμία Τουμπάνου

13:00-13:15 «Η Αρχαία Κυπριακή Γραμματοεξέλιξη μπορεί να ενταχθεί και στα Αναλυτικά Προγράμματα Σπουδών της Ελλάδας; Διδακτικά παραδείγματα»
Εισηγήτρια: Δρ Χαρά Κοσεγιάν (Σχολική Σύμβουλος Φιλολογών - Μέλος της Ομάδας των εμπειρογνομήτων σχεδιασμού των Αναλυτικών Προγραμμάτων της Ελληνικής Γλώσσας στην υποχρεωτική εκπαίδευση της Ελλάδας)

13:15-13:35 **Συζήτηση**
Πρόεδρος: Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης

13:35-13:50 **Πορίσματα και κλείσιμο Συμποσίου**
Γαβριήλ Καράλλης, Συντονιστής έκδοσης
Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματοεξέλιξης

ΤΕΛΕΤΗ ΛΗΞΗΣ
«Ύμνος στην Αφροδίτη, VI»
Σύνολο αρχαίων ελληνικών μουσικών οργάνων
«Γέρνανδρος»

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
• Δρ Αθηνά Μικαηλίδου-Ευριπίδου, Διευθύντρια Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

• Δρ Έλενα Χατζηκακού, Προϊσταμένη Τομέα Επιμόρφωσης Παιδαγωγικού Ινστιτούτου
• Καθηγήτρια Ιωάννη Τσιφάκος, Πρόεδρος του Τμήματος Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου

• Καθηγήτρια Ανδρέας Βασκάς, Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

• Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης
• Λουκία Χατζημπαλά, Επιθεωρήτρια Φιλολογικών Μαθημάτων

• Γαβριήλ Καράλλης, Συντονιστής έκδοσης *Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματοεξέλιξης*

• Δρ Κωνσταντίνος Γαλιουκας, Πρόεδρος του Συνδέσμου Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου «Στασίνας»
• Δημήτρης Τολαδάωρος, Πρόεδρος του Συνδέσμου Ελλήνων Κυπρίων Φιλολόγων «ΣΕΚΦ – ΟΕΛΜΕΚ»

• Γιώργος Ορφανίδης, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
• Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
• Πόπη Πουγιουρρού, Φιλολόγος, Γραφείο Αναλυτικών Προγραμμάτων

• Δρ Ειρήνη Ροδοσθένους, Φιλολόγος

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ
Μαρία Παπαλεοντίου, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
Γιώργος Ορφανίδης, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
Δρ Παναγιώτης Σάββα, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.

Μαρία Χειμώνα, Έκτακτη Γραφέας
Ήβη Γεωργίου, Έκτακτη Γραφέας

ΤΕΧΝΙΚΗ ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗ
Γεωργία Καραϊσκάκη, Λειτουργός Π.Ι.
Μιχάλης Μάγας, Λειτουργός Π.Ι.

Γραμματειακή υποστήριξη
Παναγιώτα Χαρολάμπους, Βοηθός Γραμματειακός, Λειτουργός

Φιλοτέκνηση σφίσας/προγράμματος:
Θεοδωρος Κακούλλης, Λειτουργός Υ.Α.Π.

ΙΣΤ΄ ΣΥΜΠΟΣΙΟ
ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΥΠΡΙΑΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ

«Το ανθολόγιο
**ΑΡΧΑΙΑΣ
ΚΥΠΡΙΑΚΗΣ**
γραμματείας στη
Μέση Εκπαίδευση,
Η Αρχαία Κυπριακή Γραμματοεξέλιξη
ανά τους αιώνες»



14 και 15 Οκτωβρίου 2011
Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Λευκωσία

ΣΥΝΕΡΓΑΖΟΜΕΝΟΙ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΙ:
Τμήμα Κλασικών Σπουδών και Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κύπρου
Σύνδεσμος Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου «Στασίνας»
Σύνδεσμος Ελλήνων Κυπρίων Φιλολόγων ΖΕΚΟ-ΘΕΛΜΕΚ



Το Έργο άνωτα υλοποιήθηκε υπό το Εργαστήριο Κλασικών Σπουδών και Φιλολογίας (ΕΚΦ) και 65% καλύπτεται από τον προϋπολογισμό του ΕΠΕΑΕΚ 2007-2013, στη συνέχεια από Άδεια Πρωτοβάθμιας - Ανορθόδοξη Διαπαιδαγείας και Προσπονητικής του Επιστημονικού Προγράμματος (Ανορθόδοξη Διαπαιδαγεία και Κοινωνική Στοιχεία) για την Προγραμματική Περίοδο 2007-2013.

Παρασκευή 14 Οκτωβρίου 2011

15:00-15:30 ΕΓΓΡΑΦΗ ΣΥΝΕΔΡΩΝ
15:30-16:15 ΕΠΙΣΗΜΗ ΕΝΑΡΞΗ
«Η Κύπρος ανά τους αιώνες: Νησί της ομορφιάς και της ποίησης»
Σύντομο καλλιτεχνικό πρόγραμμα από μαθητές και καθηγητές του Περιφερειακού Γυμνασίου Κοκκινοτριμιθιάς
Επιλογή κειμένων-εποποιεία: Δρ Ειρήνη Ροδοσθένους, Φιλολόγος
Συνεργασία-καθοδήγηση μαθητών: Αντωνία Χατζηκυριάκου, Β.Δ., Φιλολόγος, Μαρία Ευδά, Φιλολόγος, Σταυρούλα Μιχαήλ, Φιλολόγος, Αυγή Κοζάκι, Μουσικός, Μαρία Πέτρου, Μουσικός, Μέρσα Παπανικολάου-Μιραλλά, Φυσικός Αγωγής

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

- Δρ Αθηνά Μιχαηλίδου-Ευριπίδου, Διευθύντρια Παιδαγωγικού Ινστιτούτου
- Καθηγήτρια Ιωάννης Τσιφάκας, Πρόεδρος του Τμήματος Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου
- Δρ Χαράλαμπος Μησικριζής, Διευθυντής Ιδρύματος «Αναστάσιος Γ. Λεβέντης»
- Κωνσταντίνος Γιάλουκας, Πρόεδρος του Συνδέσμου Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου «Στασίνας»
- Δημήτρης Τολιδαδίου, Πρόεδρος του Συνδέσμου Ελλήνων Κυπρίων Φιλολόγων «ΣΕΚΦ – ΟΕΛΜΕΚ»
- Παναγιώτης Ι. Κοντός, Αν. Καθηγητής Γλωσσολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Ε.Κ.Π.Α.)

Χαιρετισμός και κήρυξη της έναρξης των εργασιών του Συμποσίου από τον έντιμο Υπουργό Παιδείας και Πολιτισμού κ. Γιώργο Δημοσθένους

16:15-16:35 «Η Αρχαία Κυπριακή Γραμματολογία ανά τους αιώνες, Α΄ - Η αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου και η λοιπή γραμματολογία της Αρχαϊκής περιόδου: Σύνοψη εισαγωγική θεώρηση»
Εισηγητής: Ανδρέας Ι. Βοσκόγ, Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

16:35-16:50 ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ

16:50-17:10 «Το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματολογίας. Σκοποί και προοπτικές ανάδειξης του σε σύγχρονο μαθησιακό εργαλείο»
Εισηγητής: Γαβριήλ Καράλλης, Συντονιστής έκδοσης Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματολογίας

17:10-17:25 «Το Ευρετήριο στο Ανθολόγιο: Οδηγός πολυθεματικών επιλογών για τον εκπαιδευτικό και όχι μόνο»
Παρουσίαση: Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης
Καταρισμός-συγγραφή Ευρετηρίου: Ελένη Κάρνου και Δρ Ειρήνη Ροδοσθένους

17:25-17:35 «Παρουσίαση του ιστοχώρου για το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματολογίας στην ιστοσελίδα του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου»
Εισηγητής: Δρ Ανδρέας Κρίγκας, Φιλολόγος, Λειτουργός Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

17:35-17:50 «Εύκλος(ος) ο Κύπριος χρησιμολόγος. "Προμαντευύντας" τα Μυστήρια»
Εισηγητής: Δρ Δημήτρης Σιαμάπης

17:50-18:05 «Η επίδραση της αρχαϊκής επικής ποίησης της Κύπρου στο έργο του Αλκίμανος»
Εισηγήτρια: Βασιλική Κουσουλίνη (υποψηφία διδ.)

18:05-18:25 «"Συκοφανίες": Λέξεις, ιστορίες και γεύσεις»
Σχολείο: Λύκειο Ιδαίου
Εισηγητές: Δρ Άννα Γεωργιάδου, Φιλολόγος Ρούλα Ταρανά, Οικιακής Οικονομίας

18:25-18:35 **Συζήτηση**
Πρόεδρος: Καθηγήτρια Ιωάννης Τσιφάκας, Πρόεδρος του Τμήματος Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου

18:35-18:50 ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ

18:50-19:10 «Η φιλία: ένα πολύτιμο αγαθό μέσα από την ποίηση, την πεζογραφία, τη μουσική και την τέχνη»
Σχολείο: Λύκειο Αποστόλου Μάρκου
Εισηγήτρια: Δρ Ειρήνη Ροδοσθένους, Φιλολόγος
Συνεργασία: Ιωάννα Σατραζάμη, Μουσικός

19:10-19:25 «Η αρπαγή του Γανυμήδη στον Ομηρικό Ύμνο V (Υ1) στην Αφροδίτη και στη λοιπή αρχαϊκή ποίηση»
Εισηγητής: Δημήτριος Πετράκης

19:25-19:40 «Ο μύθος του Τίβωνος στην αρχαϊκή ποίηση»
Εισηγήτρια: Σοφία Παναγιώτου

19:40-19:55 «Η Θεοφάνεια της Αφροδίτης στην αρχαϊκή επική και λυρική ποίηση»
Εισηγητής: Θεόδωρος Διονυσόπουλος

19:55-20:05 **Συζήτηση**
Πρόεδρος: Λουκία Χατζημιχαήλ, Επιθεωρήτρια Φιλολογικών Μαθημάτων

Σάββατο 15 Οκτωβρίου 2011

9:00-9:15 «Ο Ζέφυρος στην αρχαϊκή επική και λυρική ποίηση και η Λαρεία των ανέμων»
Εισηγήτρια: Μαρίοννα Θωμά

9:15-9:30 «Οι ιδιότητες του Ερμή στην αρχαϊκή επική ποίηση»
Εισηγήτρια: Λουλουδένια Βελέντζα

9:30-9:50 «Ομηρικοί Ύμνοι στην Αφροδίτη: Το κάλλος και ο καλλιτισμός»
Εισηγήτριες: Λουκία Χατζημιχαήλ, Επιθεωρήτρια Φιλολογικών Μαθημάτων

Έλενα Παϊδιά, Σύμβουλος Φιλολογικών Μαθημάτων
Δρ Άννα-Μαρία Κοπάτου, Σύμβουλος Φιλολογικών Μαθημάτων

9:50-10:05 «Η Ιφγένεια και η παρουσία της στα Κύπρια έπη και στη λοιπή αρχαϊκή ποίηση (Ιφγένεια - Ιφιάνσσα, Ιφγένεια - Άρτεμις)»
Εισηγητής: Αθανάσιος Φωλιάδης

10:05-10:20 «Η αβώση της Ελένης των Ομηρικών και των Κυπρίων επών από τον Σπασίωρο»
Εισηγητής: Ιωάννης Βούλαρης

10:20-10:40 «Λογο-τεχνικές αρθρώσεις»
Σχολείο: Λύκειο Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στροβόλου
Εισηγήτριες: Ανδρούλα Σαββίδου, Β.Δ., Φιλολόγος
Πόπη Χριστοφόρου-Παυγιούρου, Φιλολόγος, Γραφείο Αναλυτικών Προγραμμάτων

Μαρίνα Γεωργίου, Φιλολόγος
Αυγούστα Κοκκοφίτου, Βιολόγος
Παναγιώτα Παυγιούρου-Ιωάννου, Βιολόγος

10:40-11:00

Συζήτηση
Πρόεδρος: Δρ Κωνσταντίνος Γιάλουκας, Πρόεδρος του Συνδέσμου Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου
«Στασίνας»

11:00-11:15 ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ

11:15-11:30 «Η δύναμη της κατάρτας, Κινύρας - Ιππόλυτος»
Σχολείο: Αγγλική Σχολή Λευκωσίας
Εισηγήτρια: Έφη Δημοσθένους, Φιλολόγος





Χαιρετισμός

από τη Δρα Αθηνά Μιχαηλίδου - Ευριπίδου,
Διευθύντρια Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Έντιμε κύριε Υπουργέ, άλλοι επίσημοι, εκλεκτοί προσκεκλημένοι, αγαπητοί εκπαι-δευτικοί, μαθητές και μαθήτριες,

Με ιδιαίτερη χαρά και ικανοποίηση χαιρετίζω την έναρξη των εργασιών του ΙΣΤ΄ Συμποσίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας και καλωσορίζω όλους σε αυτό το δημιουργικό διήμερο.

Το Συμπόσιο αυτό έχει εντυπωθεί στη συνείδηση όλων μας ως ένα πνευματικό εργαστήριο με κύριο σκοπό την παιδαγωγική ζύμωση, με άμεσο αποτέλεσμα τη δημιουργική καινοτομία, σε ένα πλαίσιο μαθητοκεντρικών προσεγγίσεων στις προτάσεις διδασκαλίας των εκπαιδευτικών μας. Πάντα μέσα στο θεωρητικό-επιστημονικό πλαίσιο των ανακοινώσεων των ακαδημαϊκών και μεταπτυχιακών φοιτητών της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Στην προσπάθεια αυτή είμαι σίγουρη ότι θα συμβάλει αποφασιστικά και σε μόνιμη βάση η έκδοση του Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, που εισάγει για πρώτη φορά την αρχαία Κυπριακή Γραμματεία στη διδακτική-μαθησιακή διαδικασία. Το Ανθολόγιο μπορεί να αξιοποιηθεί ως εναλλακτική πηγή κατά τη διαδικασία της διδασκαλίας –μάθησης διαθεματικά και σε πολλά μαθήματα, όπως φαίνεται από τις προτάσεις αξιοποίησης των κειμένων του Ανθολογίου. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι εργασίες εκπαιδευτικών και μαθητών που θα παρουσιαστούν στο ΙΣΤ΄ Συμπόσιο. Επιπρόσθετα, το Ανθολόγιο υποστηρίζεται ηλεκτρονικά, σε ιστοχώρο που διαμορφώθηκε από το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο στην ιστοσελίδα του.

Ιδιαίτερα θερμό καλωσόρισμα οφείλω στον κύριο καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών, τον κύριο Ανδρέα Βοσκό, που για μια ακόμα χρονιά καταθέτει τη δική του επιστημοσύνη αλλά και το έργο της ομάδας των αξιόλογων μεταπτυχιακών φοιτητών που συντονίζει.

Θέλω να εξάρω όμως και τις εξαιρετικές εργασίες των κύριων εκπαιδευτικών και πολύ περισσότερο τη γόνιμη εμπλοκή των μαθητών



στην όλη διαδικασία και να συγχαρώ τους εκπαιδευτικούς και τους μαθητές που ετοίμασαν με πολλή ευαισθησία και υψηλή αισθητική την τελετή έναρξης του Συμποσίου.

Ευχαριστώ επίσης όλους τους φορείς που συνέβαλαν στη διοργάνωση του Συμποσίου, τα μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής και ιδιαίτερα όλους εσάς τους συνέδρους για την πρόθυμη ανταπόκρισή σας στην πρόσκλησή μας για συμμετοχή στο Συμπόσιο.

Εύχομαι σε όλους ένα ευχάριστο και δημιουργικό διήμερο.



Χαιρετισμός από τον Υπουργό Παιδείας και Πολιτισμού κ. Γιώργο Δημοσθένους

Με ιδιαίτερη ικανοποίηση χαιρετίζω το ΙΣΤ΄ Συμπόσιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, που οργανώνεται από το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού, το Τμήμα Κλασικής Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, το Τμήμα Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου, τον Σύνδεσμο Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου «Στασίνοσ» και τον Σύνδεσμο Ελλήνων Κυπρίων Φιλολόγων "ΣΕΚΦ-ΟΕΛΜΕΚ".

Το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού θεωρεί το Συμπόσιο ως έναν χρήσιμο και διαχρονικό θεσμό, ο οποίος συμβάλλει αφενός στην ευαισθητοποίηση των μαθητών για την αρχαία γραμματεία της Κύπρου και αφετέρου αναδεικνύει καινοτόμες διδακτικές προσεγγίσεις, που αξιοποιούν τις ποικίλες πηγές στην υλοποίηση και εφαρμογή δημιουργικών μαθησιακών δραστηριοτήτων.

Το παρόν Συμπόσιο έχει ως ειδικό θέμα το νεοεκδοθέν Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας και, με την ποικιλία των εισηγήσεων και παρουσιάσεων που φιλοξενεί, προτείνει τρόπους δημιουργικής αξιοποίησής του στη διδασκαλία ποικίλων διδακτικών αντικειμένων στη Μέση Εκπαίδευση. Η προσέγγιση αυτή συνάδει με το πνεύμα και τους στόχους των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων, τα οποία καλλιεργούν τη διαθεματικότητα, την κριτική σκέψη και την ανάπτυξη πολλαπλών δεξιοτήτων στους μαθητές.

Το Ανθολόγιο αποτελεί ένα σώμα πηγών όχι μόνο για τη διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών αλλά και για διαθεματικές διδακτικές προσεγγίσεις, αφού προσφέρεται ιδιαίτερα για την πρόκληση του ενδιαφέροντος των μαθητών, για αισθητική απόλαυση της αρχαίας κυπριακής γραμματείας και για δημιουργική προσέγγιση των πηγών. Η διαδικτυακή δε ανάρτηση και αξιοποίησή του, στον ιστοχώρο που διαμορφώθηκε ειδικά από το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο στην ιστοσελίδα του, μπορεί να αποτελέσει βήμα γόνιμου προβληματισμού και δημιουργικής αλληλεπίδρασης εκπαιδευτικών από την Κύπρο αλλά και το εξωτερικό.

Είμαι βέβαιος ότι δημιουργική αυτή προσέγγιση της αρχαίας κυπριακής πεζογραφίας θα οδηγήσει σε μια πραγματικά γόνιμη επαφή με τον αρχαίο κόσμο και θα αναδείξει κατά τρόπο αυθεντικό τη διαχρονικότητα ιδεών, πρακτικών και αισθητικών αντιλήψεων και επιπλέον θα δημιουργήσει τις προϋποθέσεις, ώστε οι μαθητές να βιώσουν τη χαρά της γνήσιας διερεύνησης των πηγών και κειμένων που, διαφορετικά, φαίνονται απόμακρα και αποπλαισιωμένα.

Όπως πάντα, στο φετινό Συμπόσιο, πέρα από τις επιστημονικά άριστες ανακοινώσεις των εισηγητών, κατεβλήθη προσπάθεια δημιουργικής εμπλοκής των μαθητών και μαθητριών που έδωσαν το δικό τους στίγμα στην όλη προσπάθεια. Συγκεκριμένα, εκτός από τη συμμετοχή τους στην παρουσίαση εισηγήσεων, συνέβαλαν με ποικίλες άλλες εκφάνσεις καλλιτεχνικής δημιουργίας, όπως δρώμενα και μουσικές συνθέσεις εμπνευσμένες από το θεματολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, κατασκευές, αφίσες και άλλες εικαστικές δράσεις.

Κλείνοντας, θα ήθελα να συγχαρώ την Οργανωτική επιτροπή, το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο και όλους τους συνεργαζόμενους φορείς για τη συνεισφορά τους στη διοργάνωση και του φετινού Συμποσίου. Ιδιαίτερα συγχαίρω τον εμπνευστή της προσπάθειας αυτής, τον καθηγητή κ. Ανδρέα Βοσκό.

Με τις πιο πάνω σκέψεις, καλωσορίζω τους εκλεκτούς εισηγητές και συνέδρους και κηρύσσω την έναρξη των εργασιών του Συμποσίου με θερμές ευχές για κάθε επιτυχία και δημιουργικότητα.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

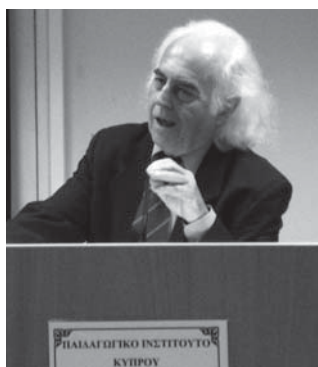


Καθηγητής Ιωάννης Ταϊφάκος,
Πρόεδρος του Τμήματος Κλασικών Σπουδών
και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου



Δρ Χαράλαμπος Μπακιριτζής,
Διευθυντής του Ιδρύματος
«Αναστάσιος Γ. Λεβέντης»

Δρ Κωνσταντίνος Γιάλουκας,
Πρόεδρος του Συνδέσμου
Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου
«Στασίνος»



Παναγιώτης Ι. Κοντός,
Αν. Καθηγητής Γλωσσολογίας του Εθνικού και
Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

**Η Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία ανά τους αιώνες.
Α΄. Η Αρχαϊκή Επική Ποίηση της Κύπρου
και η λοιπή Γραμματεία της Αρχαϊκής Περιόδου:
Σύντομη εισαγωγική θεώρηση**

Ανδρέας Ι. Βοσκός

Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
(με έμφαση στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία)
στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Δεν βρίσκω λόγια να σας ευχαριστήσω, εκλεκτοί προλαλήσαντες, για τη σημερινή παρουσία σας και τα καλά σας λόγια, και για την πολύπλευρη συνεργασία, τη δική σας και των εκλεκτών συνεργατών σας. Εγκάρδιες είναι οι ευχαριστίες μου για όλους σας –αγαπητοί φίλοι και συνάδελφοι από το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και το αδελφό Πανεπιστήμιο Κύπρου, το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, τη Διεύθυνση και τα Σχολεία Μέσης Εκπαίδευσης– για την ενεργό συμμετοχή σας. Θερμά θέλω να συγχαρώ τις φοιτήτριες και τους φοιτητές, τις μαθήτριες και τους μαθητές μας (το μέλλον του τόπου μας, που, αν κρίνουμε από τη σημερινή συμβολή τους, φαντάζει ελπιδοφόρο). Τις εγκάρδιες ευχαριστίες, την ευγνωμοσύνη και την αγάπη μου επιτρέψτε μου να εκφράσω ιδιαίτερα στον φίλτατο συνάδελφο Παναγιώτη Κοντό για την τεράστια προσφορά του στην Κύπρο μας και στην ελληνική παιδεία εν γένει· στις φοιτήτριες και τους φοιτητές μου για τη δημιουργική ενασχόλησή τους με την Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία (μαζί τους έμαθα και μαθαίνω πολλά, *διδάσκω άει διδασκόμενος*)· στον εκλεκτό συνάδελφο Ιωάννη Ταϊφάκο και στον αείμνηστο Κώστα Μιχαηλίδη, στους αγαπητούς συνεργάτες Ανδρέα Λουκά και Έφη Δημοσθένους και σ' όσους άλλους συνέβαλαν ποικιλοτρόπως στην έκδοση της *Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*· στο ΙΔΡΥΜΑ ΛΕΒΕΝΤΗ –και προσωπικά στον αείμνηστο Πρόεδρο του Ιδρύματος ΝΤΙΝΟ ΛΕΒΕΝΤΗ, τον νυν Πρόεδρο ΤΑΣΟ ΛΕΒΕΝΤΗ και τους εκλεκτούς συνεργάτες τους–, και στον ΠΑΤΡΟΚΛΟ ΣΤΑΥΡΟΥ, ο οποίος συνέλαβε την ιδέα της επιστημονικής έκδοσης των έργων της Κυπριακής Γραμματείας και ανέλαβε εκ μέρους του Ιδρύματος τη Γενική Εποπτεία, λόγοι δε υγείας δεν του επέτρεψαν να είναι εδώ και να χαρεί μαζί μας το νέο σημαντικό βήμα για την αξιοποίηση της αξιόλογης πνευματικής μας κληρονομιάς. Όσους μόχθησαν, ώστε να πάρει σάρκα και οστά το *Ανθολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας* για τα σχολεία, τούς ευχαριστώ ολόψυχα.

Στη σύντομη Εισαγωγή μου για την Αρχαϊκή Επική Ποίηση της Κύπρου (σε συγκριτική θεώρηση με τη λοιπή Γραμματεία της Αρχαϊκής περιόδου) σε λίγες μόνο πτυχές θα σταθώ, θα θίξω απλώς άλλες. Πιο πολλά θα ακούσετε από τους εισηγητές, συνοπτικά κι από αυτούς· άλλα θα μείνουν κατ' ανάγκη για τη γραπτή μορφή των εργασιών και για μελλοντικές εισηγήσεις. Πολλές, εξάλλου, πτυχές της Αρχαϊκής Επικής Ποίησης της Κύπρου (σε σχέση κυρίως με τις πηγές) αναπτύσσονται στα Πρακτικά του περσινού ΙΕ' Συμποσίου (με τη σχετική βιβλιογραφία)¹.

Ο *Εὐκλος* (ή *Εὐκλος*) ὁ *Κύπριος χρησολόγος* εμφανίζεται να συνδέει τη γέννηση του Ομήρου με τη Σαλαμίνα της Κύπρου. Η αναφορά, όμως, της *πολυκτεάνιο* ... *Σαλαμίνος* ως τόπου γέννησης του *μεγάλου αοιδού* και της *Θεμιστοῦς* ως μητέρας του φαίνεται να οδηγεί στον ίδιο τον Εὐκλο. Ανάλογο αυτοβιογραφικό σχόλιο έχουμε στον Ομηρικό Ὑμνο *Εἰς Ἀπόλλωνα*, όπου ο ποιητής καλεί τον χορό των κοριτσιών της Δήλου, σαν ἔλθει κάποιος ξένος και τις ρωτήσει ποιος είναι ο πιο γλυκόλαλος αοιδός, να πουν: *τυφλὸς ἀνὴρ*, ο οποίος κατοικεί στην κακοτράχαλη τη Χίο και του οποίου *πάσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν αοιδαί*, με προφανές αποτέλεσμα, καθώς ο ὕμνος αποδιδόταν (άστοχα) στον Όμηρο, να θεωρηθεί εύλογα πως γι' αυτόν γινόταν εδώ λόγος και να συντελέσει στην ευρεία εξάπλωση της φήμης πως ήταν τυφλός (αν δεν την προκάλεσε).

Τα *Κύπρια ἔπη*, του Στασίνου του Κύπριου κατά πάσαν πιθανότητα, το πρώτο από τα έργα τοῦ λεγομένου *Ἐπικοῦ κύκλου*, περιείχαν την προϊστορία και τα γεγονότα των δέκα χρόνων του Τρωικού πολέμου ως τη στιγμή που ξεσπά η ολέθρια για τους Αχαιούς έριδα Αχιλλέα – Αγαμέμνονα, προς το τέλος του πολέμου. Σημαντικά κεφάλαιά τους, όπως οι γάμοι της Θέτιδας και του Πηλέα κι η γέννηση του Αχιλλέα (και το πρώτο λουτρό του), η κρίση του Πάρι και η αρπαγή της Ελένης, η ιστορία των Διοσκούρων Κάστορα και Πολυδεύκη, η θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα και οι ποικίλες δεκαετείς περιπέτειες των Ελλήνων και των Τρώων, εμφανίζονται συχνά στη μυθολογία, στην ποίηση και στην τέχνη.

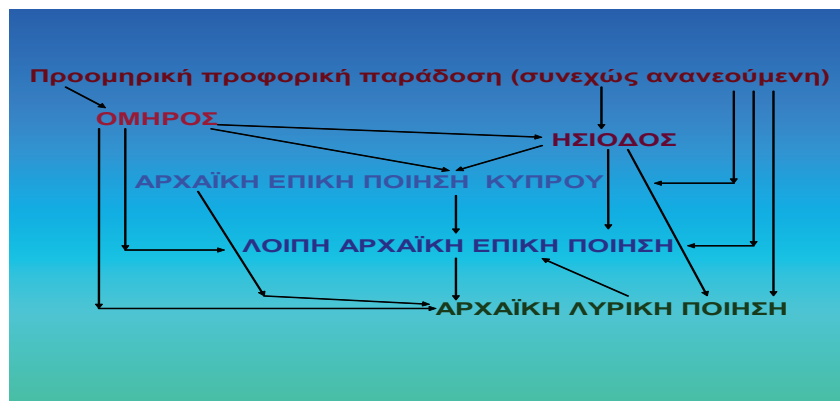
¹ Αναλυτικά: ΑΚυΓ¹ 55 κ.εξ., με τη σχετική βιβλιογραφία και πλούσια εικονογράφηση. (*Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία*: Ανδρέα Ι. Βοσκοῦ, τόμ. 1 [ΑΚυΓ¹, 1995 / 2008²]: *Ποίηση Επική Λυρική Δραματική* – τόμ. 2 [ΑΚυΓ², 1997]: *Επίγραμμα*, και τόμ. 3 [ΑΚυΓ³, 2002]: *Πεζογραφία*, με την επικουρία Αικατερίνης Θεοδοροπούλου – τόμ. 4 [ΑΚυΓ⁴]: *Ιατρική* [2007] / Κώστα Π. Μιχαηλίδη, τόμ. 5 [ΑΚυΓ⁵, 1999]: *Φιλοσοφία: Ζήνων ὁ Κιτιεύς* / Ιωάννου Ταϊφάκου, τόμ. 6 [ΑΚυΓ⁶, 2007]: *Φιλοσοφία: Κλέαρχος, Περσαῖος, Δημόναξ και ἄλλοι Κύπριοι φιλόσοφοι*. Συνεργάτες: Ανδρέας Λουκάς – Έφη Χατζηαντωνίου-Δημοσθένους, Γενική εποπτεία: Πάτροκλος Σταύρου, Λευκωσία [Ίδρυμα Ἀναστάσιος Γ. Λεβέντης], 1995-2008. Ηλεκτρονική έκδοση 2010 / 2012). Περισσότερα από την εδώ Εισαγωγή, με παραπομπές και βιβλιογραφία, βλ. στην Εισαγωγή στην Αρχαϊκή Επική Ποίηση της Κύπρου στα *Πρακτικά ΙΕ' Συμποσίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας* (2010), σ. 15-26, με εικ. 1-7.

Πολλών αττικών δραμάτων οι υποθέσεις αντλούνται από ή/και από αυτά, η δε επίδρασή τους εκτείνεται και στους μεταγενέστερους χρόνους (και σε Ρωμαίους συγγραφείς). Υπό τη σκιά του Ομήρου τα *Κύπρια*, όπως και τα λοιπά *Κύκλια έπη*, υπέστησαν ανελέητη τη φθορά του χρόνου, ελάχιστα δε αποσπάσματά τους έχουν διασωθεί. Οι λίγοι στίχοι που έχουμε στη διάθεσή μας δεν επιτρέπουν πολλά και βέβαια συμπεράσματα. Οι σχετικές όμως πληροφορίες είναι, αν συγκρίνουμε με όσα έχουμε για τους άλλους Κυπρίους ποιητές της Αρχαϊκής περιόδου, γενναιόδωρες.

Οι τρεις αξιόλογοι Ομηρικοί Έγνοι *Εἰς Ἀφροδίτην* φαίνεται να ανήκουν –εν μέρει τουλάχιστον– στην «Ομηρική» επική ποίηση της Κύπρου. Στον πρώτο και μεγαλύτερο, με κύριο θέμα τον έρωτα της Αφροδίτης για τον Αγκίσση και τη γέννηση του Αινεία, η Κύπρος μνημονεύεται χαρακτηριστικά στην προσφώνηση της *πολυχρύσου Ἀφροδίτης Κύπριδος* του προλόγου (στ. 1-2) με το *Χαῖρε θεά Κύπριοι ἐϋκτιμένης μεδέουσα* στον επίλογο (στ. 292). Ο στίχος παραπέμπει συν τοις άλλοις σε αργυρό κύπελλο της συλλογής Cesnola, του 7ου πιθανώς αι. π.Χ., που απεικονίζει σκηνή συμποσίου, με μουσικούς και κομιστές δώρων προς τιμήν δύο ανθρώπων μορφών ξαπλωμένων σε ανάκλιτρα, με Κυπροσυλλαβικές επιγραφές στο πάνω μέρος τους: [*ra-si*]-*le-se* (δηλαδή *βασιλῆς*: διαλεκτικός τύπος του *βασιλεύς*), και –πάνω από τη γυναικεία μορφή– *ku-ro-ro-[?]-to-u-sa*, δηλαδή *Κυπρομέδουσα*, που δεν αποκλείεται να αποτελεί επίθετο της Αφροδίτης αλλά λίαν πιθανόν είναι να πρόκειται εδώ για το όνομα της Κυπρίας βασίλισσας (πιθανώς του Κουρίου), η οποία, τότε, οφείλει το όνομά της στην *Κύπριοι ἐϋκτιμένης μεδέουσαν* μεγάλην Ἄνασσαν του νησιού (αργότερα, περί το 400 π.Χ., σε συλλαβική επιγραφή από το Μάριο, εμφανίζεται και αρσ. *Κυπρομέδων*). Εύλογη προβάλλει η υπόθεση για σύνθεση του Έγνου –ή τουλάχιστον μετάπλαση μ' αυτή τη μορφή– στην Κύπρο, πριν από τα μέσα πιθανώς (ή: περί τα μέσα) του 7ου αι. π.Χ., μετά τον Όμηρο και τον Ησίοδο και κατ' επίδρασή τους, όπως προκύπτει από την ολόπλευρη συγκριτική ανάλυση. Από όλους ανεξαιρέτα τους Έγνους, ομηρικούς και άλλους, μόνον εδώ και στον πιθανότατα κυπριακό τρίτο ύμνο στην *Κυπρογενή* θεά, γίνεται στον επίλογο με τον χαιρετισμό ειδική μνεία του τόπου λατρείας της υμνούμενης θεότητας. Το νησί της Αφροδίτης μνημονεύεται επίσης στους στίχους 58 κ.εξ., όπου η θεά του έρωτα ντύνεται και στολίζεται από τις Χάριτες πριν πάει να συναντήσει τον Αγκίσση, με στίχους πολλούς ομηρικούς (από τις σκηνές στολισμού της Ἴφρας στην *Ιλιάδα* και της ίδιας της Αφροδίτης στην *Οδύσσεια*, όπως και της Πανδώρας στο *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου). Η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης εμφανίζεται επίσης στα *Κύπρια έπη* (3 F4 και F5, με τις

Χάριτες και τις Ώρες) και στον εκτάσεως εικοσιενός στίχων Ύμνο (Υ2), με τις χρυσοστόλιστες τις Ώρες (στ. 5), τη μνεία πάσης Κύπρου ... *ειναλῆς* (στους στ. 2-3) και την αναφορά σε ποιητικούς αγώνες στον επίλογο (στ. 19-21), που φέρνει στον νου τον αγώνα Ομήρου – Ησιόδου αλλά και τους διαγωνισμούς των νεότερων ποιητάρηδων της Κύπρου με τα αυτοσχέδια «τσιιατίσματα».

Πιο σημαντικός, ακόμα, για την περίπτωσή μας είναι ο τρίτος ύμνος (Υ3) στην *Κυπρογενή* θεά, με τη μνεία της Σαλαμίνας και της Κύπρου εν γένει στον επίλογο: *Χαίρε θεά Σαλαμῖνος εὐκτιμένης μεδέουσα / εἰναλῆς τε Κύπρου*. Η φράση *Σαλαμῖνος εὐκτιμένης μεδέουσα* παραπέμπει στον επίλογο του μεγάλου Ύμνου (Υ1) με το μετρικώς ισοδύναμο *Κύπριοιο εὐκτιμένης μεδέουσα* (και στην *Κυπρομέδουσαν*). Η μνεία της Κυπριακής *Σαλαμῖνος* –κι όχι της *Πάφου*, με το παγκόσμια ονομαστό ιερό της Αφροδίτης– στον επίλογο φαίνεται να υποδηλώνει τον τόπο σύνθεσης –ή τουλάχιστον απαγγελίας και μετάπλασης σ' αυτή τη μορφή– του σύντομου αυτού Ύμνου, σε τοπικές γιορτές της *Κυπρογενούς* θεάς. Η φράση *ειναλῆς τε Κύπρου* (ή: *και πάσης Κύπρου*) παραπέμπει στην αρχή του δεύτερου Ύμνου (Υ2) με το *πάσης Κύπρου ... εἰναλῆς* και στον «χρησμό» του Εὐκλου του Κύπριου με το *ἐν εἰναλίῃ Κύπρω*, όπου και η αναφορά της *πολυκτεάνοιο ... Σαλαμῖνος* ως τόπου γέννησης του *μεγάλου ἀοιδού*, του ίδιου του Εὐκλου. Τα ανωτέρω δεδομένα και η αναφορά της *εὐκτιμένης Σαλαμῖνος* στον τρίτον ύμνο, κατά τρόπο που προβάλλει την Κυπριακή *Σαλαμίνα* ως τον πιο πιθανό τόπο σύνθεσής του, καθιστούν εύλογη την υπόθεση ότι ο *Εὐκλος ὁ Κύπριος χρησμολόγος* είναι ο πιο πιθανός ποιητής του κι ότι ο ίδιος δεν αποκλείεται να συνέθεσε τον μεγάλον ύμνο (Υ1), με την έντονη ομηρική επίδραση και τον ονομαστό προφητικό λόγο για τη γέννηση και το μέλλον του Αινεία αλλά και τη μνεία της Κύπρου στον επίλογο, ίσως δε και τον Υ2. Με αυτούς τους ύμνους, συν τοις άλλοις,



φαίνεται να απέκτησε το μέγα κλέος του ο *Εὐκλος* (δηλ. ὁ *εὐκλής*, ο ἑνδοξος). Ποιο ἦταν το πραγματικό του ὄνομα και ποια ἡ σχέση του με τον *Στασίον τὸν Κύπριον*, τον πιθανότατο ποιητὴ των *Κυπρίων ἐπῶν*, και με τον *Ἥγησίαν – Ἥγησίουν* (καὶ *Ἥγησίον*) *τὸν Σαλαμίνιον*, του οποίου το ὄνομα συνδέεται ἐπίσης με τα *Κύπρια ἔπη*, παραμένει –συν τοις ἄλλοις– αναπόδεικτο. Επιτρέψτε μου να σημειώσω πως ο Martin West, στην ἔκδοση των Ομηρικῶν ὕμνων –στη σειρά Loeb– το 2003 (οκτώ χρόνια μετά τη δική μας ἔκδοση), υποστηρίζει με λιγότερες επιφυλάξεις την κυπριακή πατρότητα ὄχι μόνο του Ὑμνου 10 (Υ3), και δη στη Σαλαμίνα, ἀλλὰ και του Ὑμνου 6 (Υ2), και δη στην Πάφο.

Ἡ συγκριτικὴ θεώρηση – ἀπὸ ἀποψη περιεχομένου και μορφῆς – των σωζόμενων αποσπασμάτων της Ἀρχαϊκῆς ἐπικῆς ποίησης της Κύπρου με



Ο ΚΡΑΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΔΙΑ

τη λοιπὴ Γραμματεία της Ἀρχαϊκῆς περιόδου –με επικέντρωση στη μίμηση και την πρωτοτυπία του κάθε ἔργου και στις ἀμεσες ἢ / και ἔμμεσες ἐπιδράσεις που ἀσκησε– δεν εἶναι, προφανῶς, εὐκόλη. Θυμίζω ὅτι τα πλούσια νάματα της προομηρικῆς προφορικῆς παράδοσης ἀνανεώνονται συνεχῶς κι ὅτι εἶναι συχνά ἀνέφικτη ἡ ἀσφαλῆς και ἀκριβῆς χρονολόγηση των ἔργων της Ἀρχαϊκῆς περιόδου (κι ὄχι μόνο των λογοτεχνικῶν ἀλλὰ και των καλλιτεχνικῶν), που με τη σειρά τους δέχονται ἢ / και ἀσκούν ἐπίσης ἐπιδράσεις. Ἀναγκαία, ἐπομένως, εἶναι ἡ συνεχῆς ἐπιφύλαξη για τα ὅποια συμπεράσματα της συγκριτικῆς

θεώρησης· ἀλλὰ ταυτόχρονα εἶναι προφανές πως μια εὐλογη σχηματικὴ χρονολογικὴ βάση που ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τα συμπεράσματα της συγκριτικῆς ἔρευνας μπορεῖ να συντελέσει, συν τοις ἄλλοις, στην ευρύτερη ἀποδοχὴ της. Μια τέτοια χρονολογικὴ βάση των ἔργων της Ἀρχαϊκῆς Γραμματείας, εὐλογη βάσει των μέχρι τώρα δεδομένων, φαίνεται να εἶναι ἡ ἀκόλουθη:

Ο Κυπριακὸς Ἑλληνισμὸς ἔχει ρίζες πολυαἰώνες και βαθιές, προομηρικῆς και ομηρικῆς. Φθάνοντας στο νησί οι Ἀχαιοί, κατὰ το β΄ ἡμισυ της β΄ χιλιετίας π.Χ. και ιδρύοντας τα κύρια βασίλεια της Κύπρου,

έφεραν μαζί τους τη θρησκεία, τους μύθους και την ποίησή τους, τη μουσική και το τραγούδι τους και, φυσικά, τη γλώσσα και τη γραφή τους. Η επιμειξία με τους αυτόχθονες Ετεοκυπρίους, η πιο άμεση επικοινωνία με τους ανατολικούς λαούς, η μύηση στη λατρεία της Αφροδίτης και άλλοι επιμέρους παράγοντες διεύρυναν τους ορίζοντές τους κι άνοιξαν νέους δρόμους έκφρασης.

Σταθμοί της αξιολόγησης αυτής πορείας αδιάσπαστοι στάθηκαν αναντίρρητα ο Τρωικός πόλεμος και ο Όμηρος. Περί τους χρόνους του πολέμου (περί το 1200 π.Χ., δηλαδή), φθάνει στην Κύπρο μέσω Αιγαίου και Κρήτης το πρώτο μεγάλο μεταναστευτικό κύμα Αχαιών, κυρίως από την Πελοπόννησο και δη την Αρκαδία, τη Λακωνία – Μεσσηνία και την Αχαΐα. Ο δε Όμηρος αναφέρεται στην Κύπρο τόσο στην Ιλιάδα, μιλώντας για τον περίφημο θώρακα που ο βασιλιάς της Κύπρου *Κινύρας* δώρισε στον Αγαμέμνονα, όσο και στην Οδύσσεια, όπου ο *Διμήτωρ Ιασίδης* εμφανίζεται ως ξένος του Οδυσσέα βασιλιάς της Κύπρου και η Αφροδίτη ντύνεται και στολίζεται στον πανελλήνια ονομαστό ναό της στην Πάφο.

Η Σαλαμίνα της Κύπρου συμπεριλαμβάνεται στον κατάλογο των ελληνικών πόλεων που διεκδικούσαν τον Όμηρο. Και τα αρχαιολογικά ευρήματα μαρτυρούν έντονη παρουσία «ομηρικών» ταφικών εθίμων και αντικειμένων στη Σαλαμίνα του 8ου και 7ου αι. π.Χ. Πολύ εντυπωσιακές είναι οι καλλιτεχνικές παραστάσεις που μαρτυρούν παλαιότατη παράδοση και παραπέμπουν σε χωρία ομηρικά, όπως, μεταξύ πολλών άλλων, η σκηνή στον μυκηναϊκό αμφοροειδή κρατήρα, τον ονομαστό «Κρατήρα του Δία» (ΕΙΚ. 1), από την Έγκωμη, περί τα τέλη ήδη του 14ου αι. π.Χ., με μια από τις παλαιότερες μυθολογικές παραστάσεις, που θυμίζει τη γνωστή σκηνή της *Ίλιάδος* με τον Δία να ζυγίζει πριν από τη μάχη τη μοίρα των Αχαιών και των Τρώων (στο Θ 68 κ.εξ.) και τη μοίρα του Έκτορα και του Αχιλλέα (στο Χ 209 κ.εξ.).

Πόσο εύκολα και ευχάριστα είναι δυνατόν να αξιοποιηθεί ευεργετικά η ακριβή αυτή προϊκα των προγόνων μας στα διδακτικά προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης (κι όχι μόνο!) είναι από τα ανωτέρω προφανές και είμαι βέβαιος ότι θα καταδειχθεί περαιτέρω στη συνέχεια, και θεωρητικά, μέσα από τις επιστημονικές εισηγήσεις, και παραστατικά, με την εντυπωσιακή συμβολή εκλεκτών συναδέλφων της Μέσης Εκπαίδευσης και των μαθητών/τριών τους. Η διαχρονική και διαθεματική συνεξέταση λογοτεχνικών και επιστημονικών έργων και καλλιτεχνικών απεικονίσεων, με τη συχνά προσφερόμενη επιτόπια έρευνα, τη μελοποίηση ή/και

δραματοποίηση, μπορεί ασφαλώς να αποβεί ζωογόνα. Θέματα όπως ο στολισμός θεάς σαν νύφης σημερινής με τη διαχρονική εξέλιξη των εθίμων του γάμου, οι διαγωνισμοί ομορφιάς, οι μουσικοί και ποιητικοί αγώνες είναι από τη φύση τους ελκυστικά. Απόψεις, όπως αυτές για τη μοίρα την ανθρώπινη, τη ζωή και τον θάνατο, τον πόλεμο και την ειρήνη, τη διχόνοια και την εκδικητική μανία, τη συμφιλίωση και τον εξανθρωπισμό του ανθρώπου έχουν ρίζες πανάρχαιες και παρακλάδια πολλά, για να κρατηθούμε γερά.



**Το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας.
Σκοποί και προοπτικές ανάδειξής του σε σύγχρονο
μαθησιακό εργαλείο**

Γαβριήλ Καράλλης

**Συντονιστής της συγγραφής και έκδοσης του Ανθολογίου Αρχαίας
Κυπριακής Γραμματείας**

Το ΙΣΤ΄ Συμπόσιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας αποτελεί κομβικό σημείο για την επίτευξη των σκοπών και των στόχων των Συμποσίων που διεξήχθησαν όλα τα προηγούμενα χρόνια. Αυτό συμβαίνει επειδή φέτος με την έκδοση του Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας πετυχαίνουμε τον στόχο της πρώτης θεσμοθετημένης εισαγωγής ενός εγχειριδίου που μπορεί έγκυρα να γνωρίσει στους μαθητές την Αρχαία Γραμματεία του τόπου μας και να βοηθήσει τους εκπαιδευτικούς να την εντάξουν στην διδακτική διαδικασία. Αυτό, υπήρξε στόχος και επιδίωξη όλων των προηγούμενων Συμποσίων και μπορεί να θεωρηθεί ως η επιτυχής κατάληξη μιας μακρόχρονης και επίπονης προσπάθειας.

Η επίτευξη βέβαια του πιο πάνω στόχου δεν μπορεί με κανένα τρόπο να θεωρηθεί ως η καταληκτική μας προσπάθεια. Αντίθετα, ευελπιστούμε ότι η έκδοση του Ανθολογίου θα αποτελέσει την αφετηρία για την επίτευξη των απώτερων στόχων των Συμποσίων που προηγήθηκαν και των παράλληλων με αυτά δράσεων.

Βασικός, λοιπόν, σκοπός της έκδοσης του Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας είναι όχι μόνο να γνωρίσει στους/τις μαθητές/τριες την Αρχαία Γραμματεία του τόπου μας, ως αξιόλογο μέρος της αρχαιοελληνικής πολιτισμικής κληρονομιάς, αλλά και να τους βοηθήσει σε συνεργασία με τους εκπαιδευτικούς να διερευνήσουν τη σύνδεσή της με τη σημερινή πολιτισμική μας παράδοση κατά τρόπο δημιουργικό, ώστε και ως κοινωνία, σταδιακά, να την αναγνωρίσουμε και να την εντάξουμε συνειδητά στο πολιτισμικό αξιακό μας σύστημα.

Ο σκοπός αυτός δεν θα μπορούσε, βέβαια, να επιτευχθεί απλά με την προσθήκη ενός νέου εγχειριδίου στη διδασκαλία. Μόνο αν επιτευχθεί η πραγματική εμπλοκή εκπαιδευτικών και μαθητών σε μια διαδικασία διερεύνησης της Αρχαίας Γραμματείας μπορεί το εγχείρημα αυτό να έχει συνέχεια και να αποδώσει καρπούς.

Το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας μπορεί να βοηθήσει προς αυτήν την κατεύθυνση και να αναδειχθεί σε καινοτόμο μαθησιακό εργαλείο, αν το εγχειρίδιο αυτό αξιοποιηθεί παράλληλα με όλες τις δράσεις και τους ηλεκτρονικούς τόπους που σχεδιάστηκαν για να υποστηρίξουν την έντυπη έκδοση.

Καταρχάς, πρέπει να πούμε ότι το Ανθολόγιο, τόσο στην έντυπη όσο και στην ηλεκτρονική του μορφή, βρίσκεται ήδη στη διάθεση των σχολείων και μπορεί να αξιοποιηθεί τόσο από τους φιλόλογους όσο και από όλες τις άλλες ειδικότητες με τη χρήση των κειμένων του ως παράλληλων ή εναλλακτικών κειμένων που κεντρίζουν το ενδιαφέρον των μαθητών, εμπλουτίζουν τη μαθησιακή πράξη και δημιουργούν τις προϋποθέσεις για διερεύνηση, ανακάλυψη και δημιουργική μάθηση.

Για διευκόλυνση των εκπαιδευτικών και των μαθητών στο Ανθολόγιο, παράλληλα με τα αρχαία κείμενα, κατατίθενται προτάσεις για την αξιοποίησή τους ως αυτόνομων θεματικών ενοτήτων αλλά και για διαθεματική προσέγγιση, για ερευνητικές εργασίες-πρότζεκτ, ως παράλληλων κειμένων, ως ενισχυτικών πηγών για τη μουσειακή αγωγή κ.ά.

Επιπλέον, προτείνονται τρόποι με τους οποίους μπορούν οι αρχαίες πηγές να συνδεθούν με τα τοπικά μνημεία, την τοπική ιστορία, τη διάλεκτο αλλά και με σχετικές δραστηριότητες της κοινότητας, όπως επιβιώσεις ή αναβιώσεις εθίμων ή γιορτών.

Παράλληλα, (και αυτή είναι, κυρίως, η πρωτοτυπία του εγχειρήματος) η έντυπη έκδοση υποστηρίζεται από μια σειρά δράσεις που έχουν στόχο να υποστηρίξουν τη μαθησιακή διαδικασία, να την καταστήσουν πιο δημιουργική και να εμπλέξουν μαθητές και εκπαιδευτικούς ως ισότιμους εταίρους στη διερεύνηση και τον εμπλουτισμό της γνώσης μας για την αρχαία μας κληρονομιά.

Έτσι το Ανθολόγιο που, όπως ήδη αναφέρθηκε, διατίθεται στα σχολεία όχι μόνο σε έντυπη έκδοση αλλά και σε μορφή ηλεκτρονικού βιβλίου:

- υποστηρίζεται από διαδικτυακό τόπο στον οποίο:
 - ♦ αναρτώνται προτάσεις αξιοποίησης του Ανθολογίου από λειτουργούς του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού,
 - ♦ μπορούν να αναρτηθούν εργασίες εκπαιδευτικών και μαθητών ως δείγματα καλών πρακτικών,

- ♦ μπορούν να φιλοξενηθούν επώνυμα απόψεις , ιδέες , ευρήματα μαθητών και εκπαιδευτικών,
- ♦ μπορούν να δημιουργηθούν φόρα μαθητών και εκπαιδευτικών,
- ♦ παρέχονται σε ηλεκτρονική μορφή τα πρακτικά του ετήσιου Συμποσίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας και η έκδοση του Ιδρύματος Αναστάσιος Λεβέντης «Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία»,
- ♦ προτείνονται σύνδεσμοι με σχετικές πληροφορίες ή διαθέσιμες στο διαδίκτυο πηγές.
- ♦ Επικουρείται από το ετήσιο Συμπόσιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας , του οποίου η δομή και το περιεχόμενο διαφοροποιείται ώστε από το 2012-13 να στοχεύει σε σχετικές με την τεκμηρίωση και τη διδακτική πράξη επιστημονικές παρεμβάσεις.

Όλα τα πιο πάνω, δυνητικά, δημιουργούν τις προϋποθέσεις, ώστε το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας να αναδειχθεί πράγματι σε ένα καινοτόμο μαθησιακό εργαλείο.

Αυτό όμως προϋποθέτει τη δική σας ενεργό εμπλοκή. Μόνο εσείς με ευφάνταστες διδακτικές δράσεις μπορείτε να βοηθήσετε τους μαθητές να αξιοποιήσουν το μαθησιακό αυτό εργαλείο και να νιώσουν τη χαρά της μάθησης μέσα από την αναζήτηση, τη διερεύνηση και την ανακάλυψη και να αντιληφθούν ότι η αρχαία κληρονομιά μας είναι, ακόμα, ζωντανή στα μνημεία μας, στην παράδοσή μας και κυρίως στη γλώσσα μας.

Επιπλέον, το νέο αυτό μαθησιακό εργαλείο δίνει σε όλους μας την ευκαιρία να συμβάλουμε στην τεκμηρίωση και την ανάδειξη της ουσιαστικής συνδρομής της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας στην ευρύτερη αρχαιοελληνική πολιτισμική παραγωγή.



**Το Ευρετήριο στο Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής
Γραμματείας:
Οδηγός πολυθεματικών επιλογών
για τον εκπαιδευτικό και όχι μόνο**

Ελένη Κάρονου, Π.Α.Ε.

Κομμάτι των εκάστοτε μεταρρυθμίσεων αποτελεί το σχολικό βιβλίο. Η συγγραφή των διδακτικών εγχειριδίων και του διδακτικού υλικού είναι ανέκαθεν άρρηκτα συνδεδεμένη με τις διαδικασίες σχεδιασμού για τη διαμόρφωση και συγκρότηση των Αναλυτικών Προγραμμάτων. Μια τέτοια προσπάθεια επιχειρείται με το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας (Α.Α.ΚΥ.Γ.) που θέτει στόχους που συνάδουν με αυτούς της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης που επισυμβαίνει στην Κύπρο και αφορούν στη διαμόρφωση ανθρώπων που κατέχουν ένα επαρκές και συνεκτικό σώμα γνώσεων από όλες τις επιστήμες όσο και στην προετοιμασία των μαθητών/τριών, ώστε να αποκτήσουν στο υψηλότερο δυνατό επίπεδο τις κομβικές ιδιότητες, ικανότητες και δεξιότητες που απαιτούνται στην κοινωνία του 21ου αιώνα, όπως είναι η δημιουργικότητα, η κριτική σκέψη και αναστοχαστική διαχείριση της γνώσης, οι ικανότητες και δεξιότητες ανάλυσης και σχεδιασμού, η προθυμία και ικανότητα για συλλογική εργασία και ανταλλαγή πληροφοριών, η άριστη, δόκιμη και συνετή χρήση των τεχνολογιών πληροφορίας και επικοινωνίας και, τέλος, η ενσυναίσθηση και οι δεξιότητες διαπροσωπικής επικοινωνίας.



Μέσα στα πλαίσια λοιπόν αυτά, το Α.Α.ΚΥ.Γ. αποτελεί δείγμα αναβάθμισης της ποιότητας των σχολικών εγχειριδίων ως πηγών για διερευνητικές – δημιουργικές εργασίες και ως εκ τούτου συνθέτει μια καινοτόμα πρόταση στην προσπάθεια ανάδειξης του σχολικού εγχειριδίου ως χρήσιμου εργαλείου μάθησης, σε μια εποχή παρερμηνειών για το σχολικό βιβλίο, που πολλές φορές αντιμετωπίζεται απαξιωτικά από μαθητές και εκπαιδευτικούς.

Μια βασική ιδιαιτερότητα του Ανθολογίου αποτελεί η παράθεση Ευρετηρίων κατά θέμα και κατά μάθημα. Κρίθηκε σκόπιμη η παράθεση τους, γιατί υπήρχε η πεποίθηση ότι παρέχεται στον εκπαιδευτικό και στον/τη μαθητή/τρια μεγάλη ευκολία αναζήτησης περιεχομένων για εργασίες, χωρίς απώλεια χρόνου, και δυνατότητα σύνδεσης των διαφόρων θεματικών περιοχών από τα κειμενικά είδη που παρουσιάζονται στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία.

Το νέο διδακτικό υλικό που προσφέρεται στο Ανθολόγιο διαφοροποιείται κυρίως λόγω:

1. του τρόπου πραγμάτευσής του (λιγότερα σχόλια, περισσότερες εργασίες αξιοποίησής του),
2. της έμφασης στην αυτενέργεια των μαθητών/τριών,
3. της προσθήκης, στο αναγκαίο ποσοστό, της διαθεματικότητας.

Τα Ευρετήρια, κατά θέμα και κατά μάθημα, ενισχύουν τη νέα αυτή διάσταση του τρόπου προσφοράς του διδακτικού υλικού, δίνοντας την ευκαιρία στον εκπαιδευτικό της κάθε ειδικότητας να αντικρίσει κωδικοποιημένα τα θέματα που παρουσιάζονται στα επιλεγόμενα αρχαία κείμενα, να συνειδητοποιήσει τον θεματικό πλούτο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας και, μέσα από την ποικιλία των κειμενικών ειδών, να διαισθανθεί τη διαχρονικότητα της ελληνικής γλώσσας.

Επιπρόσθετα, παρέχεται η δυνατότητα μεταξύ των διαφόρων ειδικοτήτων να διακρίνουν σε ποιες περιπτώσεις υπάρχει όσωση των διαφόρων διδακτικών αντικειμένων και, επομένως, να επιδιωχθεί η συνεργασία και η πρωτοτυπία στον τρόπο χειρισμού της γνώσης. Δίνεται, έτσι, σε όλους τους εμπλεκόμενους εκπαιδευτικούς η ευκαιρία να μεταπλάσουν το προτεινόμενο διδακτικό υλικό, σε μαθησιακό υλικό που λειτουργεί όχι ως «ταμείο γνώσεων», αλλά ως «εργαλείο μάθησης».

Αυτό σημαίνει ότι το υλικό, που συνοπτικά κατά θέμα ή κατά μάθημα παρουσιάζεται στα Ευρετήρια, οργανώνεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να ελκύσει το ενδιαφέρον των μαθητών/τριών και των εκπαιδευτικών για την επιλογή του θέματος ή των θεμάτων που επιθυμούν να ερευνήσουν μέσα από το πρίσμα της προσπάθειας για ανακάλυψη της γνώσης. Δίνεται με τον τρόπο αυτό περιθώριο αυτενέργειας στους/τις μαθητές/τριες, αφού η συγγραφική ομάδα του Ανθολογίου πιστεύει ότι τα άτομα μαθαίνουν δρώντας στο περιβάλλον τους. Ως εκ τούτου, περιορίζεται στο ελάχιστο το γραπτό πληροφοριακό υλικό και οι επεξηγήσεις περιεχομένου και αντ'

αυτού περιλαμβάνονται οργανωμένες δραστηριότητες που αποσκοπούν στην οικοδόμηση της γνώσης, ώστε να δοθεί η ευκαιρία στα παιδιά να μάθουν, προσπαθώντας να ερμηνεύσουν και να κατανοήσουν τον κόσμο γύρω τους. Ο περιορισμός του πληροφοριακού υλικού συνεξυπηρετεί την αντίληψη ότι η γνώση ούτε προσλαμβάνεται, ούτε ανακαλύπτεται, αλλά επινοείται και, μάλιστα, με προσωπικό τρόπο.

Με βάση τα πιο πάνω κρίθηκε απαραίτητος ο καταρτισμός και ενός τρίτου Ευρετηρίου, στο οποίο προτείνονται εργασίες στο πλαίσιο της διαθεματικότητας (cross-thematic integration), που αντιμετωπίζει τη γνώση ως ενιαία ολότητα, και της διεπιστημονικότητας (inter-disciplinarity), που διατηρεί τα διακριτά μαθήματα στη διάταξη της σχολικής γνώσης, αλλά με διαφόρους τρόπους προσπαθεί να συσχετίζει το περιεχόμενό τους. Σε μια διαθεματική/ διεπιστημονική προσέγγιση ένα θέμα μελετάται από κάθε άποψη με τη συμβολή δεξιοτήτων από άλλες επιστήμες και από τη ζωή. Το θέμα ή η έννοια μπορεί να μελετηθεί σε συγχρονία και διαχρονία είτε παραγωγικά είτε επαγωγικά.

Παράδειγμα Κύπρια Έπη: Είδη των φυτών

Ενδεικτικά, αναφέρονται αντικείμενα διαθεματικής προσέγγισης που αφορούν:

- Στο ιστορικό, κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο δημιουργίας των κειμένων της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας σε άμεση σχέση προς τα «συγκείμενα» (μνημεία, καλλιτεχνικά έργα, αντικείμενα, κ.λπ.) και τις άλλες επιστήμες (Λογοτεχνία, Αισθητική Αγωγή, Μουσικολογία κ.λπ.)
[Αξιοποίηση Ύμνων στην Αφροδίτη]
- Η δυνατότητα σύνδεσης των κειμένων της αρχαίας πνευματικής δημιουργίας με άλλα έργα της αρχαίας και νεοελληνικής δημιουργίας (Αρχαία Ιστορία, Λογοτεχνία κ.λπ.)
[Αξιοποίηση Κύπρια Έπη, Στολισμός της Αφροδίτης]
- Η δυνατότητα διασύνδεσης των κειμένων, ώστε να αποδίδεται η επιδιωκόμενη συνολική εικόνα του αρχαίου κόσμου σε μια συγκεκριμένη θεματική περιοχή (αντιλήψεις, φιλοσοφία, ιδέες κ.λπ.)
[Φιλοσοφικά Θέματα]
- Η διασύνδεση της αρχαίας κυπριακής ποίησης και πεζογραφίας με τη σύγχρονη πραγματικότητα (δρώμενα, φεστιβάλ, παραστάσεις, γαμήλια τελετή, στολισμός της νύφης, καλλωπισμός)

Οι τέτοιου είδους προσεγγίσεις αξιοποιούν τις μεταγνωστικές δεξιότητες και τα βιώματα των μαθητών/τριών, ανοίγουν δρόμους για μάθηση και συνεργασία, για κριτική αναζήτηση της πληροφόρησης και πέρα από το βιβλίο, συνδέουν τα παιδιά με τα τοπικά προβλήματα και τον πολιτισμό και έτσι ανοίγεται το σχολείο στην τοπική κοινωνία.

Τα Ευρετήρια, τέλος, αποτελούν πυξίδα όχι μόνο για τους εκπαιδευτικούς αλλά και για όσους άλλους επιθυμούν να βρουν πολύτιμες πληροφορίες για τον αρχαίο κόσμο της Κύπρου, ακαδημαϊκούς, ιατρούς, ψυχολόγους, ερευνητές. Ένα τέτοιο πρόσφατο παράδειγμα είναι αρκετό για να πείσει σε σχέση και με το Ευρετήριο κατά μάθημα.

Η παρουσίαση αυτή προσπάθησε να καλύψει το θέμα της αξιοποίησης του Ευρετηρίου στο Ανθολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας με στόχο την ενεργό εμπλοκή μαθητών/τριών και εκπαιδευτικών, και όχι μόνο, σε δημιουργικές εργασίες. Ο πλούτος των θεμάτων και των ειδών που παρατίθενται είναι για όλους μια πρόκληση, ένας δρόμος αυτογνωσίας.



Παρουσίαση του ιστοχώρου για το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας στην ιστοσελίδα του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Φιλολόγος, Λειτουργός Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Εύκλο(υ)ς ο Κύπριος χρησμολόγος («Προμαντεύοντας» τα Μυστήρια)*

Δημήτρης Σταμάτης, δ.φ.

*Ὁ ἀνάξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει¹.*

Τα μαντεία στην αρχαιότητα θεωρούνταν ως η κυριότερη πηγή θείας αποκάλυψης². Διακρίνονται όμως επιπλέον κάποια χαρισματικά πρόσωπα³, οι μάντιες, δωρισμένες προσωπικότητες που ασχολούνταν επαγγελματικά με τις προφητείες⁴, καθώς θεωρείτο ότι είχαν έμφυτη διαίσθηση της θελήσεως των θεών.



Η πιο αινιγματική φυσιογνωμία της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας είναι αναντίρροπα ο *Εὐκλος* –ή *Εὐκλους*– ο Χρησμολόγος και τούτο γιατί αφενός η δράση του χάνεται στην αχλύ των απαρχών της λογοτεχνίας, αφετέρου δεν θα ήταν άστοχο να πούμε ότι η προσωπικότητά του «ακροβατεί» ανάμεσα στην ιστορία και τον μύθο⁵. Καίτοι οι πληροφορίες που διαθέτουμε για εκείνον είναι εξαιρετικά περιορισμένες, τα δε σωζόμενα των έργων του λίαν αποσπασματικά, ο Εὐκλος κατορθώνει και λάμπει με ένα μοναδικό φως, που περιβάλλει πάντα εκείνους οι οποίοι, ξεχωρίζοντας από το πλήθος, χαράσσουν μια εντελώς προσωπική πορεία, δίνοντας υπόσταση και λογο-τεχνική μορφή στο υπάρχον ακατέργαστο

* Ανεπτυγμένη μορφή της παρούσας εργασίας, με εκτενείς αναφορές στο περιεχόμενο των μυστηρίων της Αφροδίτης και του Αδώνιδος, καθώς και αναλυτικό σχολιασμό του ονόματος και των καταλοίπων του Εὐκλου δημοσιεύεται στο *Στασίως* 13 (2011-12).

¹ Ηρόκλειτος, απ. 93 [11] D. – K. [H. Diels – W. Kranz (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Zürich 1984-1985⁶, 1992-1993].

² Βλ. A. Lange, “Literary Prophecy and Oracle Collection: A comparison between Judah and Greece in Persian Times”, στο M. H. Floyd – R. D. Haak (edd.), *Prophecy and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, New York 2006, 263· H. W. Parke, *Ἑλληνικά Μαντεία* [Μετάφρ., με Εἰσαγωγή, Σημειώσεις καὶ Βιβλιογραφική ἐνημέρωση Ἀ. Βοσκοῦ], London 1967 / Καρδαμίτσα 1979, 14.

³ Χαρακτηριστικός είναι ο προσδιορισμός *ἐνθεον*· βλ. W. Burkert, *Greek Religion*, Transl. by J. Raffan, Oxford 1985, 109 με παλαιότερη βιβλιογραφία στη σημ. 1 (σελ. 391).

⁴ Αν πιστέψουμε τον Όμηρο (ρ 382), ήδη στην εποχή του ήταν ενός είδους δημόσιοι λειτουργοί· βλ. Parke, ό.π. (σημ. 2), 19, πβ. Burkert, ό.π. (σημ. 3), 112.

⁵ Βλ. J. E. Fontenrose, *The Delphic Oracle; its Responses and Operations*, Berkeley / Los Angeles / London 1978, 163, πβ. *AKvΓ^B*, 69.



ΕΙΚ. 1 Η ΚΟΡΩΝΙΔΑ ΤΗΣ «ΑΓΓΕΙΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΟΥ ΑΔΗ».

Απουλικός ερυθρόμορφος ελικοειδής κρατήρας από τον Ζωγράφο του ΔΑΡΕΙΟΥ (Τολέδο, Οχάιο ΗΠΑ, Μουσείο Τέχνης 1994.19, περ. 380 π.Χ.)

ασκώ την τέχνη της θείας καταλήψεως - θεοληψίας⁶. Ο Ηρόδοτος (1.62) σημειώνει ότι ο χρησμός του Αμφιλύτου διατυπώνεται [*εν έξαμέτρῳ τόνῳ*], που ήταν και η ευρύτερα διαδεδομένη μορφή.

Ωστόσο, η δεύτερη σημασία της λέξης δηλώνει τον συλλέκτη και ερμηνευτή χρησμών⁷, περίπτωση που φέρνει αβίαστα κατά νουν τους ύστερους *ορφεοτελεστάς*. Άλλοι συγκέντρωναν χρησμούς διάσημων προφητών σε ένα αρχείο στο πλαίσιο ενός ιερατικού λειτουργήματος και κατόπιν ανέτρεχαν σε αυτούς κατά περίπτωση⁸.

Ταυτόχρονα μάντιες και ποιητές –στιχοπλόκοι, οι οποίοι κατά τη σύνθεση των έμμετρων χρησμών τους χρησιμοποιούσαν τυπικές επικές

⁶ Βλ. LSJ⁹ [H. G. Liddell – R. Scott – H. St. Jones – R. McKenzie (edd.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940⁹], σ.λ. *χρησμολογ-έω*: utter oracles, *-ιχή*: the art of divination, *-ος*: soothsayer, diviner, πβ. *TGL* [H. Stephanus – C. B. Hase – G. Dindorf – L. Dindorf (edd.), *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris Genova 1831, 1865³ / ανατύπ. Graz 1954], σ.λ. *χρησμολόγος*.

⁷ Βλ. LSJ⁹, σ.λ. *χρησμολογ-έω*, * *-ος* II: expounder of oracles, collector of o., oracle-monger.

⁸ Βλ. Chardon La Rochette, *Notice des Scholies Grecques sur Platon*, Paris 1801, 36, ο οποίος θεωρεί ότι αυτή είναι και η μόνη πιθανή ερμηνεία του επιθέτου, πβ. Fontenrose, ό.π. (σημ. 5), 163 σημ. 29· M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 40· Burkert, ό.π. (σημ. 3), 117, ο οποίος συνειδητοποιεί ότι πρόκειται ουσιαστικά για την πρώτη γραμματολογική απόπειρα, και οφείλεται μάλιστα στον σεβασμό που περιέβαλλε σοφές ρήσεις του παρελθόντος.

υλι-κό και την ακατάγραπτη κληρονομιά των προπατόρων τους. Μυθικός γενάρχης της θρησκευτικής ποίησης στην Κύπρο –προφήτης και ποιητής, αοιδός και χρησμολόγος – σφραγίζει με τη συμβολή του το τέλος μιας εποχής που ξεκίνησε με τον Κινύρα και έθεσε τα θεμέλια του έπους και της κυπριακής λογοτεχνίας εν γένει. Μιας εποχής εν πολλοίς ... μυστηριώδους.

ΧΡΗΣΜΟΛΟΓΟΣ

Χρησμολόγος ονομάζεται «εκείνος που χρησιμοδοτεί, προφητεύει· ο μάντης». Το δε ρ. *χρησμολογέω*: «προφέρω χρησμούς», προφητεύω ή

φράσεις ή λογότυπους (*formulae*)– οι χρησμολόγοι ήταν γνώστες των κανόνων της oral poetry⁹. Μεταξύ αρκετών άλλων συγκαταλέγονται ο Ορφείας, ο Μουσαίος, ο Ονομάκριτος, η Σίβυλλα και ο Εύκλο(υ)s, ο Κύπριος χρησμολόγος.

ΕΥΚΛΟΣ Ο ΧΡΗΣΜΟΛΟΓΟΣ – ΕΥΚΛΟΣ, ΕΥΚΛΗΣ Ο ΑΔΗΣ

Πρόκειται για τον κύριο εκπρόσωπο της Κύπρου στο είδος, ενώ προφανώς το όνομά του είναι ομιλούν: «ο ευκλής¹⁰, ο ένδοξος, εκείνος που έχει κατακτήσει μέγα κλέος, έχει διακριθεί»¹¹. Ποια είναι η πραγματική του ονομασία, η οποία παραμερίστηκε σταδιακά από τη δόξα που τον περιέβαλε, δεν φαίνεται εφικτό να εντοπισθεί¹².

⁹ Βλ. J. Plathy, *The Mythical Poets of Greece*, Washington 1985, 3-5, ιδ. 10, 14-15.

¹⁰ Πβ. τη σχετική αναφορά του F. Buecheler, “Coniectanea”, *RhM* 36 (1881), 332, ο οποίος εντοπίζει τη συνεισφορά του Ησυχίου στη σύναψη του εν λόγω ευφημισμού με το πρόσωπο του Άδη.

¹¹ Δεν είναι τυχαίο ότι τα ονόματα των θεωρούμενων ως προ-ομηρικών επικών ποιητών φαίνονται το πιθανότερον ομιλούντα. Ας έχουμε κατά νουν τις περιπτώσεις του Πάμφου, ο οποίος φέρεται ως εφευρέτης του λύχνου (βλ. Πλουτ. απ. 62 Sandbach), του Ωλήνος («αυλητού», βλ. R. Brown, *The Great Dionysiac Myth, Part 1*, Kessinger 1877 / 2004), 42) και του Μουσαίου αργότερα (του «ανήκοντος στις Μούσες»). Ωστόσο, σε αυτές τις παραδόσεις εμφιλοχωρεί το ενδεχόμενο να πρόκειται για μέρος αλληγορικού μύθου, καθώς το μέγα φως αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο των Ελευσίνιων Μυστηρίων, πβ. West, ό.π. (σημ. 8), 53.

¹² Αξίζει να προσεχθεί η πολυσχιδία των ονομάτων με τα οποία η παράδοση συνοδεύει τα σωζόμενα αποσπάσματα και γλώσσες του. Δεν είναι αμελητέες οι επίμονες αναφορές του Τατιανού σε *Εζυμυκλος*, γεγονός που επβάλλει τον έλεγχο της ορθογραφίας –ίσως *Εζυμυκλος*, βλ. σχετικά λλ. στο *EM* (Gaisford) και τον Ησύχιο (Latte). Επίσης αξιοπρόσεκτος είναι ο ενδεχόμενος συσχετισμός της συχνότατης αναφοράς *παρ’ ενηλω* στους κώδικες του Ησυχίου, με τον *Βήλον*, Αιγυπτιακή θεότητα του Κάτω Κόσμου, η οποία συγκρίνεται με τον Άδη (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 37. Πβ. επίσης εδώ την –όχι απίθανη, βάσει των γλωσσών στον Ησύχιο– εκδοχή *Εύκλος*, που διαβάζει πολύ ενωρίς ο Gesner στα διαθέσιμα χειρόγραφα του 16^{ου} αι., ενώ έχει υπ’ όψιν του τις ονομασίες *Ε[υκλέων]* από τους κώδικες του Πανσανία, ποιητή στον οποίον αποδίδει τα *Κύπρια*, και *Εζυκλον* από τον Ευσέβιο (βλ. J. Simmler – LaRoque – Le Clercis – O. Heinrich [edd.], *Epitome Bibliothecae Conradi Gesneri*, Tiguri 1555, 49-πβ. L. G. Gyraldi, *De Poetarum Historia Dialogus II*, στο L. G. Gyraldi, *Operum Tomus Secundus, Historiam Poetarum Graecorum ac Latinorum (...)* et alia philologica comprehendens, Lugduni 1696, 65). Ωστόσο, κανένα από τα προαναφερόμενα ονόματα –ούτε καν τα Εύκλος ή Εύκλους– δεν απαντά στην Κύπρο ή αλλού, σύμφωνα με τα υπάρχοντα στοιχεία: βλ. *LGNP* [P. M. Fraser – E. Matthews (edd.), *A Lexicon of Greek Personal Names*, vols. I-Va, Oxford - New York 1987 / 2010], σ.λλ. Η πλησιέστερη εκδοχή που απαντά στην Κύπρο είναι το όνομα *Ευκλής* (τόμ. I, σ. 177)]. Το όνομα *Ευκλείτος*, όμως, που απαντά ως *varia lectio* στον Ησύχιο και αλλού (*παρ’ Ε[υκλίτ?ω]*: βλ. A. Meineke, “Zu Hesychius” *Philologus* 3 [1857], 602) συναντάται πολύ συχνά σε αρκετές περιοχές του ελληνικού κόσμου. Το γεγονός αυτό βέβαια αφ’ εαυτού ενδεχομένως δικαιολογεί την εμφανιζόμενη διπλοτυπία και στοιχειοθετεί ένα επιχείρημα υπέρ της αποδοχής του σαφώς σπανιότερου *Ευκλος* κατά την αρχή της *lectio difficilior*. Ο αυτοχαρακτηρισμός *πολύκλειτος* ωστόσο, στον σωζόμενο χρησμό (*AKVΓ¹⁰* F1.7 στ. 3) του ποιητή, ενδεχομένως συντελεί καθοριστικά στην αποκάλυψη του ονόματός του. Συγκεκριμένα, το επίθετο αποτελεί συνώνυμο του ονόματος του ποιητή και μάλιστα τέτοιο που δεν επιτρέπει αμφιβολίες για την ταυτότητά του, εξαιτίας του πανομοιότυπου σχηματισμού του. Σε κάθε περίπτωση, δεν πρέπει να παραγνωρισθεί το γεγονός ότι σε περισσότερες από μία πηγές παραδίδεται ως Εύκλος και αυτός ο τύπος συγκεντρώνει τις περισσότερες πιθανότητες να είναι ο επικρατών. Οι δε πιστοποιημένες περιπτώσεις του Θέοκλου και του αδελφού του Μάντικλου –αμφοτέρων καταγινόμενων με την μαντική (βλ. κατωτ. σημ. 17)– συνηγορούν περαιτέρω υπέρ του Εύκλος. Δεν αποκλείεται όμως να αποτελεί συντομευμένη εκδοχή του Εύκλειτος- το αντίθετο μάλιστα.

Παραμένει αβέβαιο πότε έγραψε, όπως και οι ακριβείς τίτλοι των έργων του. Εσωτερικές και εξωτερικές ενδείξεις και μαρτυρίες οδηγούν τον προσδιορισμό της πιο πιθανής εποχής της ακμής του στον 7^ο αι., μετά τον Όμηρο και τον Ησίοδο και πάντως πλησίον αυτών¹³. Από το έργο του διαθέτουμε:

A) **Έμμετρους χρησμούς.** Σώζονται στίχοι που «προφητεύουν» τη γέννηση ενός μεγάλου ποιητή (με σαφείς νύξεις για τον Όμηρο¹⁴) στο νησί της Αφροδίτης. Στον ίδιο αποδίδεται επίσης η προφητεία –χωρίς όμως να παραδίδονται οι σχετικοί στίχοι– περί εκστρατείας βαρβάρων εις βάρος της Ελλάδος, που φέρεται να προηγείται του Βάκιδος στην πρόβλεψη ανάλογου περιεχομένου¹⁵.

B) Μεμονωμένες **γλώσσες**, οι οποίες, καίτοι απλές λέξεις, απεικονίζουν σαφέστερα την ποιητική του αξία και την αρχαιότητά του, καθώς δεν μαρτυρούν αμιγώς Ομηρική γλώσσα αλλά ανάγουν συχνά στο αρχαιότερο τοπικό ιδίωμα. Τούτο προϋποθέτει την ύπαρξη μιας τοπικής ποιητικής γλώσσας και μιας ανεπτυγμένης επικής παράδοσης στο πλαίσιο της χρησιμοδοσίας, την οποία ο Εύκλος, όπως φαίνεται, συγκέντρωσε συστηματικά, έθεσε τους κανόνες και αναβάθμισε σε γραπτή ποίηση.

Είναι ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι το συγκεκριμένο όνομα ανήκει επίσης σε μια πελώρια θεότητα, μια σεβάσμιμα όσο και σκοτεινή μορφή: τον Άδη. Έχει διαπιστωθεί –κυρίως στο επίγραμμα– μια τάση παρήγορης παρουσίασης του αμείλικτου και φοβερού άρχοντα του Κάτω Κόσμου με μειλίχια όψη, η οποία δηλώνεται μεταξύ άλλων (π.χ. *Ε[ύ]βουλεύς, Κλύμενος*¹⁶,

¹³ Βλ. ΑΚυΓ^{1β}, 83 (79-83)· βλ. επίσης τον Σχολ. του Πλάτωνος (σελ.. 135) *Εύκλον τοῦ χρησιμολόγου ποιήμασι* και την –μάλλον εσφαλμένη εκ των πραγμάτων– εκδοχή του I. P. Siebenkees, *Anecdota Graeca e praestantissimis italicarum bibliothecarum codicibus*, Norimbergae 1798, 72: *Εύκλου ... ποιήματι*.

¹⁴ Βλ. την ενδιαφέρουσα εξήγηση του C. A. Lobeck περί της μη αναφοράς του Εύκλου από τον Όμηρο για λόγους σεβασμού προς την ιεροπρέπεια του (*Aglaophamus, sive De Theologiae mysticae Graecorum causis Libri Tres*, Regimontii Prussorum 1829, 299-300 σημ. ε), πβ. όμως C. G. Goettling, *Commentatio de Bacide fatiloquo*, Ienae 1859 = *Opuscula Academica*, Lipsiae 1869, 201 και 203, ο οποίος υποστηρίζει πως τόσο ο Βάκιδος όσο και ο Εύκλος είναι μόνο πλασματικά ονόματα, αποκλήματα του Ονομαζίτου, με σκοπό να φαίνεται ότι διαθέτει υλικό διαφόρων εποχών και αυθεντιών, αλλά και το ενδεχόμενο ο ποιητής στην εποχή του να αγνοούσε παντελώς ακόμη και την τέχνη του εξαγνισμού φόνου που αποδίδεται στους μάντις (βλ. Lobeck [ό.π.], 300 σημ. g).

¹⁵ Πβ. Lobeck, ό.π. (σημ. 14), 300, με αναφορά στον Πανσανία (10.14), ο οποίος μετριάζει την αρχαιότητα του Εύκλου, θεωρώντας ότι αμφότεροι «προφητεύουν» την εισβολή των Περσών.

¹⁶ Είναι αξιοσημείωτο ότι *Θεοκλύμενος* ονομαζόταν ο ομηρικός μάντις που προφήτευσε τη μνηστήροφονία (ν 351), ήτοι την υπαγωγή των μνηστήρων στον Άδη (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 19). Ο Όμηρος μάλιστα συστήνει στους ακροατές του τον προφήτη, ανάγοντας τη γενεαλογία του στον θρυλικό Μελάμποδα (βλ. αυτόθι, 20). Είναι άραγε τυχαίο ότι και εκείνου το όνομα παραπέμπει στη χθόνια λατρεία και στους νεκρούς;

Πλούτων) κατεξοχήν με το ευφημιστικό όνομα *Εὐκλήης* ή *Εὐκλος*¹⁷: «ο δοξασμένος». Πρόκειται για την ίδια θεότητα, που καλείται και *Ζεύς χθόνιος* –σύζυγος και πάρεδρος της Περσεφόνης, ενώ ενίοτε, σε ορφικά συμφραζόμενα, συσχετίζεται με τον Διόνυσο¹⁸. Κατά τη λατρεία των χρυσών ελασμάτων και σύμφωνα με την «αγγειογραφία του Άδη», είναι ο αρμόδιος για την λύσιν, την απελευθέρωση των δίκαιων ψυχών και την ανάταξή τους στα Ηλύσια Πεδία (βλ. Εικ. 1). Η ιερότητα του ονόματος και οι αδιαφιλονίκητοι συνειρμοί που αυτό προκαλεί σε σχέση με τον Κάτω Κόσμο και τις χθόνιες θεότητες¹⁹, δίνουν το έναυσμα για τη σύνδεση του ποιητή - χρησιμολόγου με τις μυστηριακές λατρείες και δη εκείνες που διέπονται από μια εσχατολογική διάσταση.

¹⁷ Με εξέχουσα τη μνεία του στα κείμενα των χρυσών ελασμάτων από τους Θουρίους, βλ. OF 488-90 Be. [A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci (PEG)*, II.2: *Orphicorum et Orphicis similitum testimonia et fragmenta*, München - Leipzig 2005, 55-65]. Πβ. Ησύχ. σ.λ. (ε 6926) *Εὐκλήης· ὁ Ἄιδης· καὶ ὀνομαστὸς καὶ εὐειδής*, και το σχόλιο του G. Pugliese Caratelli ότι πρόκειται για ευφημιστική ονομασία του θεού του Κάτω Κόσμου (*Le lamina d'oro 'orfiche'*, Milano 1993, 56), όπως και τις σχετικές αναφορές στα: W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952, 179· G. Zuntz, *Persephone: Three essays on religion and thought in Magna Graecia* (Oxford 1971), 310 κ.εξ· A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic gold tablets*, Leiden 2008, 102 σημ. 18. Σαφώς ύστερη –πλην όμως ακούγεται διαφωτιστική– είναι η Οσκή επιγραφή στην ορειχάλκινη πνακίδα του Agnone, όπου με σαφήνεια και περισσότερες από μία φορές αναφέρεται ο Εὐκλος (*Evklúí*) ως χθόνια θεότητα του Κάτω Κόσμου, ενταγμένος σε έναν λατρευτικό χώρο αφιερωμένο στην *Ceres* (Δήμητρα): βλ. L. Bonfante “Etruscan”, στο J. T. Hooker (ed.), *Reading the Past: Ancient writing from cuneiform to the Alphabet*, Avon 1990, 371-75· πβ. E. Schwyzer, “Zur Bronze aus Agnone”, *RhM* 84 (1935), 110 σημ. 5, και 111, και Buecheler, ό.π. (σημ. 10), 331-33, ο οποίος τεκμηριώνοντας τη διπλή εκδοχή του ονόματος *Εὐκλος* και *Εὐκλήης* παραθέτει το πολύ ενδιαφέρον παράλληλο του Ελευσίνιου ήρωα που αναφέρεται ως Δίοκλος και Διοκλήης, στο ίδιο μάλλον κείμενο, που τυγχάνει να είναι ο Όμηρ. ύμνος Π. *Εἰς Δημήτραν* (σελ. 332). Πβ. F. J. Bast, *Commentatio Palaeographica*, Leipzig 1811, 717, ο οποίος αντικρούει τον Vossius με αναλόγως ενδιαφέροντα παράλληλα (*Πάτροκλος* – *Πάτροκλος*, *Ίφικλής* – *Ίφικλος* κ.ά.), παραπέμποντας στον L. C. Valckenaer, *Theocriti decem Eidyllia ... eiusdemque Adoniazusas*, I, Lugduni Batavorum 1778, 411. Εκεί, όμως, μεταξύ πολλών, παρατίθεται και ένας **Θέοκλος**, που ήταν μάντης Μεσσήνιος. Μαζί δε με τον αδελφό του, που ονομαζόταν **Μάντικλος**, προσφέρουν διά της καταλήξεως μίαν ακόμη βαρύνουσα μαρτυρία υπέρ της τρέχουσας εκφοράς του ονόματος του Εὐκλου (βλ. αυτόθι, *ad Theocr. Adoniaz.* στ. 140: nec tamen tantum *Πάτροκλον* sed & *Πάτροκλήα* scripsit Homerus; cuius βίη *Ίφικληίη* fluxit utique ab *Ίφικλής*. Recte Eustathius in *Od.* λ. p. 435, 43 *Ίφικλος ὁ καὶ Ίφικλής*. in Π. Π p. 1052, 32 ὁ *Πάτροκλος* διττὰς ἔχει εὐθείας, _ *Πάτροκλής*, ὡς *Ἡρακλής*· _ *Πάτροκλος*, ὡς *Ἐτέοκλος*. Sed Eteoclus etiam *Ἐτεοκλής* dicebatur. Pauca similia in -κλος apud alios scriptores inveniuntur; *Θέοκλος* vates Messenius, & huius frater *Μάντικλος* in Pausaniae Messeniaceis, eximia operis parte, commemorantur. In similibus eadem ratio non valet: *Σοφοκλής*· *Περισκλής*· atque alia sic semper scripta leguntur; Hercules tamen a muliere in Sophronis Mimo dictus videtur *Ἡρηνκλος*). Πλήρη αναφορά στο θέμα Εὐκλος – Άδης και την παλαιότερη βιβλιογραφία πραγματοποιεί ο A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. II.1, Cambridge 1925, 118 σημ. 3.

¹⁸ Βλ. σχετικά Buecheler, ό.π. (σημ. 10), 333.

¹⁹ Είναι ενδιαφέρον ότι ως πατέρας του Κινύρα παραδίδεται ο Ευρυμέδων, ευφημιστικό όνομα και αυτό του Άδη, βλ. Σχολ. Πινδ. *Πυθ.* 2 [Drachmann], ο οποίος ψάλλεται επ' αφορμή νίκης σε αγώνα άρματος, εμβληματικό στοιχείο του Άδη.

Η διαφαινόμενη ιερατική του δράση (καλείται *Έμπυριβήτης* = εμπυροσκόπος (LSJ⁹, σ.λ.), αν θεωρήσουμε τη γλώσσα αυτή βιογραφικό *testimonium*²⁰), σε συνάρτηση με τους προφανείς συνειρμούς του ονόματός του, φαίνεται να προσιδιάζουν σε προσωπικότητα ανάλογη του Ονομακρίτου, ακόμη δε και του Ορφέως ή του Μουσαίου.

ΑΡΧΑΙΑ ΕΠΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Αξίζει της προσοχής μας το γεγονός ότι ο Εύκλος παραβάλλεται –τοποθετούμενος από την ίδια την παράδοση στο ίδιο επίπεδο – με τον Μουσαίο, φερόμενο ως γιο του Ευμόλπου, ο οποίος θεωρείται ως ο κύριος υπεύθυνος για την καθιέρωση των Μυστηρίων στην Ελευσίνα²¹. Ο Σοφοκλής μάλιστα χαρακτηρίζει εκείνον *χρησμολόγον*:

[Σοφ. *TrGF* 4 R²², απ. 1116 (1012 N)]: *τὸν Μουσαῖον παῖδα Σελήνης καὶ Εὐμόλπου Φιλόχορος φησιν (FrHistGr 328 F 208). οὗτος δὲ περιλύσεις (?) καὶ τελετὰς καὶ καθαρμούς συνέθηκεν. ὁ δὲ Σοφοκλῆς χρησμολόγον αὐτὸν φησι.*

Στο σχετικό *testimonium*, ο Φιλόχορος αναφέρεται στο έργο του Μουσαίου, δίνοντας περιεχόμενο στη δράση του ως χρησμολόγου. *Περιλύσεις* είναι οι λυτήριες προσευχές του μυουμένου στα Μυστήρια, ώστε να τύχει ευνοϊκής μοίρας στον Κάτω Κόσμο. *Τελεταί* δε τα ιερά κείμενα που συνοδεύουν τις ιεροπραξίες των Μυστηρίων, ιδίως των Ορφικών. Οι *καθαρμοί* αποσκοπούν στον εξαγνισμό των μυουμένων ενόψει της μύησης



ΕΙΚ.2 ΑΦΡΟΔΙΤΗ - ΑΔΩΝΙΣ

Αθηναϊκή ερυθρόμορφη αρυβαλλοειδής λήκοθος, που αποδίδεται στον ΑΙΣΩΝΑ (Παρίσι, Μουσείο Λούβρου MNB 2109, ARV2, 1175.7, περ. 420-410 π.Χ.)

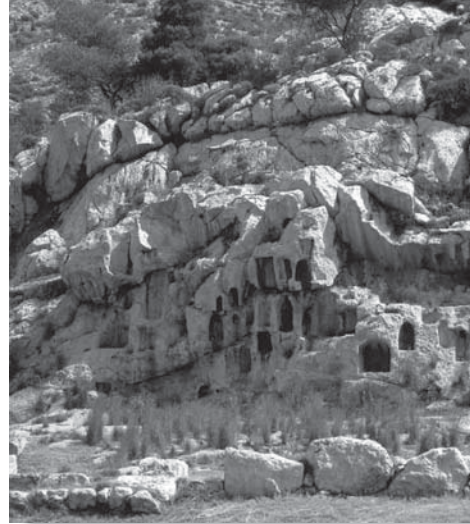
²⁰ Πβ. τους *πυρόκτους*, ένα σώμα ιερέων που πιθανόν σχετιζόταν με τη μαντεία μέσω της φωτιάς και της θυσίας στο μαντείο των Δελφών, όπως επίσης και τους *ἐνολμίους*, ή *ἐνόλμους* προφήτες (Lobeck, ό.π. [σημ. 14], 300 σημ. ε, και Parke, ό.π. [σημ. 2], 91). Και στην περίπτωση, όμως, που τη θεωρήσουμε επιθετικό προσδιορισμό ενός μαντικού τρίποδα, καλό είναι να έχουμε κατά νουν τη σημασία του εν λόγω σκεύους στο Δελφικό μαντείο, βλ. Parke, αυτόθι.

²¹ Ο Μουσαίος μαζί με τον Ορφέα θεωρείται ως η ύπατη αυθεντία και μέγιστος συνθέτης ποίησης σχετικής με τη θρησκεία και τις εσχατολογικές αντιλήψεις: βλ. Αριστοφ. *Βάτρ.* 1032 κ.εξ., Ευρ. *Ρήσ.* 943-47, πβ. Ν. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, 85 και West, ό.π. (σημ. 8), 41.

²² S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta* I-V, Göttingen 1977.

στα Μυστήρια²³. Στο κριτικό υπόμνημα ο Nauck εύλογα θα περίμενε να χαρακτηρίζεται ως *χρησιμωδός*²⁴, ωστόσο ο Σοφοκλής τον ονομάζει ρητώς *χρησιμολόγον*. Πάντως το ρ. *συνέθηκεν* παραπέμπει ευθέως σε ποιητικό κείμενο²⁵. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η δράση του χρησιμολόγου συσχετίζεται άμεσα με τη Μυστηριακή λατρεία.

Σχετική είναι επίσης η περίπτωση του Ονομακρίτου. Διετέλεσε χρησιμολόγος και *διαθέτης χρησμών* του Μουσαίου στην αυλή των Πεισιστρατιδών στην Αθήνα²⁶. Κατά τον Πausανία, εκείνος καθιέρωσε τα Διονυσιακά όργια²⁷. Αν και δεν είναι δυνατό να προσδιορίσουμε τη συμβολή του στην εξέλιξη της Ορφικής θεολογίας, μαρτυρείται ότι έγραφε συχνά και ως Ορφεύς²⁸. Ο Krueger τον θεωρεί ως τον πραγματικό συγγραφέα των Ορφικών *Τελετών*²⁹. Στοιχεία του ποιήματός του φαίνεται να απηχούν ο πάπ. Gurōb 1 (*OF* 578 [31 Kern]), σχετικού περιεχομένου και ανάλογης σημασίας με τον πάπυρο του Δερβενίου³⁰ και τα χρυσά ελάσματα.



ΕΙΚ. 3 Ιερό Αφροδίτης Αφάϊας Δαφνίου
(Αφροδίτης - Έρωτος)

²³ Πβ. Lobeck, ό.π. (σημ. 14), 299.

²⁴ Βλ. A. Nauck (ed.), *Tragicarum Graecorum Fragmenta*, Harvard 1892 / Hildesheim 1961, xiv, πβ. όμως Πλάτ. *Θεάγ.* 124.

²⁵ Ως φαίνεται, οι δύο λέξεις κατέληξαν –τουλάχιστον σε ύστερους χρόνους– συνώνυμες· βλ. Αίλ. Αριστειδή *Υπέρ των τετάρων* 234 (Lenz), όπου στα ίδια συμφραζόμενα τις χρησιμοποιεί εναλλάξ, χωρίς καμία σημασιολογική διαφοροποίηση. Είναι αξιοσημείωτο ότι, όπως ο Αριστειδής, έτσι και ο Θουκυδίδης εμφανίζει τους χρησιμολόγους να *ἄδουν* τους χρησμούς (2.21.3 *χρησιμολόγοι τε ἦδον χρησμούς παντοίους*).

²⁶ Βλ. Ηρόδ. 7.6, πβ. F. Stoessl, λ. “Onomakritos”, *RE* XVIII.1 (1939), στήλ. 491-93. Για την ακραιφνή υποστήριξη των τυραννικών καθεστώτων από τα μαντεία και γενικότερα τις ιδιαίτερες σχέσεις της μαντικής με την αναπτυσσόμενη Τυραννίδα βλ. Parke, ό.π. (σημ. 2), 71.

²⁷ Πaus. 7.37.5 (*Άρκαδ.*).

²⁸ Βλ. Stoessl, ό.π. (σημ. 26), 491-93.

²⁹ A. Krueger, *Quaestiones Orphicae* (diss.), Halis Saxonum 1934, σ.67.

³⁰ Βλ. σχετικά F. Graf – S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London & New York 2007), 150, 64-65, 182-83· W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern contexts of Greek culture* (Harvard Univ. Press, USA 2004), 86· A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal, “Are the ‘Orphic’ golden leaves Orphic?”, στο R. Edmonds III (ed.), *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge 2011, 80.

Από τις σωζόμενες πληροφορίες καθίσταται σαφές ότι ο Ονομάκριτος, χρησμολόγος ων, απασχολήθηκε σχεδόν αποκλειστικά με τη μυστηριακή λατρεία και ιδιαίτερα τον Ορφισμό³¹, ως βασικός διανοητής, δογματικός διδάσκαλος, εν τέλει δε καθοριστικός συντελεστής της ανάπτυξής του στην Αθήνα.

ΧΘΟΝΙΑ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΜΑΝΤΕΙΩΝ

Η διαισθητική μαντική, όπου εντάσσονται οι χρησμολόγοι, φαίνεται να συνδέεται άμεσα με τον Κάτω Κόσμο και τη λατρεία των νεκρών³². Χαρακτηριστικό το παράδειγμα του Τειρεσία στην *Όδύσειαν*. Στο μαντείο του Τροφώνιου στη Βοιωτία πραγματοποιείται είσοδος στη Γη³³ (αλληγορική παρουσίαση του Κάτω Κόσμου), ώστε να επιτευχθεί η μαντική έμπνευση³⁴. Στα *Ψυχοπομπεία* οι χρησμολόγοι φαίνεται να τελούν ιεροπραξίες για τη διευθέτηση των σχέσεων με τους νεκρούς³⁵. Στη Δωδώνη, μαντείο αφιερωμένο στον Δία, όπου ωστόσο πιστεύεται ότι έχει προηγηθεί λατρεία της Γαίας³⁶, υπήρχε σώμα κληρονομικών ιερέων, οι *Σελλοί*³⁷, τους οποίους ο Όμηρος ονομάζει *ύποφήτας*

³¹ Βλ. Stoessl, ό.π. (σημ. 26), 492-93· C. Kerényi, *Dionysos. Archetypal image of Indestructible Life*, Transl. by R. Manheim, Princeton 1976 / 1996, 242· K. Hoek, *Kreta: Ein Versuch zur Aufhellung der Mythologie und Geschichte der Religion und Verfassung dieser Insel, von den ältesten Zeiten bis auf die Römer-Herrschaft*, Band. 3, Göttingen 1829, 184.

³² Στοιχείο που ίσως ατόνησε βαθμιαία σε παλαιά ήδη εποχή. Χαρακτηριστική ωστόσο είναι η περιποίηση των Κιμμερίων, τη χώρα των οποίων οι αρχαίοι τοποθετούσαν να συνορεύει με τα δώματα του Άδη. Κατά τον Έφορο, μάλιστα, οι κάτοικοι της εμφανίζονται να διαμένουν σε υπόγειες στοές και να επικοινωνούν μεταξύ τους μέσω ορυγμάτων. Το μαντείο τους, που αποτελούσε βασικό στοιχείο της οικονομίας τους, βρισκόταν βαθιά κάτω από τη γη (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 66-67).

³³ Κατ' ανάλογο τρόπο, η Σίβυλλα, συλλογικό όνομα τοπικών προφήτιδων που κατά τα φαινόμενα προηγήθηκαν των Ελλήνων, συνδεόταν με κάποιο άντρο, τουλάχιστον στις Ερυθρές και την Κύμη (Cumae) της Κ. Ιταλίας, γεγονός που μας δημιουργεί υποψίες (πβ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 63) ότι πιθανότατα αποτελούν επιβιώσεις αρχαιότερων ιερειών της θεάς Γης, με προφητικό χάρισμα, οι οποίες εισέρχονταν στα έγκατά της διά των σπηλαίων, ώστε κατά τη διαδικασία της έμπνευσής τους να έρχονται σε αμεσότερη επαφή με τη θεά.

³⁴ Κατά τα φαινόμενα η θεά της γης αποτελούσε την αρχαιότερη πηγή προφητείας· βλ. Αισχ. *Ε[υμ]*. στ. 2 (West): *τήν πρωτόμαντιν Γαίαν, έκ δέ τής Θέμιν*, πβ. Parke, ό.π. (σημ. 2), 44.

³⁵ Δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μια ιδιαίτερη διάσταση των μαντείων: μασμάτων εξαγνιστήρια. Είναι γνωστό ότι είχαν θεσπίσει ειδικές τελετές εξαγνισμού που αφορούσαν στα ζητήματα αιματοχυσίας, αλλά και ότι διέθεταν ειδικό τελετουργικό εξαγνισμού από το μίasma του φόνου (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 76-77). Κάτι τέτοιο ασφαλώς προϋποθέτει «διακανονισμό» με τον Κάτω Κόσμο για την ικανοποίηση των εξοργισμένων ψυχών των νεκρών.

³⁶ Υπόθεση κάπως αβέβαιη· πλην όμως χαρακτηριστικά παρόμοια φαίνεται ότι υπήρξε η εξέλιξη στην Ολυμπία, όπου και πάλι η θεά Γη φαίνεται να προηγήθηκε του Διός, διαθέτοντας μαντείο και μάλιστα σε σπήλαιο, η ονομασία του οποίου, *Στόμιον*, διατηρείτο μέχρι τους κλασσικούς χρόνους (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 29 αλλά και 34).

³⁷ Είναι εύλογος ο τελετουργικός χαρακτήρας των καταγεγραμμένων συνηθειών τους, που φαίνεται να διατηρούν με συντηρητική μονομανία κάποια αρχέγονα στοιχεία (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 21-22).

(έρμηνευτάς³⁸). Για να κριθούν μάλιστα κατάλληλοι, έπρεπε να παραμείνουν για μια περίοδο δοκιμασίας *άνιπτόποδες χαμαιεύναι*³⁹.

ΧΡΗΣΜΟΛΟΓΟΣ - ΠΟΙΗΤΗΣ

Αν δεχθούμε ότι πίσω από τον Εύκλο κρύβεται μια πλούσια παράδοση έμμετρων χρησμών, θα πρέπει να υπήρχαν και άλλοι ιερείς - μάντιες, όπως και αρκετοί «μυθικοί ποιητές» χρησμών και άλλων έμμετρων έργων που άδονταν στους ποιητικούς αγώνες κατά τις εορτές της Αφροδίτης.

Προκλητική και πρόδηλη φαίνεται η σχέση του Ομηρ. ύμν. Χ (Υ3) με τον Εύκλο και τους λοιπούς ύμνους *Εἰς Ἀφροδίτην*. Κατά τον Βοσκό, αλλά και τον Κρίγκο, τυπικά στοιχεία του ύμνου απαντούν πανομοιότυπα τόσο στους λοιπούς ύμνους (V: Υ1 και VI: Υ2) όσο και στους χρησμούς του Εύκλου. Αν δε το *πολυκτεάνιο Σαλαμῖνος* του Εύκλου (2 F2 7 στ. 3) αναφέρεται στη γενέτειρά του, η υποθετική σχέση του χρησμολόγου με τους ύμνους ενισχύεται επιπροσθέτως.⁴⁰

Στην περίπτωση του ύμνου VI (Υ2) ανάλογα είναι τα πορίσματα. Πολυάριθμες είναι οι αναφορές στον χρυσό (*χρυσοστέφανον, χρυσάμπυκες, χρυσεῖην στεφάνην κ.λπ.*), που είναι το μέταλλο των νεκρών (λαμπρότης) και στοιχείο του Κάτω Κόσμου⁴¹, όπως και στην αθανασία

³⁸ Και όχι ως εκφραστές της βούλησης του θεού· απλώς ως δόκιμους διερμηνείς της (Parke, ό.π. [σημ. 2], 22).

³⁹ Βλ. Π 235. Η ειδική δύναμή τους εθεωρείτο ότι εκπηγάει από τη γη, συνεπώς με αυτόν τον τρόπο διατηρούσαν ακέραιο τον διάυλο επικοινωνίας με την πηγή της (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 28).

⁴⁰ Βλ. αναλυτικά AKVΓ¹⁶ 79-83 (για τον Εύκλο) και 99-123 (για τους Υ1, Υ2, Υ3 και τη σχέση τους με τον Εύκλο), και Α. V. Krings, "Euclos the Illustrious – the Composer of Homeric Hymns to Aphrodite?", *DO-SO-MO. Fascicula Mycenologica Polona* 4-5 (2003), 131-37 (ιδ. 136-37).

⁴¹ Ο χρυσός, που αποδίδεται με το αιγυπτιακό ιδεόγραμμα 'Nebu', θεωρείτο θείκό μέταλλο, που αντιπροσώπευε τη σάρκα των θεών, ειδικώς της Αφροδίτης (βλ. Γρ. Α. Κάρα, "Η Κύπρις Αφροδίτη: Μια ετυμολογική προσπέλαση", *Παρουσία* [Κύπρου] 1 [1994], 24). Η αστραφτερή –παρόμοια με φως– επιφάνειά του συσχετιζόταν με τη λαμπρότητα του Ήλιου, αμφότερα σύμβολα γνώσεως, του διανοητικού πλούτου. Η σημασία του για τη μετά θάνατον ζωή έγκειται στο γεγονός ότι διαθέτει στοιχεία αθανασίας. Ως την εποχή του Νέου Βασιλείου, ο βασιλικός ταφικός θάλαμος ονομαζόταν «Οίκος του χρυσοῦ». Δεν είναι τυχαίο ότι ήταν το μέταλλο των Φαραώ, καθώς θεωρείτο αιώνιο, όπως η σάρκα του θεού-ήλιου, του Ρα. Ο δε Άνουβις στον τάφο του Τουταγχαμών αναπαρίσταται ως μαύρο τσακάλι με χρυσά μάτια και φρύδια που φέρει χρυσό περιλαίμιο. Απολύτως ανάλογες είναι οι αντιλήψεις των ινδικών κειμένων των Βραχμάνων, που επαναλαμβάνουν τακτικά ότι ο χρυσός είναι αθανασία (βλ. Μ. Eliade, *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*, Chicago - London 1962 / 1978², 52). Τούτο γίνεται αντιληπτό ως ένα σύμβολο της ταφικής τέχνης που δηλώνει το αμετάβλητο. Στην αρχαία ελληνική σκέψη ο Άδης, όντας ο άρχων του Κάτω Κόσμου, έχει υπό την απόλυτη εξουσία του το σύνολο του πλούτου που βρίσκεται εντός της γης, κυρίως του χρυσοῦ και του αργύρου, όθεν και η ονομασία του Πλούτων. Σύμβολα άλλωστε του Άδη είναι συνήθως τα πλούτη, ο χρυσός και ο άργυρος, στοιχεία που εξηγούν και τη συμβολική ταύτιση του Πλούτωνα με τον Ήλιο, της δε συντρόφου του, της Περσεφόνης, με τη σελήνη. Δεν είναι τυχαίο ότι στις παραστάσεις ο θεός εμφανίζεται φορτωμένος κοσμήματα, το δε άρωμα του είναι από χρυσό. Βλ. σχετικά PDS [J. Chevalier – A.

(*ἄμβροτα εἴματα, κρατὶ ἐπ' ἀθανάτωι*). Τυπικές φράσεις του ὕμνου Χ απαντούν μόνο εδώ και στον Εὐκλο.

Πιθανότερος συνθέτης του μεγάλου ὕμνου στην Αφροδίτη (V: Υ1) –ο οποίος, σημειωτέον, περιλαμβάνει προφητικό λόγο της θεάς– φαίνεται να είναι επίσης ο Εὐκλος. Δίνοντας το μήνυμα, ότι ακόμη και ο θεῖος ἔρωτας έχει –και πρέπει να έχει– ὅρια, φέρνει στον νου το μεγάλο *Παρθένειον* του Αλκμάννα (περ. 650), στο μυθολογικό μέρος του οποίου προωθούνται ανάλογες ιδέες: [*μή τις ἀνθ*]ρώπων ἐς ὠρανὸν ποτήσθωι [*μηδὲ πη*]ρήτω γαμήν τὰν Ἀφροδίταν (...). ἔστι τις σιών ν τίσις (*Μελῶν* α̅ 1, στ. 16-17 και 36). Εμφορεῖται ἀπὸ ἀνάλογο πνεῦμα, γεγονός που μας βάζει σε περαιτέρω σκέψεις σχετικά με ενδεχόμενες ἀλληλεπιδράσεις μεταξύ Σπάρτης – Κύπρου, ἀλλὰ και για τυχόν κοινὰ πρότυπα ἀμφοτέρων⁴². Πρόκειται για ὕμνο προς τον ρομαντικό –μα μετρημένο– ἔρωτα, ἢ για ὕμνο που ἀναφέρεται στις συνέπειες της ἀπώλειας του ἐλέγχου του ἔρωτα, της θείας δύνάμης που στέκει πάνω ἀπὸ θεοὺς και ἀνθρώπους. Ο ἔρωτας αὐτὸς μπορεῖ να παραλληλιστεῖ με τον Κοσμικὸ Ἐρωτα των Ορφικῶν, την ἀνώτατη δύναμη που διέπει τον κόσμον ὡς Ἡρικεπαῖος ἢ Ἄδης - χθόνιος Διόνυσος, ο δίμορφος ἀνδρόπαις που ἐλέγχει τὰ ἐπὶ γῆς και ὑπὸ γῆν.

Δεν εἶναι λίγα τὰ στοιχεῖα του ὕμνου που παραπέμπουν στον Κάτω Κόσμον και ἐιδικότερα σε μυστηριακὲς λατρεῖες. Κορυφαῖο, ἡ ἀναφορὰ του Ἀγχίση: *βουλοίμην (...) σῆς εὐνῆς ἐπιβάς δύναμι δόμον Ἄιδος εἶσω,*

Cheerbrandt (edd.), *The Penguin Dictionary of Symbols*, London 1996], σ.λ. *gold* (εἰδ. σελ. 442). Οι σωτηριολογικὲς και εσχατολογικὲς ἀντιλήψεις των περισσότερων μυστηριακῶν δογμάτων προβλέπουν μνητική ἀθήοδο στον Κάτω Κόσμον, για την ἐπίτευξη της οποίας χρησιμοποιούνται «διαβατήρια σύμβολα» φτιαγμένα ἀπὸ χρυσό, που συμβολίζει ἄλλωστε τὸ καθαρτήριο πῦρ και τὴ φώτιση, πβ. Σοφ. *Οιδ. Κολ.* 1051: *χρυσέα κλείς*, παραπέμποντας ἴσως σε παρόμοια ἀντίληψη με αὐτὴ των «ορφικῶν» ἐλασμάτων. Ο Βεργίλιος «δίνει» στον Αἰνεία ἕναν χρυσὸ κλῶνον για να καθοδηγηθεῖ κατὰ την ἀθήοδὸ του στον Κάτω Κόσμον (βλ. *Aen.* 6.136-41). Πρόκειται για σύμβολο του φωτός που ἐπιτρέπει την περιπλάνηση στο ἔρεβος του Ἄδη, χωρὶς ἀπώλεια της ψυχῆς. Εἶναι δύναμη, σοφία και γνώση (βλ. *PDS*, σελ. 443). Η μυστηριακὴ ἀθήοδος στον Κάτω Κόσμον (*κατάβασις*) ἀποτελεῖ τελετουργικὴ ἀλληγορία της πνευματικῆς μύησης με στόχο την ἐνίσχυση του εαυτοῦ. Διὰ της μύησης αὐτῆς ο κατηχούμενος ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὰ ἀνάξια λόγου στοιχεῖα της καθημερινότητας, πραγματοποιώντας ἐνορατικὴ ἀθήοδο ἐντὸς της ἰδίας του της ψυχῆς, στον «πυθμένα» της οποίας ὑπάρχει ἀκρατος χρυσός και φώτιση. Πβ. Α. Π. Παπαδόπουλος, *Οἱ λαϊκὲς περὶ θανάτου δοξασίαις και τὰ ταφικὰ ἔθιμα των Ἑλλήνων ἀπὸ τον Ὀμηρὸ μέχρι σήμερα*, Θεσσαλονίκη 2007, 61 σμ. 164, και 230.

⁴² Δεν φαίνεται τυχαία και ἡ σχετικὴ ἀναφορὰ του Αλκμάννα σε «νοτερὴ γοητευτικὴ δύναμη» του Κινύρα (-*κομος νοτία Κινύρα χ[ά]ρις*: 3.71 *PMGF* [M. Davies (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 1: *Alcman, Stesichorus, Ibycus*, Oxford 1991], που παραπέμπει στην ἀρωματοποιία και τὰ μύρα, τὰ οποία χρησιμοποιούνται κατὰ τὸ χρίσμα του βρέφους Ἀδώνιδος· πβ. J. C. Franklin "Kinyras and the Musical Stratigraphy of Early Cyprus", στο *Proceedings of Musical Traditions in the Middle East: Reminiscences of a Distant Past*, University of Leiden, 12/2009, ὑπὸ ἐκδοσὴ, 1, και (του ἰδιοῦ) *Kinyras: The Divine Lyre*, Working draft 09/01/2009, ὑπὸ ἐκδοσὴ (Oxford), 126 σμ. 588. Βλ. ἐπίσης Ε. Τσαβλή, *Κινύρας: Μελέτη στον Ἀρχαῖο Κυπριακὸ Μῦθο* (διδ. διατρ. Ε.Κ.Π.Α.), Ἀθήνα 2009, 36 κ.εξ. (ιδ. 40-41).

«στην κλίνη τη δική σου αφού ανεβώ, στα δώματα του Άδη μέσα να μπω» (στ. 153-54). Ο ίδιος ο έρωτας της Αφροδίτης για έναν θνητό παραπέμπει στην περιπέτειά της με τον Άδωνι (βλ. Εικ. 2) –που μοιραίως τη συνδέει με το βασίλειο του Άδη– συνεπικουρούντων και των συνεχών αναφορών στις ευωδιές και τα μύρα⁴³, που αποτελούν διακριτικά της λατρείας τους. Επίσης, η αρπαγή της κόρης του Οτρέα από τον Ερμή υπομνήσκει την αρπαγή της Περσεφόνης από τον Ευκλή / Εύκλο - Ευβουλέα - Άδη. Η απειλή πάλι πως με κεραυνό θα εξοντωθεί ο Αγχίσις για τιμωρία, αν διαδώσει την περιπέτειά του, φέρνει αβίαστα στον νου την αποθέωση και ηρωοποίηση των κεραυνοβολημένων⁴⁴.

ΓΛΩΣΣΕΣ

Είναι αξιοσημείωτο ότι η πλειονότητα των σωζόμενων από τον Ησύχιο γλωσσών⁴⁵ –στον βαθμό που τα στοιχεία μάς επιτρέπουν να τις ερμηνεύσουμε ικανοποιητικά⁴⁶– εμπίπτουν σε τελετουργικά συμφραζόμενα, που σχετίζονται με τη χθόνια λατρεία των Μυστηρίων. Το δυσνόητο *αυέθυλλαι* (< *αζυω*), που αρμόζει και στη σειρά του λεξικού, βρίσκει παράλληλο στα *θύλλα· έορτή τής Αφροδίτης*, και *αζυη* είναι η δίψα των νεκρών, όπως απαντά στον Ομηρ. ύμνο *Εἰς Δημήτραν* και τα Ορφικά ελάσματα. Το δε *γάλας· γής*, συνδέεται με τη βλάστηση και τη γονιμότητα. Ελκυστικός φαίνεται ο συσχετισμός του με τον *γαλαξίαν* (Παράδεισο των Ορφικών), το *λευκόν* (*Γαφρός*), κυρίως όμως με τον Άδωνι / Γαύα⁴⁷. Ίσως

⁴³ Βλ. ενδεικτικώς στ. 58-59: *ἐς Κύπρον δ' ἔλθοῦσα θνώδεα νηὸν ἔδυνεν | ἐς Πάφον, ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θνώδης*, 63 *ἀμβροσίωι ἐ<δ>ανώι, τό ῥά οἱ τεθνωμένον -ην*, 66 *σεύατ' ἐπὶ Τροίης προλιποῦσ' εὐώδεα Κύπρον*. Επιπλέον, η εξακριβωμένα επιτυχής ενασχόληση του Κινύρα με τη μεταλλουργία είναι δυνατόν να συνοψισθεί αλληγορικά στη μυστηριακή διάσταση της λατρείας της Κύπριδος. Η εξαγωγή των μετάλλων (εμβληματικών περιουσιακών στοιχείων του Άδη - Πλούτωνος) από «τη μήτρα» της γης μέσω της θείκης γονιμοποιητικής δύναμης, προβάλλεται διά του θείκου «ζεύγους των μετάλλων» από την Έγκωμη: βλ. V. Karageorghis, “The Cult of Astarte in Cyprus”, στο W. G. Dever – S. Gitin (edd.), *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past* (Centennial Symposium; W. F. Albright Institute of Archeological Research and American Schools of Oriental Research, Jerusalem 2000), USA 2003, 216· πβ. Franklin 09/01/2009, ό.π. [σημ. 42], 125).

⁴⁴ Βλ. ενδ. E. Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, London - New York 1925⁸, 581-82 (Appendix I).

⁴⁵ Αποτελούν τη συνεισφορά της μεγαλονήσου στην ομηρική παράδοση. Πρόκειται για ένα ενδιάμεσο επίπεδο μεταξύ της ετεοκυπριακής παράδοσης και της προοδευτικής «ομηρικοποίησης» της κυπριακής ποίησης κατά τους αρχαίους χρόνους (πβ. J. C. Franklin, “Cyprus, Greek Epic, and Kypriaka”, επικείμενη δημοσίευση στο Y. Maurey et al. [edd.], *Yuvai. Studies of the Jewish Music Research Centre*, vol. 8 (2010): *Sounds from the Past: Music in the Ancient Near East and Mediterranean Worlds*, 11). Για εκτενή γλωσσικό σχολιασμό, βλ. ΑΚυΓ¹⁸, 363-68 (F3-F10), και Κ. Μπαλαμόσεφ, “Εύκλου του χρησιμολόγου γλωσσών έλεγχος”, *Στασίνας* 12 (2010), 55-75.

⁴⁶ Δεν είναι παράλογη η εκτίμηση ότι ο μικρός αριθμός τους δηλώνει ότι οι σίχοι του ποιητή κατά μείζονα λόγο γίνονταν καλώς αντιληπτοί, πλην των εν λόγω λέξεων, που έχρηζαν ερμηνείας (βλ. Franklin, ό.π. [σημ. 45], 11).

⁴⁷ Βλ. κατωτ., σημ. 59 και 60.

αντί γάλας να ήταν γάδας. Το Κυπρ. δίγαμμα (*F*) αντιστοιχεί σε *ν* ή *δ*. Το Δ να έγινε Λ είναι πολύ εύκολο παλαιογραφικώς. Όσον αφορά στο *καπάτας· καθορ~ων*, αξίζει να παραβληθεί ένα άπαξ λεγόμενον επίθετο του Διός σε Δωρική: *Καππώτας* (Παυσ. 3.22.1) = λυτρωτής⁴⁸, αναφερόμενο σε ένα βράχο που έπεσε από τον ουρανό κοντά στο Γύθειο και λατρευόταν από τους Πελασγούς ειλώτες· είχε δε θεραπευτικές ιδιότητες. Το λ. *σκυδά· σκιά* (πβ. τα ob-scu-rus και scu-tum της Λατ., και τα σκοτεινός και σκιερός) μπορεί να παραβληθεί με το *σκύδμαινος· σκυθρωπός*, με σαφείς προεκτάσεις στον Κάτω Κόσμο και τον Άδη ειδικότερα. Τα λλ. *κακόρας· κατακόψας* και [*ανύξιον· άτρωτον*, όπως και το *διερός* (F1.8 στ. 4: ν.Ι. δ' ἴρος, = *ιέρός* ?)], εντάσσονται ευλόγως στο πλαίσιο του ιερατικού λειτουργήματος και των θυσιών μιας μυστικής λατρείας⁴⁹. Αφήσαμε για το τέλος το γλώσσημα *Πελάνα*. Ο Χατζηγιωάννου ήδη υποπτεύθηκε σχέση με την Αχαϊκή Πελλήνη, κατά τα *ε[ιρ]ήνη – [ιρ]άνα*.

Πρόκειται για σημαντικό κέντρο Ορφικής λατρείας, από όπου έχουν προκύψει ενδιαφέροντα ορφικά ελάσματα⁵⁰. *Πελειοθρέμμονα* βέβαια καλεί ο Αισχύλος τη Σαλαμίνα⁵¹, πατρίδα του Τεύκρου. Καθώς όμως στην Κυπριακή Σαλαμίνα επιβεβαιωμένα προσφέρονταν πλούσιες θυσίες στους θεούς και πολυτελείς ταφές στους νεκρούς, ίσως πρόκειται για επινόηση του Εύκλου για την πόλη του, με υπονοούμενη συγγένεια προς το *πελανός*. Θυμίζουμε ότι στην *προμαντεία* (το δικαίωμα προτεραιότητας στη

⁴⁸ Βλ. σχετικά Ι. Γ. Ταϊφάκου, *Δεὸς Καππώτας: ἐρμηνεία καὶ διόρθωσις εἰς Πανσανίων III 22.1*, Αθήνα 1970, 4-5, 9 και ιδ. 13-14, ο οποίος υποστηρίζει πειστικά ετυμολογική προέλευση της λ. εκ του ρ. *καταπαύω* («καταπαύνω») αντί του *καταπίπω*, ως Δωρ. τύπο του *καπαύτας*, ἴτοι *καταπαύτας* (βλ. αυτόθι, 14 σημ. 62), καθώς, ανάγοντας το μνημείο σε τέμενος του Διός *τεραστίου*, θεωρεί ότι ερμηνεύεται ως αποκαθαίρων τους μασθέντες και καταπαύων την μήνιν των Ερινύων και λοιπών *τεράτων* εναντίον τους. Λαμβάνει λοιπόν τη διάσταση του «λυτρωτή». Αξίζει να σημειωθεί, ότι κατά την επιχειρηματολογία σημειώνεται διόρθωση του Kuhn στο λ. κ 692 του Ησυχίου, αντί του *καπατάς· καθορ~ων* σε *καππώτας· καθαρός* (βλ. ό.π., 13 σημ. 60). Πρόκειται καταφανώς για μυστηριακή ιεροτελεστία, κατά την οποία τελείται καθαρμός από μάντη - ιερέα, όπως ο Εύκλος. Για τα καθαρτήρια καθήκοντα του μάντη - χρησμολόγου, βλ. ανωτ. σημ. 14 και 23.

⁴⁹ Η ερμηνεία του *διερός* ως «νωπός, υγρός» (βλ. Ησύχ. σ.λ. *διερόν· υγρόν κ.λπ.*, πβ. *διερός· ζών· λαμπρός κ.λπ.*) είναι δυνατόν να παραπέμψει στη γονιμοποιητική αναζωογονητική δύναμη του ουράνιου στοιχείου προς το γήινο κατά τα Μυστήρια, ενώ παράλληλα θυμίζει τη νοτερή γοητεία της αρωματοποιίας του Κινύρα (*νοτία χάρις*) η οποία συμβάλλει στην τέλεσή τους (βλ. και ανωτ. σημ. 42).

⁵⁰ Βλ. ΑΚΕΠ, τόμ. Γβ' αρ. 212 [Κυρ. Χατζηγιωάννου, *Ἡ Ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς Πηγὰς*, τόμ. Α' - Στ', Λευκωσία 1971-1992]. - Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι απολύτως ανάλογη επίκληση προς «όλους τους χθόνιους θεούς» των -ορφικών αντιλήψεων- ελασμάτων, απαντά σε Αιγυπτιακό έγγραφο του 13^{ου} αι. από την Ugarit (KTU: M. Dietrich – O. Loretz, - J. Sanmartin (edd.), *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn 1976, 2.42), το οποίο περιλαμβάνει επίκληση προς «όλους τους θεούς της Αλάσιας», συγκεφαλαιώνοντας τους επιφανέστερους εκπροσώπους του ετεοκυπριακού πανθέου· βλ. E. Lipinski "An Ugaritic Letter to Amenophis III concerning Trade with Alasiya", *IRAQ* 39 (1977), 213-17· A. B. Knapp "An Alashiyan Merchant at Ugarit", *Tel Aviv* 10 (1983), 38-45· M. Heltzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit* (Reichert, Wiesbaden 1976), 81-82· L. Hellbing, *Alasia Problems* Uppsala 1979 (Studies in Mediterranean Archaeology, 57)· πβ. Franklin 01/09/2009, ό.π. (σημ. 42), 118 σημ. 551.

⁵¹ Βλ. *Πέρος*, στ. 309.

συμβουλή του μαντείου⁵²), το λιγότερο που μπορούσαν να προσφέρουν ως αντάλλαγμα ήταν ο πελανός, ένα σκεύασμα για θυσία από χοντρό αλεύρι, μέλι και λάδι, που είχε μια ορισμένη τιμή. Ο Schmidt ωστόσο εκδίδει: *ἢ τὰ ἀπὸ τῆς ἄλω ἀπάργματα. καὶ θυσίαι καὶ πέμματα*, ἴτοι αἱ ἀπαρχαί και τα πρόσφορα που αποδίδονται στους νεκρούς, τα ἐναγίσματα.

ΜΥΣΤΗΡΙΑΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ

Αποτελεί κοινή πεποίθηση, ότι η λατρεία της Αφροδίτης προέρχεται από την Κύπρο. Παρά τη διχογνωμία περί της καταγωγής της⁵³, το «αντιδραστήριο» όπου επετεύχθη αυτό το λατρευτικό αμάλγαμα υπήρξε με βεβαιότητα η *Κύπρος*, εξ ου και το όνομα *Κύπρις* της θεάς, που τη συνδέει με ένα νησί πολύ κοντά στη Συρία. Λατρευόταν ευρύτατα και πανδήμως όχι μόνο στην Πάφο, αλλά και στη Σαλαμίνα, κυρίως τον 8^ο και 7^ο αι., οπότε ήταν και ξεχωριστά ακμαία η επική ποίηση⁵⁴. Η επίκληση της Μούσας στον Αγώνα ή την Εορτή ήταν τυπική για τον επικό τραγουδιστή. Συνήθως οι επικαλούμενοι θεοί –όπως η *Κύπρις εν προκειμένω*– έχουν μια επιχώρια δραστηριότητα.

Κατά τα φαινόμενα, η Αφροδίτη αποτελεί εξελληνισμένη εκδοχή της Αστάρτης, που μετεξελίχθηκε σε χθόνια Αφροδίτη, ενδεχομένως ύστερα από επίδραση της Βαβυλωνιακής Inanna⁵⁵, η οποία κατεβαίνει στον Κάτω Κόσμο αντιμετωπίζοντας τη φορική Ereshkigal. Δεν φαίνεται τυχαία η παράλληλη τοπική επική διάδοση του μύθου της Αριάδνης –αιτιολογικός μύθος για την ίδρυση ιερού της Αφροδίτης στην Αμαθούντα και το Αιγαίο– στη Σαλαμίνα με τις βαρύτιμες ταφές⁵⁶. Εμφανίζεται ως Αφροδίτη *Ἄνθεια* (με ιερό ἄλσος στη σημερινή Γεροσκήπου: από τους *ιερούς κήπους* της Αφροδίτης - ναό και ιερατείο στην Παλαιάπαφο, τα σημερινά Κούκλια), σύμβολο της άνθησης και του μαρασμού της φύσης, της ζωής και του θανάτου. Χάρη στην αδιάκοπη επαφή με την Ελλάδα, η μυστηριακή λατρεία της μεταδίδεται στους Μάγνητες ως *Πασικράτα*, προανάκρουσμα της Περσεφόνης. Οι μύστες της λατρείας της εμπιστεύονταν τους νεκρούς τους στη θεά της γονιμότητας, συνάμα θεά του έρωτα και του θανάτου.

⁵² Δεν ήταν ασυνήθιστη· αντιθέτως επρόκειτο για μια σχετικά προσφιλή στα μαντεία τιμή, που απενέμετο σε πολυτείες αλλά και μεμονωμένα άτομα, βλ. P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, 113-14.

⁵³ Για τις πολυσχιδείς θεωρίες βλ. τη συνοπτική –πλην όμως αργούντως διαφωτιστική– αναφορά της Κάργλα, ό.π. (σημ. 40), 22-27.

⁵⁴ Ο Lloyd-Jones μάλιστα υποψιάζεται την ύπαρξη σχολής επικής ποίησης με έδρα τη Σαλαμίνα (“Stasinus and the Cypria”, *Στασίνοσ* 4 [1972], 118, πβ. Franklin, ό.π. [σημ. 45], 10 σημ. 56).

⁵⁵ Βλ. W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Transl. by P. Bing, Berkeley and Los Angeles 1983, 263· πβ. M. L. West, *The East Face of Elicon*, Oxford 1997, σσ. 203-5, και Franklin, ό.π. (σημ. 45), 8.

⁵⁶ Πβ. Franklin, ό.π. (σημ. 45), 6 σημ. 22.

Ο δε Πλούταρχος παραδίδει το επίθετο *ἐπιτυμβία* (*Ρωμαϊκά* 23). Ίσως με αυτή την ιδιότητα εμφανίζεται στον μύθο να αλείφει το σώμα του Έκτορος με ροδέλαιο (Ψ 184 κ.εξ., πβ. τα μύρα). Με τον Κάτω Κόσμο συνδέεται επίσης η Αφροδίτη *Μορφώ* στη Σπάρτη. Δεν φαίνεται τυχαία η εμπλοκή της θεάς στον κύκλο της Ελευσίνας λατρείας, κατά τον 4^ο αι., με τις ερωτικές διαστάσεις που υπαινίσσονται οι Χριστιανοί σχολιαστές, και τη στάση της πομπής στο ιερό της *Άφαιάς* κατά τα Μεγάλα Μυστήρια⁵⁷. Ο θάνατος, έτσι, γίνεται επιστροφή στους κόλπους της δύναμης που δίνει τη ζωή, αλλά και την παίρνει.

Η διεκδίκηση του Αδώνιδος από την Αφροδίτη και την Περσεφόνη οδηγεί σε τριχοτόμηση του έτους από τον Δία.⁵⁸ Ο Άδωνις φαίνεται να αποτελεί μέρος της Ορφικής λατρείας⁵⁹: Η ετεοκυπριακή ονομασία του *Γαύας*⁶⁰ παραπέμπει στη γονιμότητα της Γης και σε χθόνια μυστηριακή λατρεία. Μια ιδιαίτερη διάσταση, αλλά και έμβλημα της εν λόγω λατρείας, αποτελούν τα αφιερώματα λιβανιού και μύρων στους λατρευτικούς βωμούς του Αδώνιδος και της Αφροδίτης⁶¹, σε ένα κύκλο «μεθυστικών εορτών εξωτικού χαρακτήρα, όπου συμπλέκονταν αρμονικά η συναισθηματική ατμόσφαιρα των αρωμάτων και του ερωτισμού με τον οδυρμό και την οδύνη⁶²».

Η επίκληση της Αφροδίτης στην Κύπρο, σε ένα περιβάλλον Κινυραδών, εμφανίζεται απολύτως ανάλογη προς την επίκληση της Δήμητρας σε έναν κύκλο Ευμολπιδών⁶³. Έχει πάρει τη θέση της Μούσας στους Υ2 και Υ3,

⁵⁷ Πβ. Κλ. Αλεξ. *Προτρ.* 2.13 (Butterworth). Για το ιερό στην Ιερά Οδό (Εικ. 3-4) βλ. Β. Μαχαίρα, *Τὸ ἱερὸ Ἀφροδίτης καὶ Ἐρωτος στὴν Ἱερά Ὀδό*, Αθήναι 2008 (Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας, ἀρ. 253).

⁵⁸ Βλ. Richardson, ὄ.π. (σημ. 21), 83. Πβ. Claudian. *RP* 1.214 κ.εξ. (Hall).

⁵⁹ Είναι ενδιαφέρουσα η ταύτισή του με τον Ευβουλέα, βάσει του Ορφ. ύμνου 56 (*Αδώνιδος*, στ. 3). Βλ. Brown, ὄ.π. (σημ. 11), 66· J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Change in Late Antiquity: Religion, Barbarians and their Historiography*, Hampshire 2006, 195 σημ. 52· Bernabé – Cristóbal, ὄ.π. (σημ. 17), 103 σημ. 22· πβ. R. G. Edmonds, *Myths of the underworld journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' gold tablets*, Cambridge 2004), 59-60, σημ. 87.

⁶⁰ Για τον Γαύα βλ. μεταξύ άλλων Λυκόφρ. *Ἀλεξ.* 831 (Scheer): *καὶ τὸν θεᾶ κλανσθέντα Γαύαντος τάφον με τα σχετικά αρχαία Σχόλ.: καὶ τὸν τῆ θεᾶ κλανσθέντα – τοῦ Ἀδώνιδος παρὰ Κυπρίοις· ἢ δὲ εὐθείᾳ ἐστὶν Γαύας Par.A. / θορηνηθέντα – [Ἀδώνιδος ἤγονν περὶ Ἀδωνιν περιφραστικῶς Par.C. / τῆ Ἀφροδίτῃ – τοῦ Ἀδώνιδος παρὰ Κυπρίοις Vind.II. / θορηνηθέντα – {Ἀδωνις· Γαύας παρὰ Κυπρίοις· περιφραστικῶς τὴν Κύπρον Pal.40. Βλ. επίσης M. Detienne, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, Princeton 1974, 137 σημ. 17· W. Attalah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966, 306· Franklin 09/01/2009, ὄ.π. (σημ. 42), 169 σημ. 813 και 814.*

⁶¹ Βλ. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. – London 1987, 62· πβ. Detienne, ὄ.π. (σημ. 60), 137.

⁶² W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley and Los Angeles - London 1979 / 1982), 107.

⁶³ Είναι αξιοσημείωτο ότι μεταξύ των σωζόμενων Ομηρικών ύμνων εκείνος που παρουσιάζει εξαιρετικά μεγάλες ομοιότητες με τον *Εἰς Δημήτραν* είναι ο μεγάλος ύμνος *Εἰς Ἀφροδίτην* (V: Υ1). Βλ.

εν μέρει δε και στον Υ1⁶⁴. Εν προκειμένω κυβερνά τη Σαλαμίνα (Υ3.4) και την Κύπρο ολόκληρη (Υ3.5, βλ. και Υ2.1-3 και Υ1.292). Ποια όμως ήταν η συμβολή του Εύκλου σε αυτή την εξέλιξη;

WANAKA - ΙΕΡΑΤΕΙΟ

Ήδη από τον 16^ο αι. π.Χ. υπάρχουν ενδείξεις για σχέσεις της Κύπρου με το Αιγαίο. Στη Σαλαμίνα του Εύκλου διασώζονται Μυκηναϊκά πολιτιστικά στοιχεία. Τα θρησκευτικά καθήκοντα ασκούν οι βασιλείς. Ο Κινύρας παραδίδεται ως βασιλιάς της Πάφου και συνάμα ιερέας της θεάς, μουσικής τεχνίτης αλλά και χρησμολόγος, υπεύθυνος επίσης για το μουσικό-ποιητικό μέρος της λατρείας⁶⁵. Ο δε Εύκλος φαίνεται να είναι περισσότερο αφιερωμένος στο τελετουργικό μέρος. Συνθέτει ποιητικά το ιερό κείμενο της λατρείας, ενσωματώνοντας τα δόγματα των Μυστηρίων της Θεάς και μάλλον ιερουργεί⁶⁶.

Κατά τα φαινόμενα είναι ο συνθέτης των Ομηρ. ύμνων *Εἰς Ἀφροδίτην*. Είναι χρησμολόγος, συνεπώς έχει στη διάθεσή του και επεξεργάζεται δημιουργικά όλο το υλικό των σαμάνων και των σοφών γυρολόγων από όλη τη Μεσοποταμία, που καταλήγουν στη Σαλαμίνα μέσω Συρίας. Με τη χάρη της ποιητικής του αρετής πλάθει τα απόκρυφα δόγματα της θεάς που νοιάζεται την πόλη του, όπως και την Πάφο, αλλά και σύμπασα την Κύπρο. Η αλληλεπίδραση με το Αιγαίο και την Κυρίως Ελλάδα πιστοποιείται από τα ίδια τα σπαράγματα των έργων του, αλλά και την απήχηση που βρήκε

Richardson, ό.π. (σημ. 21), 30· πβ. Franklin, ό.π. (σημ. 45), 9.

⁶⁴ Δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας ότι η επίκληση της Μούσας κατά την έναρξη κάθε επικού ποιήματος συνιστούσε και το «πιστοποιητικό» θεοπνευστίας του (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 13). Εν προκειμένω, ο αοιδός επικαλείται την έμπνευση της προστάτιδας θεάς της πόλης του, υπομνησκόντας ότι καθοδηγείται από την κατ' εξοχήν έγκυρη γνώση των γεγονότων εκ μέρους της. Κατά τον Franklin, ό.π. (σημ. 45), 8-9, ανάλογη επίκληση δεν προϋποθέτει απαραίτητως την ύπαρξη αγώνα σε εορτή, αλλά πραγματοποιείται και για απλή μουσική έμπνευση.

⁶⁵ Βλ. ΑΚυΓ¹⁶, 74-78 (αναλυτικά: Τσαβλή, ό.π. [σημ. 42], 1 κ.εξ.)· πβ. Franklin, ό.π. (σημ. 45), 4. Ο Κινύρας, δίνει την εντύπωση μιας μορφής που αποτελεί συνώνυμο της ομορφιάς, της αρμονίας και της ηδονής. Οι πινακίδες της γραμμικής Β από την Πύλο μνημονεύουν τη λ. *ki-nu-ra* αναφερόμενες σε κα τασκευαστή πλοίων και σε ιερέα ή μέλος του Ιερατείου της Μεγάλης θεάς, της Κυρίας. Πρόκειται για έναν κινύρα που παίζει ένα μουσικό όργανο –λύρα ή κάτι παρόμοιο– στον ναό. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο εν λόγω ιερέας εμφανίζεται να διαθέτει μαντικές ικανότητες ή να διενεργεί τελετουργικούς καθαρμούς (βλ. Franklin 09/01/2009, ό.π. [σημ. 42], 132 σημ. 629). Σε εκείνη την περίπτωση δεν πρόκειται προφανώς για βασιλιά, αλλά για έναν ιερέα-μουσικό. Η σημιτική λέξη *KNR* ταυτίζεται με ένα πολύ παλαιότερο μουσικό όργανο. Επί πλέον σημαίνει *λύρα*, γνωστή στη Χαναανιτική παράδοση από το τέλος της τρίτης χιλιετίας π.Χ. (βλ. M. R. Belgiorno, "Cinyra, Cyprus and the notes of music of wine and perfumes", στο The Cyprus Wine Museum [ed.], *Notes of Kinyras Music, Wine and Perfume since the 4th Millennium B.C. – And evidence from Erimi*, Nicosia 2009, 36.

⁶⁶ Κατ' ανάλογο τρόπο με τον οποίον ο Μελάμπους φέρεται να παρέλαβε από τους Αιγυπτίους τα σχετικά με τα Διονυσιακά μυστήρια λατρευτικά δρώμενα, όπως και το μυθικό υπόβαθρο περί των δεινών των Θεών, την Τιτανομαχία και τα κεφάλαια σχετικά με τον Κρόνο (πβ. West 1983, ό.π. [σημ. 8], 53).

η λατρεία της Αφροδίτης και του Αδώνιδος εκεί, ίσως και χάριν της γόνιμης επίδρασης της ποίησης του Εύκλου, επίδραση που προφανώς δεν παρέμεινε μόνο σε λογοτεχνικό - καλλιτεχνικό επίπεδο, αλλά επεκτείνεται σε θρησκευτικό - δογματικό, αξιοποιώντας την κοινή ποιητική βάση.

Ποιος όμως θα ήταν σε θέση να έχει υπό τον έλεγχό του τα εισαγόμενα μυστηριακά δόγματα, το υλικό των σαμάνων, την ανάπτυξη θρησκευτικής επικής ποίησης, τη συλλογή και ερμηνεία χρησμών, αλλά και να εποπτεύει την κυκλοφορία και μετάδοση των αντιλήψεων αυτών στην κυρίως Ελλάδα (και αντιστρόφως), πέρα από τον ίδιο τον άνακτα, τον *wanaka* με την εκτελεστική και παράλληλα θρησκευτική - ιερατική εξουσία⁶⁷; Πρόκειται άραγε για μυθικό ιερέα - βασιλιά της Σαλαμίνας⁶⁸ που οφείλει την εξουσία του στη θεοπνευστία; Αναμφίβολα μας θυμίζει τον Κινύρα, την εξανθρωπισμένη θεϊκή λύρα, που κυβερνά ελέω του μεγαλείου της τέχνης του⁶⁹. Η παράδοση όμως θέλει εκείνος να διαφεντεύει την Πάφο⁷⁰.

⁶⁷ Βλ. A. Snodgrass, *Cyprus and Early Greek History*, Nicosia (Cultural Foundation of the Bank of Cyprus 1988). Η πολυπραγμοσύνη αυτή εις ό.τι αφορά στις καλές τέχνες και τις απόκρυφες τεχνικές αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα των Κυπρίων βασιλέων, που ανάγει στους Σουμερίους (βλ. Franklin 09/01/2009, ό.π. [σημ. 42], 154).

⁶⁸ Το εύλογο αυτό ενδεχόμενο ενισχύεται καθοριστικά από το ίδιο το σωζόμενο κείμενο του Εύκλου. Η σύνδεση του ποιητή με τη Σαλαμίνα θεωρείται αναντίρρητη, καθώς, μεταξύ άλλων, γίνεται μνεία της πόλεως στο γλώσσημα *Πελάνα* του Εύκλου στο *Λεξικό* του Ησυχίου, αλλά και ο χρησμός του για τον μεγάλο ποιητή, που παραδίδει ο Πανυσανίας, είναι το πιθανότερο αυτοβιογραφικός (βλ. *AKVΓ*^β, 80-81, και Kringos, ό.π. [σημ. 41], 134. Δεν μπορεί να αγνοηθεί η προκλητική συνύπαρξη των επιθέτων *πολυκτεάνιο* - αναφερομένου στη Σαλαμίνα - και *πολύκλειτον* - αναφερομένου στον ποιητή - σε μετρικώς περίοπτη θέση εντός του στίχου και συνάμα προκλητικά διαχωρίζοντας τον επιθετικό προσδιορισμό από το προσδιοριζόμενο ουσιαστικό *Σαλαμίνος*. Με το τέχνασμα αυτό επιτυγχάνει την επισήμανση των δύο επιθέτων, η αρχαιότερη μνεία αμφοτέρων των οποίων είναι -σημειωτέον- το χωρίο. Δεν είναι τυχαίο ότι το πρώτο συνθετικό τους είναι το ίδιο: *πολυ-κτεάνος* λοιπόν καλείται η Σαλαμίς, ενώ *πολύ-κλειτος* ο ποιητής. Είναι εκπληκτικό ότι το ίδιο το όνομα του *Εύκλου* αποτελεί συνώνυμο του *πολύκλειτος* (*Εύ-κλος* = *Εύ-κλής*) και μάλιστα σε απόλυτα ισοβαρείς αναλογίες *εὐ//πολύ, -κλος// -κλειτος*. Η εμφανώς σκόπιμη σύναψη των δύο επιθέτων με το πανομοιότυπο πρώτο συνθετικό και το προκλητικά παρόμοιο δεύτερο, οδηγούν με κύρος μαθηματικού αξιώματος επίσης στη σύναψη του ονόματος του ποιητή (*Εύκλος*) με το *πολυκτεάνιο* (*Σαλαμίνος*). Η σύζευξη του ποιητή με τη φημισμένη πόλη (*Εύκλος πολυκτεάνιο Σαλαμίνος*) ισοδυναμεί με ταύτιση των δύο μερών. Και ποιος μπορεί να ταυτιστεί με μιαν ολόκληρη πόλη, πέραν του ίδιου του βασιλιά της; Η αναφορά του λήμματος του Ησυχίου σε χρησμούς του Εύκλου στο λήμμα *Πελάνα· Ιη Σαλαμίζ*, υπογραμμίζει την ως άνω πιθανότητα.

⁶⁹ Πβ. την περίπτωση του Δαβίδ, που είναι βασιλιάς καθώς ο θεός είναι μαζί του· και είναι μαζί του ακριβώς επειδή παίζει την κινύρα, είναι προικισμένος «κινύρας» (βλ. *Σαμ.* 1, πβ. Franklin 09/01/2009, ό.π. (σημ. 42), 156).

⁷⁰ Ωστόσο ο Franklin υποστηρίζει ότι εθεωρείτο κοινός πρόγονος των βασιλικών γενών της Πάφου και της Σαλαμίνας; βλ. "Lyre Gods of the Bronze Age Musical Koine", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6.1 (2006), 44-50, και (του ιδ.) ό.π. (σημ. 45), 5. Σε κάθε περίπτωση, οι αρχέγονοι βασιλείς της Αλάσι-ας, που συγκεφαλαιώνονται υπό το όνομα του Κινύρα, αντανακλούν στοιχεία της δράσης πανάρχαιων Σουμερίων βασιλέων, οι οποίοι εφέροντο ως φύλακες της Πύλης προς τους θεούς. Επικουρούμενοι από ιερατείο, είχαν τον έλεγχο του κύκλου των εποχών με μαγικό, αλλά και επιστημονικό τρόπο, βάσει περίπλοκου λατρευτικού ημερολογίου με επίκεντρο έναν ιερό γάμο, ήτοι ένα τελετουργικό δράμα στο οποίο πρωταγωνιστούν η Inanna με τον βουκολικό σύντροφό της, τον Dumuzi. Το ερωτικό

Η μορφή του Κινύρα⁷¹ –τον οποίο παρεμπιπτόντως ο Όμηρος συν-άπτει με το μέγα κλέος των Αχαιών στην Τροία– συμβολίζει τον αυτόχθονα πληθυσμό του νησιού και συνάμα τον γενάρχη αμφοτέρων των Ελληνόφωνων δυναστειών της Πάφου και της Σαλαμίνας. Ο Schmidt, αναφέρει πως ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς (*Στρωμ.* I p. 333) στη θέση του Εύκλου μνημονεύει τον Κινύρα⁷². Ο δε Τάκιτος, αναφέρει ότι μόνο ο Κινυράδης ιερέας δίνει χρησμούς. Ίσως λοιπόν ο Εύκλος καθιέρωσε μαζί με τον Κινύρα μια παράδοση έμμετρων χρησμών και ιερών κειμένων της Μυστηριακής λατρείας της Αφροδίτης, συνταιριάζοντας τις μυστικές δογματικές του εμπειρίες από την Ανατολή και το ποιητικό του χάρισμα –σύμβολο αιγαιακής προπαιδείας– με το μουσικό τάλαντο του Κινύρα και τη στρατιωτική του εξουσία. Τα πρόσωπα πιθανόν δεν ταυτίζονται· ίσως και να τους χωρίζουν γενεές. Επιπλέον, μεταξύ των χρησμών του Εύκλου ίσως περιλαμβάνονται και μεταγενέστεροι, που όμως αποδίδονται στον ονομαστό Κύπριο χρησμολόγο⁷³. Κατά συνέπεια, στα δύο αυτά ονόματα συνοψίζεται η λογοτεχνική και ποιητική συμβολή αρκετών άλλων που βρέθηκαν στις πόλεις και τα αξιώματα εκείνων. Σε κάθε περίπτωση, ο Εύκλος είναι ο γεννήτορας μιας μακροχρόνιας πνευματικής διαδικασίας που, εμπλουτίζοντας με μυστηριακά στοιχεία τη θρησκεία, την έντυσε με ποίηση και υλοποίησε, έτσι, την ακμή του έπους στην Αρχαϊκή Κύπρο. Αν όμως πιστέψουμε ότι είχε αυτή την καιρία θέση σε αυτό το σημαντικό κέντρο του Ελληνισμού, που φαίνεται λειτούργησε ως αντιδραστήριο θρησκευτικών δογμάτων και λογοτεχνικών τάσεων, τότε πρέπει επίσης να διερωτηθούμε σε ποιον βαθμό οφείλεται και σ' εκείνον η στροφή προς τις μυστηριακές λατρείες και την εσχατολογία που παρατηρείται στην Ελλάδα, αναμορφώνοντας τις θρησκευτικές πεποιθήσεις για την επόμενη χιλιετία.

πείραγμα του ζεύγους, η συνεύρεση και εν τέλει ο χωρισμός διά του θανάτου συνιστούν την αλληγορία του ετήσιου κύκλου της γέννησης, του θανάτου και της αναγέννησης (βλ. Franklin 09/01/2009, ό.π. (σημ. 42), 153, πβ. αυτόθι, 166.

⁷¹ Συμβολική φυσιογνωμία της βασιλικής εξουσίας πριν ακόμα από τον αποικισμό των Αχαιών, βλ. Franklin 09/01/2009, ό.π. (σημ. 42), 156.

⁷² Βλ. “Der kyprische dialekt und Euklos der chresmologie”, ZKVS 9 (1860), 362.

⁷³ Γεγονός συνηθέστατο κατά την αρχαιότητα, με στόχο κυρίως να δοθεί κύρος σε έναν χρησμό, συνάπτοντάς τον με το όνομα κάποιου θρυλικού μάντη: βλ. Fontenrose, ό.π. (σημ. 5), 154 κ.εξ., 166-70, 185· πβ. D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, 149, ο οποίος αποδίδει το γενεσιουργό τους αίτιο στον προφορικό χαρακτήρα της λογοτεχνίας της εποχής. Είναι ωστόσο αξιοσημείωτο ότι, πέραν των post eventum χρησμών και των post eventum interpretationum αυτών, εκδοχές οι οποίες δεν φαίνεται να εξηγούν ικανοποιητικά τους χρησμούς του Εύκλου (πβ. *AKvΓ^{1B}*, 363, και Kringos, ό.π. [σημ. 41], 133 σημ. 13 και 14), υπάρχει το σοβαρό ενδεχόμενο η σύνθεσή τους να έγινε ως ποιητική πραγμάτευση ενός σύγχρονου συμβάντος ή ενός γεγονότος που έλαβε χώρα στο παρελθόν, πλην όμως δεν σχολιάστηκε με πληρότητα, οπότε ο ποιητής - χρησμολόγος ανέλαβε να το ερμηνεύσει, κατά το παράδειγμα του ομηρικού Κάλχαντα, ο οποίος είχε την ευθύνη να προβλέπει και να εξηγεί τα μέλλοντα, τα παρόντα και τα παρελθόντα (βλ. Parke, ό.π. [σημ. 2], 17). Αν πιστέψουμε τον Αριστοτέλη, η προφητεία αφορούσε συχνά κάποιο απόκρυφο ή συσκοτισμένο παρελθόν, ιδέα όχι αντισυμβατική (βλ. West, ό.π. (σημ. 8), 45. Η ερμηνεία τόσο των τεκταινομένων όσο και των προγενέστερων γεγονότων ανήκουν στα βασικά καθήκοντα του μάντη. Είναι εξαιρετικά πιθανόν ο Εύκλος, πέραν των προφητικών του έργων, να επιδιόταν σθεναρά σε ανάλογες ποιητικές προσεγγίσεις.

Τάση που οδήγησε τον Αισχύλο στο *Δαναΐδες*⁷⁴ να παρουσιάσει την ίδια την Αφροδίτη να υπερασπίζεται την Υπερμήστρα, εγκωμιάζοντας τον Έρωτα ως παραγωγική δύναμη, ανάμεσα στα πλέον «Ελευσίνα» συμφραζόμενα:

*έρῶ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρώσαι χθόνα,
 ἔρως δὲ γαίαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν·
 ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσὼν
 ἔκυσε γαίαν· ἢ δὲ τίκτεται βροτοῖς
 μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον·
 δενδρῶτις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμου
 τέλειός ἐστι· τῶνδ' ἐγὼ παραίτιος.*



ΕΙΚ.4 Ιερό Αφροδίτης Αφαίας Δαφνίου
 (Αφροδίτης - Έρωτος)



⁷⁴ *TrGF* 3 R, απ. 44.

Από τον Όμηρο και τον Ησίοδο στην Αρχαϊκή Επική Ποίηση της Κύπρου και στον Αλκμάνο

Βασιλική Κουσουλίνη

Η σχέση μεταξύ της αρχαϊκής λυρικής ποίησης και του έπους ίσως είναι ένα από τα πιο πολυσυζητημένα θέματα της σύγχρονης βιβλιογραφίας¹. Παλαιότερα, πολλοί μελετητές συνήθιζαν να συγκρίνουν λέξη προς λέξη τα σωζόμενα αποσπάσματα κάποιου συγκεκριμένου ποιητή με επικάχωρΙΑ² για να καταδείξουν τις ομοιότητες τους³. Αυτή η μέθοδος, ωστόσο, θεωρείται σήμερα ξεπερασμένη, καθώς έχει αναγνωριστεί ότι η σχέση μεταξύ αρχαϊκής λυρικής ποίησης και έπους είναι πολύ πιο πολύπλοκη και σύνθετη για να εξηγηθεί με αυτόν τον τρόπο. Η σύγχρονη έρευνα αναγνωρίζει την πολυπλοκότητα της σχέσης της λυρικής και της επικής ποίησης και θεωρεί ότι ένδειξη της είναι η χρήση «επικών» φράσεων, καταλήξεων, λέξεων και μέτρων από τους λυρικούς ποιητές⁴. Όλοι όσοι ασχολούνται με τη σχέση μεταξύ επικών και λυρικών ποιημάτων γνωρίζουν ότι τα όρια είναι ρευστά και δυσδιάκριτα. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί και το αντικείμενο της παρούσας εισήγησης, η οποία έχει ως θέμα τη σχέση της ποίησης του Αλκμάνος με την αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου⁵.

Τα *Κύπρια έπη* είναι σαφές ότι προηγήθηκαν χρονικά του Αλκμάνος. Σύγχρονοι μελετητές, βασιζόμενοι σε στοιχεία τα οποία προέρχονται από την ποίηση του Αλκμάνος, θεωρούν ότι η ημερομηνία ακμής του Λάκωνος ποιητή πρέπει να ήταν το 611 με 610 π.Χ.⁶ και όχι οι αρχές του 7ου αιώνα. Το μόνο που μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα σχετικά με την ημερομηνία συγγραφής των *Κυπρίων* είναι ότι «τα *Κύπρια*, με τη

¹ Βλ. B. Graziosi - J. Haubold, "Greek Lyric and Early Greek Literary History", στο: F. Budelmann, *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge 2009, 95-113, όπου περισσότερη βιβλιογραφία.

² Συνήθως με Ομηρικά χωρία.

³ Βλ. C. Calame, *Alcman. Texte Critique, Témoignages, Traduction et Commentaire*, Roma 1983, xxxiii, σημ. 43, όπου περισσότερη βιβλιογραφία.

⁴ Βλ. Graziosi, ό.π. (σημ. 1), 96-97.

⁵ Τα κείμενα του Αλκμάνος παρατίθενται σύμφωνα με την έκδοση D. L. Page, *Poetae Melici Graeci: Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, Poetarum Minorum Reliquos et Convivialia quaeaeque Adespota feruntur (PMG)*, Oxford 1962, και τα κείμενα των *Κυπρίων έπων* και του Ομηρικού ύμνου V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην* σύμφωνα με την έκδοση Α. Βοσκού (ΑΚΥΓ¹⁶).

⁶ Βλ. M. L. West, "Alcmanica", *CQ* 15.2 (1965), 188 και 192. Calame, ό.π. (σημ. 3), xiv. E. Krummer, "Alcman, Stesichorus and Ibycus", στο: F. Budelmann, *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge 2009, 190.

μορφή που ήταν γνωστά στους μεταγενέστερους, πρέπει να θεωρούνται μεθομηρικά και έντονα επηρεασμένα από τον Όμηρο»⁷. Οι δύο πιο ακραίες θέσεις για τη χρονολόγηση των *Κυπρίων* με τη μορφή που τα γνώριζαν οι μεταγενέστεροι -και κατ' επέκτασιν και εμείς- είναι ο 8ος αιώνας και το δεύτερο μισό του 6ου αιώνα π.Χ.⁸.

Είναι βέβαιο, ωστόσο, ότι τα *Κύπρια* στην αρχική τους μορφή ανήκαν σε μια ποιητική παράδοση που αναπτύχθηκε τους ίδιους αιώνες και παράλληλα με εκείνη της *Ιλιάδος* και της *Όδυσσεΐας*⁹. Ο Ομηρικός ύμνος V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην*, ο οποίος παρουσιάζει κάποια κοινά στοιχεία με την ποίηση του Αλκμάνος, τοποθετείται στον 7ο αιώνα π.Χ.¹⁰. Δεν πρέπει, ωστόσο, να λησμονούμε ότι όταν μιλάμε για προφορική ποίηση, τόσο στην περίπτωση των επικών όσο και των λυρικών ποιημάτων, τα χρονικά όρια είναι ρευστά.

Είναι γεγονός ότι πολλές φράσεις, λέξεις, καταλήξεις επιθέτων τα οποία ο Αλκμάν μοιράζεται με άλλους λυρικούς ποιητές υπάρχουν και στο έπος. Ο Αλκμάν χρησιμοποιεί σε πολλά αποσπάσματα (όπως στα 26, 28, 43, 77, 80, 104 και 107 *PMG*) δακτυλικό εξάμετρο στίχο, δηλαδή το μέτρο στο οποίο είναι γραμμένο κυρίως ό,τι σήμερα θεωρείται επική ποίηση. Δεν είναι, όμως, βέβαιο ότι τα σωζόμενα αποσπάσματα του Αλκμάνος και άλλα γραμμένα από άλλους λυρικούς ποιητές είχαν ως γλωσσικά και μετρικά πρότυπα τα Ομηρικά ποιήματα. Η γλώσσα την οποία χρησιμοποιεί ο Αλκμάν ενδέχεται να είναι επηρεασμένη όχι από το Ομηρικό έπος αλλά να προέρχεται από μία «ποιητική κοινή» της λυρικής και επικής ποίησης, η οποία προϋπήρχε του Ομήρου¹¹. Αρκετοί μελετητές υποστηρίζουν ακόμα και ότι το κατ' εξοχήν επικό μέτρο, δηλαδή το δακτυλικό εξάμετρο, στο οποίο υπάρχουν γραμμένα και αποσπάσματα του Αλκμάνος και άλλων λυρικών ποιητών ενδέχεται να προήλθε από λυρικά μέτρα¹², γεγονός που αρκεί για να αποδυναμώσει κάθε επιχείρημα το οποίο βασίζεται στις μετρικές ομοιότητες μεταξύ επικής και λυρικής ποίησης, για να εξετάσει τη σχέση τους, καταδεικνύοντας την εξάρτηση της λυρικής από την επική ποίηση. Στο επίπεδο, ωστόσο, του περιεχομένου είναι δυνατόν να ανιχνευτεί ένας σημαντικός αριθμός κοινών θεμάτων

⁷ Βλ. *AKvΓ^{1B}*, 93.

⁸ Βλ. J. S. Burgess, "The Epic Cycle and Fragments", στο: J. M. Foley, *A Companion to Ancient Epic*, Oxford 2005, 348-349.

⁹ Βλ. J. S. Burgess, "The Non-Homeric Cypria", *TAPhA* 126 (1996), 77-99, όπου περισσότερη βιβλιογραφία.

¹⁰ Βλ. *AKvΓ^{1B}*, 120.

¹¹ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), xxxi.

¹² Βλ. G. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore - London 1990, 48. Graziosi, ό.π. (σημ. 1), 104.

και μοτίβων μεταξύ του Αλκμάνος και της αρχαϊκής επικής ποίησης. Συγκεκριμένα, μοιάζει αδύνατον ο Αλκμάν να έχει αντλήσει υλικό για κάποιους μύθους αποκλειστικά από τα Ομηρικά έπη ή από τον Ησίοδο, γιατί οι δύο ποιητές απλώς δεν αναφέρονται αναλυτικά στα συγκεκριμένα θέματα. Γι' αυτό τα πρότυπά του για πολλά από τα προ της *Ίλιάδος* γεγονότα πρέπει να αναζητηθούν και αλλού, και δη στα *Κύπρια έπη*, το έπος το οποίο κατ' εξοχήν αναφέρεται στην προϊστορία και τα δέκα χρόνια του Τρωικού πολέμου, μέχρι την έκρηξη της οργής του Αχιλλέα.

Στην αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου εμφανίζονται πολλές ομηρικές ή τυπικά επικές λέξεις ή φράσεις. Το ίδιο ισχύει και για τα αποσπάσματα του Αλκμάνος. Ανάμεσα στα αποσπάσματα του Αλκμάνος και των *Κυπρίων έπων* αλλά και τους στίχους των Ομηρικών ύμνων *Εἰς Ἀφροδίτην*¹³ δεν υπάρχουν πολλές γλωσσικές ομοιότητες, ίσως γιατί ο Αλκμάν έγραφε σε Δωρική διάλεκτο¹⁴. Κάποιες από αυτές τις λέξεις και φράσεις ανήκουν στο λεξιλόγιο του είδους (δηλαδή της ποίησης, επικής ή λυρικής) και περιγράφουν την εκτέλεση αυτών των ασμάτων ή αναφέρονται σε θεούς και αποτελούν λατρευτικά επίθετα. Ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται η φράση *φύλα τ' έρπέτ' όσα τρέφει μέλαινα γαῖα* (89 PMG). Παρόμοιες φράσεις, όταν ο ποιητής θέλει να αναφερθεί συνολικά στο γένος των ζώων ή των ανθρώπων, δεν λείπουν από τον Όμηρο¹⁵. Τέτοιες φράσεις υπάρχουν και σε άλλα επικά ποιήματα. Η ύπαρξη της συγκεκριμένης φράσης στα *Κύπρια έπη* (F7: *θηρῖ', όσα ήπειρός <γ'> αινά τρέφει*) ενδέχεται να αποτελεί στοιχείο της σχέσης των *Κυπρίων* με αποσπάσματα του Αλκμάνος. Είναι, ωστόσο, γεγονός ότι οι γλωσσικές αυτές ομοιότητες δεν επαρκούν για την εξαγωγή συμπερασμάτων, όσον αφορά στη σχέση αυτών των κειμένων.

Για να ανιχνεύσουμε την πιθανή σχέση μεταξύ δύο κειμένων, δεν αρκεί να εξετάσουμε τις μορφικές ομοιότητες, αλλά οφείλουμε να ανατρεξουμε και στις θεματικές. Ο Αλκμάν αναφέρεται συχνότατα σε πρόσωπα και θέματα τα οποία υπάρχουν και στην αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου. Ο Λάκων ποιητής σε πολλά αποσπάσματά του φαίνεται ιδιαίτερα εξοικειωμένος με κυπριακούς μύθους και λατρευτικές πρακτικές, γεγονός που ενισχύει την πιθανότητα να άντλησε στοιχεία από την αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου για τα προ της *Ίλιάδος* γεγονότα.

¹³ Βλ. AKυΓ¹⁶ 3 F1 κ.ε. (*Κύπρια έπη*) και 5 Y1, Y2, Y3 (Ομηρ. ύμν. *Εἰς Ἀφροδίτην*, υπ. αρ V, VI, X στη συλλογή των Ομηρικών ύμνων).

¹⁴ Αν και δεν απουσίαζαν από την ποίησή του στοιχεία και άλλων διαλέκτων.

¹⁵ Βλ. (*Ίλ.*) B 699, (*Όδ.*) λ 365, 587, τ 111, κ.α.

Ο Αλκμάν αναφέρεται στη Θέτιδα τουλάχιστον δύο φορές. Η μία από αυτές βρίσκεται στο μυθικό μέρος του παρθενίου του Λούβρου¹⁶, όπου ο χορός μοιάζει να αντιτίθεται στους αταίριαστους γάμους μεταξύ θνητών και θεών και συμβουλεύει να μην παντρεύεται κανείς ούτε την Αφροδίτη, ούτε κάποια άλλη θεά, ούτε την κόρη του Νηρέως¹⁷. Η συγκεκριμένη περιφραση (*παῖς Πόρκου*) χρησιμοποιείται κυρίως στην αρχαία ελληνική γραμματεία για τη Θέτιδα, την ωραιότερη και πιο γνωστή Νηρηίδα κατά άλλους ποιητές¹⁸. Η δεύτερη αναφορά στη Θέτιδα πρέπει να ήταν αρκετά πιο εκτεταμένη. Βρίσκεται στο παπυρικό απόσπασμα 5 PMG¹⁹. Το συγκεκριμένο απόσπασμα προέρχεται από ανώνυμο Σχόλια του 2ου μ.Χ. αιώνα στον Αλκμάν και έχει προκαλέσει το ενδιαφέρον πολλών μελετητών, γιατί μοιάζει να προέρχεται από ένα κοσμογονικό ποίημα²⁰. Σύμφωνα με τη σύγχρονη έρευνα, προέρχεται -πιθανότατα - από το μυθικό μέρος ενός παρθενίου²¹. Το ποίημα του Αλκμάνος ενδέχεται να ανέφερε την ιστορία των μεταμορφώσεων της Θέτιδος στην προσπάθειά της να διαφύγει από τον Πηλέα και αυτή η διήγηση να απετέλεσε αφορμή για να δοθεί μία τέτοιου είδους ερμηνεία²². Ο Πηλεύς ή οι γάμοι Πηλέως και Θέτιδος ίσως να εμφανίζονταν στο ίδιο ποίημα από το οποίο προέρχεται το απόσπασμα 5 PMG²³.

Στα Κύπρια έπη αναφέρονται επανειλημμένα οι γάμοι του Πηλέως και της Θέτιδος (T7, F1, F2), χωρίς να δίνονται πληροφορίες για το τι προηγήθηκε. Στο προοίμιο (F1) πληροφορούμαστε ότι ο γάμος της Θέτιδος με τον Πηλέα και η γέννηση του Αχιλλέως ανήκαν στα σχέδια του Διός για να ανακουφιστεί η γη από το βάρος²⁴. Στο F2 ο ποιητής υποστηρίζει ότι η Θέτις απέφευγε την ένωση με τον Δία, γιατί χρωστούσε ευγνωμοσύνη στην Ήρα και ότι αυτό έγινε αφορμή για να παντρευτεί

¹⁶ 1.17-19 PMG: [μηδὲ πη]ρήτω γαμήν τὰν Ἀφροδίταν | [F]άν[α]σαν ἢ τιν' | [] ἢ παῖδα Πόρκω.

¹⁷ Πόρκος ονομαζόταν, σύμφωνα με τον Ησύχιο, ο Νηρέως στον Αλκμάν.

¹⁸ Βλ. Α. Σκιαδάς, *Αρχαῖος Λυρισμός. Ἀλκμάν, Σαπφώ, Ἀλκαῖος, Στησίχορος, Ἴβυκος, Ἀνακρέων, Σημωνίδης, Κόριννα*, τόμ. 2, Ἀθήνα 1999, σελ. 58.

¹⁹ 5 fr. 2, col. ii PMG: λέγει | οὖν ὁ Ἀλκμάν τὴν ὕλην π[άντων τετα-]ραγμένην καὶ ἀπόητον· εἶτα [γενέ-]σθαι τινὰ φησὶν τὸν κατασκευάζοντα | πάντα, εἶτα γενέσθαι [πό]ρον, τοῦ [δὲ πό-]ρου παρελθόντος ἐπακολουθῆ[σαι] τέ-|κμωρ· καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή, τὸ δὲ τέ-|κμωρ οἶον τέλος. τῆς Θέτιδος γενο-|μένης ἀρχῆ καὶ τέ[λ]ο[ς] ταῦτ[α] πάντων ἐ-|γένε[τ]ο, καὶ τὰ μὲν πάντα [όμο]ίαν ἔχει | τὴν φύσιν τῆ τοῦ χαλκοῦ ὕλη, ἢ δὲ | Θέτις τ[ῆ] τοῦ τεχνίτου (...).

²⁰ Βλ. C. J. Steiner, "Allegoresis and Alcman's Cosmogony: P. Oxy. XXIV 2990 (Fr. 5 Page-Davies)", *ZPE* 142 (2003), 21-30.

²¹ Βλ. Calame, ὁ.π. (σημ. 3), 442-43.

²² Βλ. G. Most, "Alcman's Cosmogonic Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame)", *CQ* 37.1 (1987), 1-19 κ.ά.

²³ Βλ. Most, ὁ.π. (σημ. 22), σελ. 12.

²⁴ F1.14-16 τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ θυγατρὸς καλῆς γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἕλλησι τε καὶ βάρβαροις ἐγένετο (...).

θνητό²⁵. Οι μεταμορφώσεις της Θέτιδος δεν αναφέρονται στα σωζόμενα αποσπάσματα των *Κυπρίων*.

Τόσο ο Αλκμάν όσο και ο ποιητής των *Κυπρίων έπων* μοιάζουν να θεωρούν αταίριαστους τους γάμους της Θέτιδος και του Πηλέως, αφού ο πρώτος συμβουλεύει τους θνητούς να μην παντρεύονται Νηρηίδες (και μάλλον χρησιμοποιεί το παράδειγμα της Θέτιδος) και ο δεύτερος περιγράφει αυτήν την ένωση ως ένα είδος τιμωρίας, την οποία επέβαλε ο Δίας στη Θέτιδα, διότι -από ευγνωμοσύνη στην Ήρα- δεν υπέκυψε στον δικό του έρωτα. Ο γάμος αυτός και στις δύο περιπτώσεις δεν φαντάζει ευτυχισμένος· και στα *Κύπρια* είναι απαραίτητος για να οδηγήσει στον Τρωικό πόλεμο και στην ανακούφιση της γης από τον υπερπληθυσμό. Εκ πρώτης όψεως, ελάχιστα στοιχεία φαίνονται να συνδέουν το κείμενο του Αλκμάνος με εκείνο των *Κυπρίων έπων*, αφού δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα αφενός ότι ο Αλκμάν στο απόσπασμα 5 *PMG* αναφερόταν στις μεταμορφώσεις της Θέτιδος και αφετέρου ότι στα *Κύπρια* αναφερόταν η ίδια ιστορία. Ο Αλκμάν, ακόμα και αν περιέγραφε τις μεταμορφώσεις της Θέτιδος, μπορεί να αντλούσε από διαφορετική πηγή. Όσον αφορά στην εικόνα του ατυχούς γάμου, ο Αλκμάν μπορούσε κάλλιστα να είχε βασιστεί και σε Ομηρικά πρότυπα.

Δεν μπορεί, ωστόσο, κανείς να αποκλείσει την πιθανότητα η ιστορία των μεταμορφώσεων της Θέτιδος και η μάχη της με τον Πηλέα να αναφέρονταν πράγματι στα *Κύπρια έπη*. Η σύγχρονη έρευνα θεωρεί ότι αυτή η διήγηση αποτελεί επινόηση όχι του Ομήρου αλλά του επικού κύκλου, τον οποίο πιθανότατα είχε στη διάθεσή του ο ποιητής²⁶. Οι μεταμορφώσεις αποτελούσαν ένα πολύ σημαντικό μοτίβο των *Κυπρίων έπων*. Πολλοί μελετητές θεωρούν ότι οι μεταμόρφωση της Νεμέσεως²⁷ προέρχεται από εκείνη της Θέτιδος, γιατί η Θέτις ως θαλάσσια θεότητα έχει αυτό το στοιχείο στη φύση της και η δική της ιστορία είναι πιο γνωστή από εκείνη της Νεμέσεως²⁸. Δεν αποκλείεται, επομένως, ο Αλκμάν να άντλησε την ιστορία των μεταμορφώσεων της Θέτιδος από τα *Κύπρια έπη* ή τόσο ο ποιητής των *έπων* όσο και ο Αλκμάν να άντλησαν από κάποια κοινή πηγή την ίδια ιστορία.

²⁵ [καί] φασιν [ένιοι και] | [ό τ]ά Κύπρια γράψας | [τή] Ήραι χαρ[ιζομέ-]||νη]ν (sc. τήν Θέτιδα) φεύ-
γεν αυ[τήν] | [τό]ν γάμον Διδός, τόν | | [δ' ό]μόσαι χολω[θέν-]||τ]α διότι >θ<νη[τάι] | [σν]νοικ>ί<σει.

²⁶ Βλ. N. Yasumura, "Cosmogonic Fragment of Alcman (Oxyrynchus Papyri XXIV)" *Class Stud* 17 (2001), 1-17 κ.ά.

²⁷ Βρίσκεται στο F7 των *Κυπρίων έπων*.

²⁸ J. Griffin, "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer", *JHS* 97 (1977), 39-53.

Ο Αλκμάν αναφέρει τους Διοσκούρους σε πολλά αποσπάσματα, όπως τα: 1, 2, 5, 7, 8, 10 και 23 *PMG*. Οι πληροφορίες που αντλούμε από αυτά τα αποσπάσματα είναι οι ακόλουθες: οι Διόσκουροι συγκρούστηκαν με τα ξαδέλφια τους, τους Ιπποκοωντίδες για λόγους ερωτικής αντιζηλίας (1 *PMG*)²⁹. ο Αλκμάν είχε γράψει ύμνο για τη λατρεία τους στη Σπάρτη, στον οποίο ενδέχεται να ανήκουν οι στίχοι του αποσπάσματος 2 *PMG*³⁰. οι Διόσκουροι συνδέονταν με τις Λευκιπίδες (5 και 8 *PMG*), για τις οποίες συγκρούστηκαν με κάποιους (5 *PMG*). οι Διόσκουροι λατρεύονταν μαζί με τον Μενέλαο στη Θεράπνη (7 *PMG*)³¹. σε ποίημα του Αλκμάνος μαζί με τους Διοσκούρους αναφέρονταν-πιθανότατα- και οι Αφαρείδες (7 *PMG*). οι Διόσκουροι αποτελούσαν μέτρο σύγκρισης για τους νέους που απάρτιζαν τον χορό (10 *PMG*). σύμφωνα με την έμμεση παράδοση, ο Αλκμάν αναφερόταν στη γέννησή τους στην Πέφνο (23 *PMG*)³². Ο ποιητής αναφέρεται, επίσης, στον κοινό πρόγονο Διοσκούρων και Αφαρειδών, τον πατέρα Αφαρέα και Τυνδάρεω (78 *PMG*)³³ και σε μία σύγκρουση κατά την οποία σκοτώνονται οι ανιψιοί κάποιου προσώπου (88 *PMG*)³⁴.

Σύμφωνα με τα *Κύπρια έπη*, ο Πολυδεύκης ήταν αθάνατος και ο Κάστωρ θνητός (F6)³⁵, οι Διόσκουροι γεννήθηκαν από τη Νέμεση (F7a)³⁶, συγκρούστηκαν με τους Αφαρείδες (F11)³⁷ και ο Κάστωρ έχασε τη ζωή του από τον Ίδα (F11a)³⁸. Η περίληψη του Πρόκλου (T7.23-26) αναφέρει τη σύγκρουσή τους με τους Αφαρείδες, κατά την οποία (όπως επιβεβαιώνουν και αποσπάσματα των *Κυπρίων έπων*) ο Κάστωρ σκοτώνεται από τον Ίδα και ο Πολυδεύκης σκοτώνει τα δύο αδέρφια. Κατά τον Πρόκλο, αιτία της σύγκρουσης ήταν η κλοπή ζώων και ο Δίας έδωσε στους Τυνδαρίδες εναλλάξ την αθανασία. Εκ πρώτης όψεως, τίποτα δεν συνδέει άμεσα τα κείμενα των δύο ποιητών.

²⁹ 1.1-35 *PMG*:] Πολυδεύκης (...) κακά μισημένοι.

³⁰ 2.i.1-2 *PMG*: Κάστωρ τε πόλων ώκέων δματήρες ιππόται σοφοί | και Πολυδεύκης κυδρός.

³¹ 5 *PMG*, fr. 1, col. i: [τ]οῦ Πολυδεύ[κεος] (...) Κάστωρ ἕως τοῦ (...) ἀπέφυγ- (...) ἔβλαψεν | Π]ολυδεύκης [κασόγ]νηταν (...).

³² 23 *PMG*: Θαλαμῶν δὲ ἀπέχει σταδίους εἴκοσιν ὀνομαζομένη Πέφνος ἐπὶ θαλάσῃ. πρόκειται δὲ νησίς πέτρας τῶν μεγάλων οὐ μείζων. Πέφνος καὶ ταῦτη τὸ ὄνομα. τεχθῆναι δὲ ἐνταῦτα τοὺς Διοσκούρους φασὶν οἱ Θαλαμᾶται. τοῦτο μὲν δὴ καὶ Ἀλκμᾶνα ἐν ἄισματι οἶδα εἰπόντα.

³³ 78 *PMG*: Περίης.

³⁴ 88 *PMG*: σφοῖς ἀδελφιδεοῖς | κᾶρα καὶ φόνον.

³⁵ F6 Κάστωρ μὲν θνητός, θανάτου δὲ οἱ αἴσα πέπρωται, | αὐτὰρ ὁ γ' ἀθάνατος Πολυδεύκης, ὄζος Ἄρηος.

³⁶ F7a λέγων δὲ τοῦ ποιήσαντος τὰ Κύπρια ὅτι Διοσκούρους καὶ Ἑλένην ἡ Νέμεσις ἔτεκεν (...). Τοῖς δὲ μετὰ τριτάτην Ἑλένην τέκε (...).

³⁷ F11 Αἶψα δὲ Λυγκεύς (...) Κάστορα θ' ἰππόδαμον καὶ ἀεθλοφόρον Πολυδεύκα (...).

³⁸ F11a Κάστο[ρα δ]ὲ ὑπὸ Εἶδα τοῦ [Ἀφα]ρέως κατη[ι]κοντ[ίσθαι γέγρα]φεν ὁ [τὰ Κύπρια] ποιη[σα]ς (...).

Στον Αλκμάνα, οι Διόσκουροι συγκρούστηκαν με τους Ιπποκοωντίδες και πιθανότατα με τους Αφαρείδες. Αυτές οι συγκρούσεις είχαν ίσως και στις δύο περιπτώσεις ερωτικά αίτια, όπως ταίριαζε σε αυτό το είδος των ποιημάτων. Για τον Αλκμάνα, σύμφωνα με την έμμεση παράδοση, οι Διόσκουροι γεννήθηκαν στην Πέφνο, ενώ κατά τα *Κύπρια έπη* γεννήθηκαν από τη Νέμεση χωρίς να προσδιορίζεται ο τόπος. Τα αποσπάσματα του Αλκμάνος και των *Κυπρίων* δεν δίνουν αντιφατικές πληροφορίες όσον αφορά στους Διοσκούρους, αλλά δεν μαρτυρούν ωστόσο την εξάρτηση του ενός κειμένου από το άλλο. Τα δύο κείμενα, παρ' όλα αυτά, ενδέχεται να είχαν πιο πολλά κοινά σημεία από ό,τι θα μπορούσαμε να πούμε σήμερα με βεβαιότητα. Ο ρόλος των Διοσκούρων στα *Κύπρια* πρέπει να ήταν ιδιαίτερα σημαντικός³⁹, η δε σύγκρουση των Διοσκούρων με τους Αφαρείδες ενδέχεται να συνδεόταν και εδώ -και όχι μόνο στην ποίηση του Αλκμάνος- με τις Λευκιπίδες και με τη διεκδίκησή τους, αφού στα *Κύπρια* μάλλον περιγραφόταν η αρπαγή των Λευκιπιδών από τους Τυνδαρίδες⁴⁰. Ενδέχεται, με άλλα λόγια, να περιγραφόταν στα *Κύπρια έπη* η σύγκρουση των Διοσκούρων και των Αφαρειδών για τις Λευκιπίδες και ο Αλκμάν να άντλησε και από αυτήν την περιγραφή υλικό για να περιγράψει τη σύγκρουση αυτών των μυθικών προσώπων σε αποσπάσματα όπως τα 5, 7, 8, 78 και 88 *PMG*. Η απαγωγή των Λευκιπιδών ή ακόμα και η σύγκρουση με τους Αφαρείδες μάλλον αναφερόταν και στο χαμένο μυθικό μέρος του αποσπάσματος 1 *PMG*⁴¹. Στην τελευταία υπόθεση συνηγορεί το γεγονός ότι στο σωζόμενο μέρος του παρθενίου του Λούβρου φαίνεται ότι οι εχθροί των Διοσκούρων ήταν περισσότεροι από έναν, αλλά και γιατί τα φονικά όργανα τα οποία χρησιμοποιήθηκαν σε αυτήν τη μάχη (*ιώι, μαρμάρωι μυλάκρω*) είναι τα ίδια με εκείνα που περιγράφονται στον 10^ο *Νεμεόνικον* του Πινδάρου⁴², ο οποίος αναφέρει τη μάχη Αφαρειδών και Διοσκούρων. Ο Αλκμάν σίγουρα άντλησε από κάπου αυτήν την ιστορία. Οι Διόσκουροι δεν αποτελούν σημαντικά πρόσωπα του Ομηρικού έπους και η μοναδική αναφορά σε αυτή τη σύγκρουση πριν από τον Αλκμάνα είναι εκείνη των *Κυπρίων*. Τα σωζόμενα αποσπάσματα των *Κυπρίων*, εξάλλου, δεν αναφέρουν καθόλου την αιτία της σύγκρουσης και η περίληψη του Πρόκλου δεν υπήρξε πάντα ακριβής σε όλα. Αυτή η σύγκρουση ήταν άγνωστη στον Όμηρο και αποτελούσε έναν σπαρτιατικό ή μεσσηνιακό μύθο, τον οποίο ο ποιητής των *Κυπρίων* ενσωμάτωσε στη διήγησή⁴³.

³⁹ Βλ. *AKvΓ^β*, 243.

⁴⁰ Βλ. *AKvΓ^β*, 241-43 και 389-90.

⁴¹ Βλ. A. F. Garvie, "A Note on the Deity of Alcman's Partheneion", *CQ* 15.2 (1965), 185-87· E. Robbins, "Alcman's Partheneion: Legend and Choral Ceremony", *CQ* 44.1 (1994), 7-16 κ.ά.

⁴² Βλ. Robbins, ό.π. (σημ. 41), 15· O. Gengler, "Les Dioscours et les Apharétides dans le Parthénéon d' Alcman (fr. 3 Calame)", *LEC* 63 (1995), 3-21.

⁴³ Βλ. D. B. Monro, "The Poems of the Epic Cycle", *JHS* 5 (1984), 1-41.

Ο Αλκμάν πρέπει να συνδύασε στοιχεία προερχόμενα από περισσότερες από μία πηγές για να περιγράψει στο απόσπασμα 1 *PMG*, αλλά και σε πολλά αποσπάσματα, τις συγκρούσεις των Διοσκούρων με ομάδες ηρώων⁴⁴. Μία από αυτές τις πηγές πρέπει να ήταν και τα *Κύπρια έπη*.

Ο Αλκμάν αναφέρεται στην Ελένη και στον Πάρη αρκετές φορές. Μία από αυτές είναι στο απόσπασμα 21 *PMG*, το οποίο προέρχεται από την έμμεση παράδοση. Σχόλια στην *Ίλιάδα* (στο Γ 242) αλλά και ο Πausanίας (1.41.4) μας πληροφορούν ότι ο Αλκμάν είχε συνθέσει άσμα με θέμα την πολιορκία των Αφιδνών από τους Διοσκούρους, ως αντίποινα για την απαγωγή της αδελφής τους από τον Θησέα. Σύμφωνα με τα Σχόλια στην *Ίλιάδα*, μάλιστα, η ιστορία αυτή βρισκόταν κατά ένα μέρος στον Πολέμωνα, κατά το άλλο στα *Κύκλια* και κατά το άλλο στον Αλκμάν. Σε αυτό το ποίημα υπάρχει μικρή πιθανότητα να ανήκε και το απόσπασμα 22 *PMG* του Αλκμάνος⁴⁵. Στο απόσπασμα 70b *PMG*⁴⁶, ο Αλκμάν χρησιμοποιεί δακτυλικό μέτρο και επικό λεξιλόγιο⁴⁷. Μιλάει για κάποια γυναίκα (την Ελένη ή την Αφροδίτη)⁴⁸, η οποία θα δαμάσει τον Πάρη. Το ίδιο μέτρο και λεξιλόγιο χρησιμοποιεί και στο απόσπασμα (*Δύσπαρις, Αινόπαρις, κακόν Έλλάδι βωτιανείρα*)⁴⁹. Το απόσπασμα 21 *PMG* του Αλκμάνος συνήθως συγκαταλέγεται και στα *Κύπρια*⁵⁰. Σύμφωνα με τον Allen, το συγκεκριμένο απόσπασμα τοποθετείται στη σύγκρουση Διοσκούρων και Αφαρειδών⁵¹, όπου μάλλον θα αναφέρονταν και άλλες συγκρούσεις και πολεμικά κατορθώματα των Διοσκούρων, αλλά κατά άλλους μελετητές μάλλον πρέπει να τοποθετηθεί προς το τέλος του έπους⁵². Ο Αλκμάν δεν αναφέρεται απλώς σε πρόσωπα και μύθους που εμφανίζονται στα *Κύπρια έπη*, αλλά η ποίησή του έχει κοινά στοιχεία και με την υπόλοιπη αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου. Επιπροσθέτως, ο Αλκμάν αναφέρεται στο ίδιο το νησί τουλάχιστον μία φορά σε κάποιο από τα σωζόμενα αποσπάσματά του. Ο ποιητής, πιθανότατα στο μυθικό

⁴⁴ Βλ. Robbins, ό.π. (σημ. 41), 13.

⁴⁵ *Ἀσαναίων πόλιν τὰς Ἀφίδνας.*

⁴⁶ *τεὶ γὰρ Ἀλεξάνδρῳ δαμάσαι.*

⁴⁷ Βλ. Calame, ό.π. (σημ.3), 490-91.

⁴⁸ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), 491.

⁴⁹ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), 489.

⁵⁰ *F20 (Σχόλ. στο Γ 244): *Ἐλένη ἀρπασθεῖσα ὑπὸ Ἀλεξάνδρου, ἀγνοῦσα τὸ συμβεβηκὸς μεταξὺ τοῖς ἀδελφοῖς Διοσκούροις κακόν, ὑπολαμβάνει δι' αἰσχύνης αὐτῆς μὴ πεπορευθῆαι τοῦτους εἰς Ἴλιον, ἐπειδὴ προτέρως ὑπὸ Θησέως ἠρπάσθη, καθὼς προεῖρηται (ad Γ 144) διὰ γὰρ τὴν τότε γενομένην ἀρπαγὴν Ἀφίδνα πόλις Ἀττικῆς πορθεῖται καὶ τιρώσεται Κάστωρ ὑπὸ Ἀφίδνου τοῦ τότε βασιλέως κατὰ τὸν δεξιὸν μηρὸν. οἱ δὲ Διόσκουροι Θησέως μὴ τυχόντες λαφυραγωγούσι τὰς Ἀθήνας. ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς Πολεμωνίοις ἢ τοῖς κνκλικῶς καὶ ἀπὸ μέρους παρὰ Ἀλκμάνι τῶι λυρικῶι.*

⁵¹ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), 402.

⁵² Βλ. AKυΓ^{1b}, 402.

μέρος ενός παρθενίου⁵³, περιγράφει την Αφροδίτη η οποία εγκαταλείπει την πιο γνωστή πατρίδα της, την Κύπρο, για να βοηθήσει τον ερωτευμένο με τη δύναμή της⁵⁴. Στη Σπάρτη ήταν αρκετά διαδεδομένη η λατρεία της Αφροδίτης και γι' αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί περιεργο το γεγονός ότι επιλέγει αυτή τη συγκεκριμένη προσφώνηση για τη θεά για μια τελετή η οποία τελείται εκεί. Η χρήση, ωστόσο, αυτού του επιθέτου και από άλλους ποιητές αποδυναμώνει το συγκεκριμένο επιχείρημα.

Στο απόσπασμα 3 *PMG* του Αλκμάνος απαντά αναφορά στα κυπριακά αρώματα για τα οποία ήταν γνωστή η Κύπρος στην αρχαιότητα (3.70 *κ]ομος νοτία Κινύραι χ[ά]ρις*)⁵⁵. Η αναφορά στον μυθικό βασιλιά της Κύπρου Κινύρα, ο οποίος συνδέεται με την Αφροδίτη και τη λατρεία της, ταιριάζει σε ένα ποίημα σχετιζόμενο με το θηλυκό στοιχείο⁵⁶. Ο Κινύρας δεν είναι απίθανο να αναφερόταν και στα *Κύπρια έπη*. Αξιοσημείωτη είναι η έμφαση στη μυρωδιά που αναφέρει ο ποιητής για να περιγράψει την ομορφιά της Αστυμέλεισας. Με τον ίδιο τρόπο περιγράφεται και η ομορφιά της Αφροδίτης στους ύμνους και στα *Κύπρια έπη*⁵⁷. Το όνομα του Κινύρα χρησιμοποιείται εδώ για να δηλώσει την ίδια την Κύπρο και η φράση *νοτία κινύρα χ[ά]ρις* δηλώνει το αιθέριο έλαιο ή άρωμα⁵⁸. Τα κυπριακά αρώματα δεν ήταν απλώς πολύ φημισμένα στην αρχαιότητα, αλλά σχετίζονταν άμεσα και με τη λατρεία της Αφροδίτης στην Πάφο⁵⁹. Σύμφωνα με τα συμπεράσματα σύγχρονων μελετητών γι' αυτό το απόσπασμα, ο Αλκμάν δεν ήταν δυνατόν να είχε αντλήσει όλες τις γνώσεις του για τον Κινύρα, τα κυπριακά αρώματα και τη λατρεία της Αφροδίτης μόνο από τον Όμηρο⁶⁰. Θα πρέπει, αντιθέτως, να υπήρξαν ανάμεσα στον Όμηρο και στον Αλκμάν γραπτές λογοτεχνικές αναφορές ή προφορικές παραδόσεις, οι οποίες «έκαναν νοητό τον συμβολισμό της κινύρειας χάριτος στους συγχρόνους του Αλκμάνος»⁶¹.

Πολύ ενδιαφέρουσα είναι και η μαρτυρία του Σχολιαστή της *Ιλιάδος* (στο Λ 20α: Κινύρας Τ2), που αναφέρει τη μεταμόρφωση των θυγατέρων

⁵³ 55 *PMG*: *Κύπρον ιμερτάν λιποΐσα Πάφον περιρρύταν*.

⁵⁴ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), 515-16.

⁵⁵ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), 412 Ε. Τσαβλή *Κινύρας: Μελέτη στον Αρχαίο Κυπριακό Μύθο* (διδ. διατμ. Ε.Κ.Π.Α.), Αθήνα 2009, 40.

⁵⁶ Βλ. Calame, ό.π. (σημ. 3), 412.

⁵⁷ Στο απόσπασμα 4 των *Κυπρίων* η Αφροδίτη φοράει *τεθνωμένα είματα*, η Κύπρος στον μεγάλο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (V: Υ1) ονομάζεται *εὐώδης* (στ. 66 *εὐώδεα Κύπρον*), ο *θνώδης* δε ο ναός της και ο βωμός της (στ. 58-59 *ἔς Κύπρον δ' ἔλθοῦσα θνώδεα νηὸν ἔδυνεν | ἔς Πάφον, ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θνώδης*), και η ίδια η θεά αρωματίζεται από τις Χάριτες (στ. 61-63).

⁵⁸ Βλ. Τσαβλή, ό.π. (σημ. 55), 36.

⁵⁹ Βλ. Τσαβλή, ό.π. (σημ. 55), 36-37.

⁶⁰ Βλ. Τσαβλή, ό.π. (σημ. 55), 40.

⁶¹ Βλ. Τσαβλή, ό.π. (σημ. 55), 41.

του Κινύρα σε αλκύνες. Κατά τον Απολλόδωρο (*Επιτ.* 3.9)⁶², ο Κινύρας παρέχει καράβια στους Έλληνες. Δεν αποκλείεται ο Κινύρας να αναφερόταν στα *Κύπρια έπη*, αφού τα επεισόδια αυτά ανήκουν στα πριν από την *Ίλιάδα*. Ακόμα και η ιστορία των μεταμορφώσεων των θυγατέρων του σε αλκύνες αναφερόταν κάπου στην αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου, όμως θα ήταν πολύ τολμηρό να υποστηριχθεί ότι ο Αλκμάν στο απόσπασμα 26 *PMG*⁶³, στο οποίο εύχεται να ήταν κηρύλος και να τον μετέφεραν οι αλκύνες, ήταν επηρεασμένος από αυτό.

Όλες αυτές οι ενδείξεις για την εγγύτητα της ποίησης του Αλκμάνος όχι μόνο με θέματα τα οποία εμφανίζονται στα *Κύπρια έπη* αλλά και στην υπόλοιπη αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου είναι ικανές να ενισχύσουν την άποψη που διατυπώθηκε για τη σχέση του Αλκμάνος με τον μεγάλο ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (V: Y1). Το θέμα του ποιήματος είναι το παλιό μοτίβο για τον έρωτα της Αφροδίτης με τον Αγκίστη και τη γέννηση του Αινεία, το οποίο εμφανίζεται συνοπτικά τόσο στον Όμηρο όσο και στον Ησίοδο, κατά τρόπο που μαρτυρεί προομηρική παράδοση ευρύτατα διαδεδομένη και εκτενή. Ο συγκεκριμένος ύμνος, μάλιστα, φαίνεται ότι δέχεται την επίδραση του Ομήρου και του Ησιόδου. Το σημείο, ωστόσο, στο οποίο φαίνεται να πρωτοτυπεί ο ποιητής του ύμνου είναι η έμφαση στα όρια τα οποία πρέπει να έχει ο έρωτας, ακόμα και ο θεός. Ο ύμνος φαίνεται να περιγράφει έναν κόσμο απόλυτης παντοδυναμίας του Διός όπου όλα εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του, ακόμα και ο άμετρος έρωτας της ίδιας της Αφροδίτης, θυμίζοντας έτσι το απόσπασμα του Αλκμάνος 1 *PMG* (στ. 16 κ.ε.), με την προειδοποίηση: κανένας άνθρωπος να μην υπερβαίνει τα όριά του, μήτε να επιχειρεί να νυμφευτεί την Αφροδίτη (*[μηδὲ πη]ρήτω γαμείν τὰ Ἀφροδίταν*).⁶⁴ Αν λάβουμε υπ' όψιν όλα τα ανωτέρω, αλλά και τη σχέση την οποία φαίνεται να έχει ο συγκεκριμένος ύμνος με τα *Κύπρια έπη* και την πιθανότητα ο συνθέτης του ύμνου να ήταν ο Κύπριος χρησμολόγος Εύκλος⁶⁵, δεν θα ήταν πολύ τολμηρό να υποστηριχθεί ότι ο Αλκμάν ενδέχεται να είχε υπ' όψιν είτε το κείμενο αυτό του ύμνου ή κάποια παραπλήσια παραλλαγή του, είτε ακόμα κάποια σχετική διήγηση στα *Κύπρια* ή κάποια προφορική διήγηση που αποτέλεσε κοινή πηγή, αφού γνωρίζουμε ότι τα αρχαϊκά έπη συνέχισαν να λειτουργούν ως προφορική ποίηση και να επιδέχονται αρκετές αλλαγές ακόμα και μετά την πρώτη καταγραφή τους.

⁶² Βλ. *AKvΓ^β*, 346.

⁶³ *οὐ μ' ἔτι, παρσενικαὶ μελιγάρονες ἰαρόφωνοι, | γυῖα φέρην δύναται· βάλε δὴ βάλε κηρύλος εἶην, | ὅς τ' ἐπὶ κύματος ἄνθος ἄμ' ἀλκύνεσσι ποτῆται | νηδεὲς ἦτορ ἔχων, ἀλιπόρφυρος ἰαρός ὄρνις.*

⁶⁴ Βλ. *AKvΓ^β*, 121-23.

⁶⁵ Βλ. *AKvΓ^β*, 123.

Από τα σωζόμενα αποσπάσματα του Αλκμάνος, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο ποιητής είχε μεγάλη εξοικείωση τόσο με κυπριακούς μύθους (Κινύρας) και λατρευτικές πρακτικές (όπως η χρήση αρωμάτων στη λατρεία της Αφροδίτης στην Πάφο) αλλά και ότι φαίνεται να αντλεί από κάποια επικά κείμενα πτυχές ή παραλλαγές κάποιων μύθων, οι οποίες απουσιάζουν ή μνημονεύονται συνοπτικότερα από τον Όμηρο και τον Ησίοδο. Ο μεγάλος ύμνος *Eis Ἀφροδίτην* μοιάζει να έχει αρκετά κοινά στοιχεία με το απόσπασμα 1 *PMG*. Οι ενδείξεις ότι τα στοιχεία αυτά προέρχονται από την αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου είναι αρκετές, αλλά δεν επαρκούν για να μας οδηγήσουν σε βέβαια συμπεράσματα. Γι' αυτό ευθύνεται κυρίως η αποσπασματικότητα τόσο των *Κυπρίων ἐπῶν* όσο και των ποιημάτων του Αλκμάνος. Ο Αλκμάν, πιθανότατα, άντλησε την ιστορία των μεταμορφώσεων της Θέτιδος και των γάμων με τον Πηλέα από το πιο γνωστό επικό κείμενο που προηγήθηκε και αναφερόταν σε αυτά τα γεγονότα, δηλαδή από τα *Κύπρια ἔπη*. Σε αυτό συνηγορεί και η φράση *φύλα τ' ἐρπεί' ὄσα, τρέφει μέλαινα γαῖα και θηρί', ὄσα ἤπειρος <γ'> αἰνὰ τρέφει*, που στα *Κύπρια* βρίσκεται στην περιγραφή των μεταμορφώσεων της Νεμέσεως, η οποία είχε δημιουργηθεί, μάλλον, κατά τα πρότυπα των μεταμορφώσεων της Θέτιδος στο ίδιο ἔπος. Ο Αλκμάν πρέπει να είχε υπ' ὄψιν το συγκεκριμένο κείμενο, όπως και εκείνο που αναφερόταν στη διαμάχη Διοσκούρων και Αφαρειδών, στο οποίο εμπλέκονταν και οι Λευκιπίδες. Για τα υπόλοιπα κοινά μυθικά θέματα μεταξύ Αλκμάνος και της αρχαϊκής επικής ποίησης της Κύπρου τίποτα οριστικό δεν μπορεί να ειπωθεί. Δεν είναι απίθανο, επίσης, ο Σπαρτιάτης ποιητής του 7ου αιώνα και ο Κύπριος ποιητής των *Κυπρίων* να είχαν αντλήσει από μία κοινή γραπτή ή προφορική παράδοση χαμένη οριστικά για εμάς. Αυτό που αξίζει να ειπωθεί, ωστόσο, είναι ότι και οι όποιες διαφορές μεταξύ των δύο κειμένων μπορούν με την ίδια ευκολία να θεωρηθούν συμπτωματικές για δύο λόγους. Ο πρώτος είναι η αποσπασματικότητα των κειμένων και η δυσκολία να αποκτήσουμε πρόσβαση στο αρχικό κείμενο και στη σκέψη των δύο ποιητών. Ο δεύτερος είναι το γεγονός ότι όλα τα *Κύκλια ἔπη* φαίνεται ότι λειτουργούσαν ως προφορικές συνθέσεις πολύ μετά από την καταγραφή τους και από την όποια σταθεροποίηση των Ομηρικών ἐπῶν. Συγκεκριμένα, έχει υποστηριχθεί ότι όλες οι διαφορετικές εκδοχές των γεγονότων που είχαν συμβεί πριν από τον Τρωϊκό πόλεμο πηγάζουν από διαφορετικές εκδοχές και παραλλαγές των *Κυπρίων*⁶⁶. Αυτό το συμπέρασμα κάποιων μελετητών τοποθετεί με αρκετή βεβαιότητα τα

⁶⁶ Βλ. M. Finkelberg, "The Cypria, The Iliad and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition", *CPh* 95.1 (2000), 8.

Κύπρια ως πηγή του Αλκμάνος για όλα αυτά τα γεγονότα (γάμοι Θέτιδος και Πηλέως, διαμάχες και θάνατος Διοσκούρων, Ελένη και Πάρις). Ωστόσο, δεν είναι αδύνατον να ισχύει και το αντίστροφο. Τα *Κύπρια* μοιάζουν επηρεασμένα από μεσσηνιακές ή λακωνικές παραδόσεις, όσον αφορά αυτές τις μυθικές διηγήσεις. Υπάρχουν ακόμα ενδείξεις ότι η Κύπρος κατά την αρχαιότητα είχε δεχθεί μεταναστευτικό ρεύμα Λακώνων. Το μόνο βέβαιο είναι ότι όλα αυτά τα κοινά στοιχεία, τόσο σε λεκτικό όσο και σε θεματικό επίπεδο, είναι αδύνατον να οφείλονται σε μία σειρά από συμπώσεις και αξίζει να μελετηθούν περαιτέρω.



Η αρπαγή του Γανυμήδη στον Ομηρικό Ύμνο V (Υ1) στην Αφροδίτη και στη λοιπή Αρχαϊκή Ποίηση

Δημήτριος Γ. Πετρόκης

Η ομορφιά και ο ερωτικός πόθος που γεννιέται από αυτήν, το κάλλος και ο ἕμερος, αποτέλεσαν έναν από τους συνδετικούς κρίκους ανάμεσα στον μυθολογικό κόσμο των ανθρώπων και των θεών. Ανθρώπινες φιγούρες, ξεχωριστές για την ομορφιά τους, ενέπνευσαν ερωτικά μικρές ή μεγάλες θεότητες, ορισμένες από τις οποίες προέβησαν ακόμα και στην αρπαγή του ποθητού τους προσώπου. Μια τέτοια ένωση θνητών και αθανάτων επιτεύχθηκε και με την ερωτική αρπαγή του Γανυμήδη, του νέου που, εξαιτίας του κάλλους του, απήχθη από τον Δία και έγινε ο αθάνατος και αγέραστος οιοχόος των θεών.

Ο μύθος αυτός της αρπαγής του Γανυμήδη θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί μέσα από την αρχαϊκή ποίηση, επική και λυρική, με επίκεντρο τον Ομηρικό ύμνο V (Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην*, στον οποίο εντοπίζεται το εκτενέστερο και πιο αναλυτικό χωρίο για αυτήν την απαγωγή. Στόχος μου είναι: (α) να προσδιοριστεί η προέλευση, το περιεχόμενο και η σημασία της ιστορίας του Γανυμήδη, (β) να παρουσιαστούν οι παραλλαγές της κατά την αρχαϊκή εποχή, (γ) να αναδειχθεί ο ρόλος του Ομηρικού ύμνου V στην εξέλιξη της και (δ) να συσχετιστεί η λογοτεχνική της απόδοση με την ευρύτερη καλλιτεχνική της αποτύπωση.

Κατά την επικρατέστερη εκδοχή, η αρπαγή του Γανυμήδη από τον Δία συνιστά μία απαγωγή ερωτική. Υπ' αυτήν την έννοια αποτελεί μία βασική ένδειξη ότι στην αρχαιοελληνική θρησκεία –στο πλαίσιο του ανθρωπομορφισμού– ο έρωτας, ακόμα και ο ομοφυλοφιλικός, ήταν παρών. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην αρχαιότητα οι ομοφυλόφιλες σχέσεις αφορούσαν κατεξοχήν άντρες. Ο Ηρακλής π.χ. αναφέρεται πως είχε ἐρώμενον τον Ιόλαο, ενώ ο θεός Απόλλωνας τον Ἄδμητο¹. Η κυριαρχία βέβαια της αντρικής ομοφυλοφιλίας δεν συνεπάγεται ότι ο γυναικείος ομοερωτισμός ήταν ανύπαρκτος. Απλώς εθεωρείτο πιο σκανδαλώδης και κατακρινόταν, ενώ ο αντρικός όχι πάντα, κυρίως μάλιστα όταν ήταν παιδεραστικός. Η συχνότερη, άλλωστε, μορφή ομοφυλοφιλίας ήταν η παιδοφιλία, ο έρωτας δηλαδή για κάποιον *παιδα*, ο οποίος σε σχέση με

¹ Πλούτ. *Ερωτ.* 761d (έκδ. C. Hubert, *Plutarchus, Moralia*, vol. 4, Leipzig 1938 / 1971).

τον εραστή του ήταν είτε ηλικιακά νεότερος, ένας έφηβος, είτε κοινωνικά κατώτερος, άρα εξαρτημένος, όπως και ένα παιδί². Η προτίμηση στους λεγόμενους παιδικούς έρωτας, όπως αναφέρει ο Αθήναιος, αποτελούσε έθος που καλλιεργήθηκε παρὰ (...) ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος. Τη συνήθεια αυτή μάλιστα φαίνεται πως την είχαν κατά κύριο λόγο οι Κρήτες (...) καὶ οἱ ἐν Εὐβοίᾳ Χαλκιδεῖς³. Μάλιστα, ὡς ἱστορεῖ Τίμαιος, το παιδεραστεῖν παρὰ πρώτων Κρητῶν εἰς τοὺς Ἕλληνας παρηλθε⁴. Για μία τέτοια, βέβαια, πληροφορία κανείς δεν μπορεί να είναι απόλυτος. Φαίνεται πάντως πως οι αντρικοί έρωτες προς αγόρια αποτελούσαν χαρακτηριστικό γνώρισμα της δωρικής φυλής και προφανώς εκδηλώνονταν όχι μόνο στην Κρήτη αλλά και σε άλλες δωρικές περιοχές, όπως στη Σπάρτη, στα Μέγαρα, στην Κόρινθο, στις Συρακούσες. Το γεγονός αυτό σχετίζεται ίσως με τον στρατιωτικό τρόπο ζωής των Δωριέων, για τους οποίους η άσκηση του αντρικού σώματος είχε καθοριστική σημασία⁵.

Μιλώντας ειδικότερα περὶ τῶν παιδικῶν ἐρώτων στη Σπάρτη, ο Ξενοφών τούς συγκαταλέγει στα πρὸς παιδείαν μέσα. Ο νομοθέτης Λυκούργος μάλιστα καλλίστην παιδείαν ταύτην ἐνόμιζεν, εφόσον όμως οι συναπτόμενες ερωτικές σχέσεις διακρίνονταν για την αγνότητά τους⁶. Σε τέτοιες περιπτώσεις οι ομοφυλοφιλικές επαφές αντιμετωπιζόνταν ως μία μυητική τελετουργία, μέσω της οποίας τα νεαρότερα άτομα εισάγονταν στους κανόνες και στους νόμους της «πολιτισμένης» κοινότητας⁷. Η μύηση αυτή σταματούσε στην ενηλικίωσή τους. Άραγε ο μύθος της αρπαγής του Γανυμήδη ξεκίνησε από τις προοδευτικές ελληνικές κοινωνίες που αποδέχτηκαν την παιδεραστία ως έναν τέτοιου είδους τελετουργικό θεσμό;

Κατά την πιθανότερη εκδοχή, οι ρίζες της ιστορίας είναι ασιατικές και εντοπίζονται στη *Rgveda*, ένα από τα ιερά βιβλία του ινδουισμού (βέδα),

² Βλ. C. Reinsberg, *Γάμος, Εταίρες και Παιδεραστία στην Αρχαία Ελλάδα*, μετάφρ. Δ. Γ. Γεωργοβασιλῆς – Μ. Pfreimter, Αθήνα 1993 [*Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im Antiken Griechenland*, München 1989], 226.

³ Αθήν. 13.77, 601e (έκδ. G. Dindorfius, *Athenaeus*, vol. III, Lipsiae 1827).

⁴ Τίμαιος ο ιστορικός, *FHG*¹ 44, p. 201 (: C. et Th. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum. Apollodori Bibliotheca cum Fragmentis*, vol. I, Parisiis 1841). Στην άποψη αυτή του Τίμαιου για τους Κρήτες, ο Αθήναιος (που παραθέτει και το σχετικό απόσπασμα) συμπληρώνει ότι, κατά μία άλλη εκδοχή, η αρχή των παιδεραστικών ερώτων ανάγεται στον *Λάϊον ξενωθέντα παρὰ Πέλοπι καὶ ερασθέντα τοῦ νιού αὐτοῦ Χρυσίππου* (Αθήν. 13.79, 602f).

⁵ Βλ. K. J. Dover, *Η Ομοφυλοφιλία στην Αρχαία Ελλάδα*, μετάφρ. Π. Χιωτέλλης, Αθήνα 1990 [*Greek Homosexuality*, Cambridge Mass. 1978], 203.

⁶ Ξενοφ. *Λακεδ. Πολ.* 2.12-13 (έκδ. E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, vol. 5, Oxford 1920 / 1969).

⁷ Βλ. R. Buxton, *Οι Ελληνικοί Μύθοι: Ένας Ολοκληρωμένος Οδηγός*, μετάφρ. Τ. Τυφλόπουλος, επιστ. επιμ. Δ. Ι. Ιακώβ, Αθήνα 2005 [*The Complete World of Greek Mythology*, London 2004], 174.

χρονολογούμενο από το 1500 έως το 1000 π.Χ.⁸. Στο σχετικό περιστατικό πρωταγωνιστής είναι ο θεός Indra, αντίστοιχος του Δία, ο οποίος λέγεται ότι -μεταμορφωμένος σε κριάρι που επρόκειτο να θυσιάστε- είτε (α) ήπια, «έκλειψε» το *soma* (ιερό ποτό των Ινδών και βασικό συστατικό των θυσιαστήριων προσφορών τους, γνωστό για τη δύναμη που εξασφάλιζε σε όποιον το έπινε), είτε (β) άρπαξε τον θυσιαστή του *soma*, τον Medhyāthi, πίνοντας ίσως και το ποτό⁹. Ποιος είναι όμως ο «Γανυμήδης» της *R̥gveda*; Αν συνδέσουμε τη δεύτερη εκδοχή της βεδικής μυθολογίας με τον ελληνικό μύθο, μπορούμε εύκολα να διακρίνουμε ως κοινό παράγοντα τη διάπραξη μιας θείκης αρπαγής με θύμα άνδρα. Ο ερωτισμός βέβαια του Indra δεν αναδεικνύεται μέσα από τον ινδικό μύθο, ωστόσο δεν θα μπορούσε να αποκλειστεί με σιγουριά ένα, έστω και λανθάνον, ερωτικό κίνητρο εκ μέρους του. Από την άλλη πλευρά, η ταύτιση του Γανυμήδη με το *soma* οδηγεί σε μία πιθανή υπόθεση ότι στην ελληνική μυθολογία η θείκη «αρπαγή» του ιερού ποτού αντικαταστάθηκε από την αρπαγή του ατόμου που θα το σέρβιρε στους θεούς.

Οι δύο μύθοι πάντως φαίνεται πως -μέσω παραλλαγών του- συγκλίνουν και ως προς ακόμα ένα στοιχείο: στον τρόπο μεταφοράς του ποθητού ποτού / προσώπου στον ουρανό. Ειδικότερα, τόσο η βεδική ιστορία όσο και η ελληνική παρουσιάζουν ως κομιστή έναν αετό, ο οποίος διαπράττει την αρπαγή κατά θείκη εντολή¹⁰. Ο ρόλος αυτός του αετού παραπέμπει και στον μύθο των Σουμερίων για τον Etana, τον θνητό βροσκό που έγινε βασιλιάς και με τη βοήθεια του αρπακτικού πουλιού κατάφερε να ανέβει στον ουρανό (Εικ. 1)¹¹.

Η καταγωγή της περιπέτειας του Γανυμήδη από τους παραπάνω ανατολικούς μύθους αποτελεί οπωσδήποτε μία υπόθεση, η οποία στηρίζεται στη λογική. Ανεξάρτητα ωστόσο από αυτή, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το ίδιο το περιεχόμενο της ελληνικής εκδοχής και κυρίως ο χαρακτήρας που διαμορφώθηκε μέσα στους αιώνες. Πρώτα πρώτα το θύμα της ιστορίας, ο Γανυμήδης, ήταν ένας νέος μοναδικής

⁸ Βλ. D. Feller, *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths*, Delhi 2004, 2.

⁹ Βλ. Feller, ό.π. (σημ. 8), 135, 137. Για τις ιδιότητες του *soma* βλ. M. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1872, σ.λ. *soma*.

¹⁰ Ο Νικάρχος π.χ. αναφέρει ότι τον Γανυμήδη τον *άνηρπασεν αϊετός* και τον έφερε *εις θαλάμους ούρανίους Κρονίδεω*. Βλ. *Ανθ. Παλ.* 11.407 (*Νικάρχου*) (έκδ. W. R. Paton, *The Greek Anthology in five volumes*, vol. IV: *Books X-XII*, London – New York 1918). Η σκηνή αυτή έχει απεικονιστεί επανειλημμένως σε αγάλματα και σε πίνακες. Για την αντίστοιχη ινδική εκδοχή βλ. Feller, ό.π. (σημ. 8), 178.

¹¹ Βλ. S. L. Bridge, *Where the Eagles are Gathered*, London 2003, 77-78. Σύμφωνα με αυτόν τον αρκετά παλαιότερο μύθο, ο Etana έγινε βασιλιάς με μακρόχρονη εξουσία αλλά δεν είχε απογόνους για να τον διαδεχτούν. Γι' αυτό αναζήτησε το "φυτό της γέννησης". Τελικά, καθοδηγούμενος από τον θεό Shamash, έλευθέρωσε κάποιον εγγλωβισμένο αετό, ο οποίος από ευγνωμοσύνη τον ανέβασε στον ουρανό, για να βρει εκεί το φυτό που ήθελε.

ομορφιάς καταγόμενος από τη Φρυγία. Ο Απολλόδωρος αναφέρει ως πατέρα του τον *Τρώα*, βασιλιά της Τροίας και δισέγγονο του Δία, ο οποίος *γήμας Καλλιρρόην τὴν Σκαμάνδρου γεννᾷ θυγατέρα μὲν Κλεοπάτραν, παῖδας δὲ Ἴλον καὶ Ἀσσάρακον καὶ Γανυμήδην*¹². Η θεική και ταυτόχρονα φρυγική καταγωγή του Γανυμήδη δεν αμφισβητείται από καμία παράδοση. Παρατηρείται όμως μεγάλη ποικιλία όσον αφορά στο ποιος ήταν ο πατέρας του. Τον ρόλο αυτό, εκτός του Τρώα, εμφανίζεται να τον έχει ο Λαομέδοντας, παραδοσιακά ανηψιός του από τον αδερφό του Ἴλο, ο Ασσάρακος και ο Ἴλος, τα κατά την παράδοση αδέρφια του και ο γνωστός ως παππούς του Εριχθόνιος.

Μία αντίστοιχη ποικιλία σε σχέση με τον Γανυμήδη εντοπίζεται και ως προς τις συνθήκες και το κίνητρο της αρπαγής του. Κατά τις αρχαιότερες πηγές, τον όμορφο νέο τον άρπαξαν οι θεοί ή ο Δίας για να τον κάνουν οινοχόο τους. Ο Δίας, μάλιστα, λέγεται ότι αποζημίωσε τον πατέρα του απαχθέντος με λύτρα. Τελικά ο ίδιος επικράτησε και ως δράστης, με κίνητρο καθαρά ερωτικό. Ως ένας από τους αθανάτους πα του Ολύμπου, ο Γανυμήδης συνδέθηκε με τον Έρωτα και την Αφροδίτη. Κυρίως όμως μπήκε στο στόχαστρο της Ἴρας, αντιμετωπίζοντας αφενός τη ζήλεια της για τη σχέση του με τον Δία και αφετέρου τον θυμό της για τον παραγκωνισμό της κόρης της, της Ἴβης, από τη θέση του οινοχόου των θεών. Η ζηλότυπη πάντως συμπεριφορά της Ἴρας προκάλεσε την οργή του Δία, ο οποίος έκανε τα πάντα για να προστατέψει τον νεαρό σύντροφό του. Λέγεται, μάλιστα, ότι τον μεταμόρφωσε σε αστέρι και ειδικότερα στον αστερισμό του Υδροχόου (*Aquarius*).

Παράλληλα με τη μυθολογική οπτική της ιστορίας του Γανυμήδη, έχει αναπτυχθεί μία πιο εκλογικευμένη παράδοση, κατά την οποία η αρπαγή είχε για δράστη κάποιον άνθρωπο. Στο λεξικό της *Σούδας* π.χ. περιγράφεται ο πρόωρος θάνατος του όμορφου γιου του Τρώα μετά την απαγωγή του (α) από τον Τάνταλο και (β) από τον Μίνωα¹³. Ο πρώτος, βασιλιάς της Θράκης, απήγαγε τον Γανυμήδη ως κατάσκοπο. Εκείνος αρρώστησε και πέθανε. Οι ποιητές ωστόσο, παρότι ο θάνατός του προήλθε από αρρώστια, *άρπαγήναι τὸν Γανυμήδην ὑπὸ τοῦ Διὸς ἔγραψαν, τὸ ὄξυ τοῦ θανάτου μυθολογήσαντες*. Ο δε βασιλιάς της Κρήτης, *τὸν Γανυμήδην θεασάμενος κατὰ τὴν επίσκεψή του στην Τροία, ἔρωτι αὐτοῦ ἔσχετο και ἀρπάσας τὸν παῖδα ἐνέθετο εἰς τὴν ναῦν καὶ ἀπέπλει προς τὴν Κρήτη*. Ο

¹² Απολλόδ. 3.140 (έκδ. R. Wagner, *Mythographi Graeci*, vol. 1: *Apollodorus, Pediaisimus*, Stuttgartiae et Lipsiae 1894 / 1996).

¹³ Σουίδ. (: Σουίδα ή Σούδα [Λεξικόν]), σ.λ. Ἴλιον και Μίνωας αντίστοιχα (έκδ. A. Adler, *Suidae Lexicon*, Lipsiae 1928-1935 / Stuttgart 1967-1971).

νεαρός όμως υπό λύπης αυτοκτόνησε και ο Μίνωας τον έθαψε *έν τῷ ναῶ*. *Ἐξ οὗ δὴ καὶ λέγεται Γανυμήδην μετὰ Διὸς ὑπάρχειν*. Σε σχέση με αυτή την παραγωγή, ο ιστορικός *Δωσιάδης* συμπληρώνει ότι ο Κρήτης βασιλιάς, ενημερώνοντας τον πατέρα του Γανυμήδη για τον θάνατο του γιου του, έπλασε την ιστορία ότι *τάχα θύελλα καὶ νέφος ἤρπασεν αὐτόν*, υπονοώντας προφανώς πως κάποιος θεός τον πήρε κοντά του¹⁴.

Και στα δύο αυτά περιστατικά, ο ξαφνικός θάνατος του νεαρού Γανυμήδη μετά την αρπαγή του φαίνεται πως μεταφράστηκε ποιητικά σε μία νέα παραγωγή με υπεύθυνο τον Δία. Η μυθολογική αυτή επένδυση του απρόσμενου τέλους του όμορφου Φρύγα εκφράζει ίσως τη λαϊκή αντίληψη για όσους πεθαίνουν νέοι, σύμφωνα με την οποία ο θεός τούς διαλέγει για να τους πάρει κοντά του επειδή είναι καλοί¹⁵. Με άλλα λόγια, η παρουσία του Γανυμήδη στο πλευρό του Δία θα μπορούσε να λειτουργήσει καταπραΰντικά για τις πολεμένες ψυχές που θρηνούν. Ο άνθρωπος άλλωστε παρηγορείται για κάποια απώλεια, όταν σκέφτεται πως το αγαπημένο του πρόσωπο βρίσκεται στον ουρανό μαζί με τον θεό.

Η περιπέτεια του Γανυμήδη καθιερώθηκε τελικά ως μία ομοφυλοφιλική θεϊκή αρπαγή με πρωταγωνιστή τον Δία. Η προσθήκη του ερωτικού στοιχείου πρέπει πράγματι να ξεκίνησε από κοινωνίες με έντονα παιδεραστικές τάσεις, όπως η Κρήτη αλλά και η Χαλκίδα, που διεκδίκησαν και την πατρότητα του μύθου. Ο απαχθείς νέος, ως *έρώμενος* στον παιδεραστικό έρωτα του Δία, φαίνεται πως υπήρξε «ένας ήρωας θεμελιωτής της μυθικής ομοφυλοφιλίας», της ερωτικής δηλαδή σχέσης μέσα από την οποία οι έφηβοι ενσωματώνονταν στην κοινωνία¹⁶. Στην πραγματικότητα βέβαια, είναι πολύ πιθανόν το «παράδειγμα» του ερωτευμένου Δία να λειτούργησε ως δικαιολογία για τη νομιμοποίηση των ανθρώπινων ομοφυλοφιλικών παθών. Χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι η αποδοκιμασία του Πλάτωνα προς τους Κρήτες, οι οποίοι, όπως λέει ο Αθηναίος φιλόσοφος, *κατασκεύασαν τούτον τὸν μῦθον (...) κατὰ τοῦ Διός, ἵνα ἐπόμενοι δὴ τῷ θεῷ καρπῶνται καὶ ταύτην τὴν ἡδονήν*¹⁷.

¹⁴ Δωσιάδης, *FHG*⁴ 3a, σελ. 400 (: C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*. vol. IV, Parisii 1868). Το απόσπασμα παραδίδεται στα Σχόλια στο Y 234d (έκδ. H. Erbse, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. 5: Y-Ω, Berolini 1977).

¹⁵ Βλ. E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley, Los Angeles, London 1979, 166.

¹⁶ Βλ. B. Sergent, *Ομοφυλοφιλία στην Ελληνική Μυθολογία*, πρόλ. G. Dumézil, μετάφρ. E. Πατριζίου, Αθήνα 1985 [*Homosexuality in Greek Myth*, Paris 1984], 212.

¹⁷ Πλάτ. *Νόμ.* 636d (έκδ. J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 5, Oxford 1907 / 1967).

Εύλογο βέβαια είναι ότι ο ερωτικός χρωματισμός του μύθου έγινε σταδιακά. Η διαδικασία αυτή αναδεικνύεται γλαφυρά μέσα από την αρχαϊκή ποίηση. Στο Ε της *Ίλιάδος* πρώτα (8ος π.Χ. αι.), ο Διομήδης, ετοιμαζόμενος να συγκρουστεί με τον Αινεία, προτρέπει τον συμπολεμιστή του Σθένελο να ορμήσει εναντίον των *Αινείαιο ἵππων* (στ. 263) και να φροντίσει τη μεταφορά τους στην πλευρά των Αχαιών¹⁸. *Ἰκέες ἵπποι ἰάμφω* (στ. 257-258), τα δύο δηλαδή γοργοπόδαρα άλογα του γιου του Αγχίση προέρχονταν εκ *γενεῆς* ξεχωριστής (στ. 265). Για την ακρίβεια, κατάγονταν από τη γενιά των θεϊκών αλόγων που ο μακροβίγλης Ζεὺς είχε χαρίσει στον Τρώα ως *ποινήν*, δηλαδή ως λύτρα *υἱός Γανυμήδεος* (στ. 265-266). Στο σημείο αυτό ο Όμηρος, αποσιωπώντας ως γνωστή την αρπαγή του Γανυμήδη, εστιάζει στα λύτρα που δόθηκαν για αυτήν: στα μοναδικά *ὑπ' ἠῶ τ' ἠέλιόν τε* θεϊκά άλογα (στ. 266-267), των οποίων οι απόγονοι θα πρωταγωνιστήσουν στη σύγκρουση Διομήδη - Αινεία.

Στη ραψωδία Υ, όμως, ο στόχος αλλάζει. Ο ποιητής, θέλοντας να εμψυχώσει τον Αινεία που έχει δεχτεί πρόκληση από τον πανίσχυρο Αχιλλέα, τον αφήνει να αναλύσει με υπερηφάνεια την προφανώς γνωστή στο κοινό γενιά του και να την αναγάγει μέσω του προπάππου του, του Ασσάρακου, στον Δία. Σε αυτήν βέβαια ο γιος του Αγχίση συγκαταλέγει και τον απαχθέντα θείο του, τον Γανυμήδη, ο οποίος ως *κάλλιστος* των *θνητῶν ἀνθρώπων* (στ. 233) κατέστησε τη γενιά των Τρώων ακόμα πιο ξεχωριστή, αφού έγινε ο εκλεκτός των θεών. Αυτόν άλλωστε, όπως καμαρώνει ο Αινείας, *κάλλεος εἵνεκα οἴο* (στ. 235), εξαιτίας δηλαδή της μοναδικής ομορφιάς του, τον άρπαξαν οι *θεοὶ Διὶ οἶνοχοεῦειν* και *ἴν' ἀθανάτοισι μετείη* (στ. 234), για να σερβίρει δηλαδή το νέκταρ στον πατέρα των αθανάτων και να βρίσκεται ανάμεσά τους ως *ἀντίθεος* (στ. 232).

Άραγε ο Όμηρος, όταν παρουσίαζε αόριστα τους θεούς ως απαγωγείς ενός πανέμορφου νέου που προβλεπόταν να γίνει απλώς οίνοχόος του Δία, ήξερε την παιδεραστική εκδοχή του μύθου; Η πιθανότερη απάντηση είναι θετική. Έχει ωστόσο σημειωθεί ότι η ελληνική επική ποίηση –όπως και η ρωμαϊκή αργότερα– στο πλαίσιο ενός είδους άρρητου ηθικού κώδικα από τον οποίο ελεγχόταν ως λογοτεχνικό είδος, αρνήθηκε να αναφερθεί στην ομοφυλοφιλία¹⁹. Ο Όμηρος φαίνεται πως εφάρμοσε αυτόν τον λογοτεχνικό κανόνα, πολύ περισσότερο μάάλιστα στην περίπτωση της αρπαγής του Γανυμήδη, στην οποία εμπλεκόταν ως απαγωγέας ο ίδιος ο Δίας. Σε ποιο βαθμό όμως το έκανε αυτό; Μια

¹⁸ Για τα χωρία της *Ίλιάδος* (Ε 263-67 και Υ 230-35) βλ. έκδ. D. B. Monro – T. W. Allen, *Homeri Opera*, vol. I-II, Oxford 1902 / 1920³.

¹⁹ Βλ. B. Sergent, ό.π. (σημ. 16), 212.

προσεκτική ανάγνωση των ομηρικών χωρίων δείχνει ότι ο ποιητής δεν έχει απαλλάξει εντελώς το κείμενό του από το ομοφυλοφιλικό στοιχείο. Για την ακρίβεια έχει αφήσει τον ερωτισμό να υπολανθάνει, παρουσιάζοντας π.χ. την εκπληκτική ομορφιά του Γανυμήδη ως επιθυμητό προσόν για να επιλεγεί ως οινοχόος²⁰. Κατά κύριο λόγο, ωστόσο, παιδευραστικές προεκτάσεις έχει η ίδια η ιδιότητα του οινοχόου. Η αξιοποίηση άλλωστε ευγενών νέων σε αυτόν τον ρόλο λέγεται πως αποτελούσε ένα σημαντικό μέρος της μύησης τους στον κόσμο των ανδρών²¹. Το ίδιο όμως ίσχυε και για τις παιδευραστικές σχέσεις. Ίσως λοιπόν δεν είναι τυχαίο ότι, κατά την ομηρική εκδοχή του μύθου, ο Γανυμήδης απήχθη με προορισμό να γίνει οινοχόος όχι γενικά των αθανάτων αλλά συγκεκριμένα του Δία.

Η ερωτική πτυχή του μύθου του Γανυμήδη αρχίζει να διαφαίνεται λίγο περισσότερο στον Ομηρικό ύμνο V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην* (7ος π.Χ. αι.)²². Εδώ τον *ξανθὸν Γανυμήδεα* (στ. 202), *θαῦμα ἰδεῖν* (στ. 205), τον *ἀρπαξε διὰ κάλλος* ο συνेतὸς Δίας με *θύελλα θεϊκή, ἴν' ἀθανάτοισι μετεῖη και θεοῖς ἐπινοχορεύοι* (στ. 203-4)²³. Ο Δίας, ως απαγωγέας πλέον, κατονομάζεται στη δεκαεξάστιχη παρέκβαση του ύμνου πέντε φορές, ενώ ο Γανυμήδης και ο πατέρας του μόλις μία. Ο ερωτισμὸς της σκηνης είναι διακριτικός. Ο δράστης άλλωστε παρουσιάζεται *μητίετα*, δηλαδή συνेतὸς και ὄχι παθιασμένος. Αναλαμβάνει μάλιστα να ανακουφίσει τον πατέρα Τρώα, ο οποίος, σε αντίθεση με το κείμενο της *Ἰλιάδος*, *εδὼ γόασκε* για την απώλεια του γιου του. Ο παντοδύναμος λοιπόν θεὸς, ως οικτίρμων, του πρόσφερε *ἄποινα* (λύτρα) *θεϊκούς ἵππους ἀρσίποδας* (στ. 210-11), διαβεβαιώνοντάς τον παράλληλα μέσω του Ερμή ότι ο Γανυμήδης θα ἦταν πλέον *ἀθάνατος και ἀγήραος ἴσα θεοῖσιν* (στ. 214), δηλαδή αἰώνια ευτυχημένος. Ἄραγε ο Τρώας της *Ἰλιάδος* δεν πόνεσε για την αρπαγή του παιδιού του; Προφανώς ναι. Ο Όμηρος όμως, μέσα στο πολεμικό του ἔπος, δεν ἄφησε περιθώριο να φανεί αυτή η θλίψη. Στον ομηρικό ἔπος ωστόσο το κλίμα είναι ξεκάθαρα συναισθηματικό. Ο θρήνος μάλιστα του πατέρα συνάδει με τον πόνο της Αφροδίτης, που δεν μπορεί να ζήσει τον ἔρωτά της για τον Αγκίστη αἰώνια.

Στο ίδιο διακριτικό πλαίσιο ως προς την ανάδειξη του ερωτισμοῦ της αρπαγῆς κινείται και η *Μικρὰ Ἰλιάς* (7^{ος} π.Χ. αι.), αλλά με δύο παραλλαγές

²⁰ Βλ. Dover, ὁ.π. (σημ. 5), 217.

²¹ Βλ. J. Bremmer, "An enigmatic Indo-European rite: Paederasty", *Arethusa* 13.2 (1980), 286.

²² Οι στίχοι του Ομηρικού ἔπος (202-17) είναι από την ΑΚυΓ¹⁶ (5 Y1), σελ. 278.

²³ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο ποιητής του ἔπος υιοθέτησε από τον Όμηρο ολόκληρες φράσεις (*ἴν' ἀθανάτοισι μετεῖη*), επιφέροντας σε άλλες μικρές παραλλαγές (*ἐπινοχορεύοι* αντί *οἰνοχορεύειν*, *διὰ κάλλος* αντί *κάλλεος εἶνεκα οἶο*).

που διασώζουν τα Σχόλια στον Ευριπίδη²⁴. Πατέρας του Γανυμήδη εδώ δεν είναι ο Τρώας αλλά ο Λαομέδοντας, ενώ τα *άποινα* που εισέπραξε αυτός *Γανυμήδεος αντί* (στ. 4) δεν ήταν γοργοπόδαρα θείκιά άλογα αλλά μία *άμπελος χρυσεΐη* (στ. 1-2), στολισμένη με χρυσά φύλλα και τσαμπιά από σταφύλια, τα οποία είχε φιλοτεχνήσει ο *Ήφαιστος* (στ. 3). Είναι γεγονός βέβαια ότι εδώ ο Δίας δεν κατονομάζεται ως δράστης. Μέσα όμως στο τετράστιχο αυτό απόσπασμα η παρουσία του είναι κυρίαρχη, αφού ο ποιητής τον αναφέρει τρεις φορές. Ο *Κρονίδης έπορεν τα άποινα* (στ. 1). Και ξανά, *ὁ δὲ (= αυτός) Λαομέδοντι πόρεν Γανυμήδεος αντί* (στ. 4). Ακόμα και στους δύο ενδιάμεσους στίχους, που είναι αφιερωμένοι στην περιγραφή της χρυσής αμπέλου και στη φιλοτέχνησή της από τον *Ήφαιστο*, αυτό που τελικά φαίνεται πως απασχολεί τον ποιητή είναι να αναφερθεί εκ νέου στον Δία (*Δι πατρι*, στ. 3), ο οποίος τελικά θα προωθήσει το περίτεχνο δώρο στα χέρια του πατέρα. Μήπως λοιπόν και στη *Μικράν Ίλιάδα* ο Κρονίδης είχε πρωταγωνιστικό ρόλο ως δράστης της απαγωγής; Κάτι τέτοιο είναι μάλλον αρκετά πιθανό. Φαίνεται δηλαδή ότι και αυτός ο επακός ποιητής, όπως και ο δημιουργός του μεγάλου ύμνου στην Αφροδίτη, επιλέγοντας να κατευθύνει τα βλέμματα στο πρόσωπο του Δία, επεδίωξε ίσως, με έναν διακριτικό τρόπο, να αναδείξει την εμπλοκή του συγκεκριμένου θεού στο ίδιο το γεγονός της αρπαγής, υπονοώντας την ευθύνη που πιθανόν να είχε για τη διάπραξη της και-κατ' επέκταση- την ύπαρξη εκ μέρους του ενός, έστω και λανθάνοντος, ερωτικού κινήτρου²⁵.

Μια ώθηση στον ερωτισμό του μύθου επέρχεται με τους λυρικούς ποιητές, οι οποίοι όχι μόνο κατονομάζουν τον Δία ως απαγωγέα αλλά του αποδίδουν ταυτόχρονα και ένα ξεκάθαρο ερωτικό κίνητρο. Ποιοι δημιουργοί όμως, σύμφωνα τουλάχιστον με τα μέχρι τώρα δεδομένα, επέλεξαν να εντάξουν στους στίχους τους την περιπέτεια του Γανυμήδη; Δεν είναι τυχαίο ότι η ομοφυλοφιλική πτυχή της θείκης αρπαγής φωτίστηκε από ποιητές των οποίων οι πατρίδες ήταν εξοικειωμένες με τους παιδεραστικούς έρωτες από νωρίς.

Πρώτος ενασχοληθείς με το θέμα φαίνεται πως υπήρξε ο *Ίβυκος* από το Ρήγιο (6ος π.Χ.), την αποικία των Χαλκιδέων στην Κάτω Ιταλία. Ο *έρωτομανέστατος περι μειράκια* ποιητής, όπως χαρακτηρίζεται από τον

²⁴ Σχόλ. Εὐρ. *Τρω.* 822 (έκδ. E. Schwartz, *Scholia in Euripidem*, vol. II: *Scholia in Hippolytum Medeam Alcestin Andromacham Rhesum Troades*, Berolini 1891 / 1966). Για τα παρατιθέμενα χωρία βλ. *Μικρά Ίλιάς* PEG 29 (: A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, pars I, Lipsiae 1987 / Stuttgartiae et Lipsiae 1996²).

²⁵ Το σωζόμενο απόσπασμα βέβαια, μόλις τεσσάρων στίχων, είναι πολύ μικρό για να οδηγήσει σε απολύτως ασφαλείς υποθέσεις.

Σουίδα, συμπεριέλαβε τον μύθο του Γανυμήδη στην ωδή *Εἰς Γοργίαν*²⁶. Οι πληροφορίες βέβαια γι' αυτήν είναι μόνο έμμεσες και σχετίζονται με το ελληνιστικό έπος *Άργοναυτικά*, όπου ο Απολλώνιος ο Ρόδιος αναφέρει πως κάποτε ο Ζεύς εγκατέστησε τον Γανυμήδη στον ουρανό, *έφέστιον άθανάτοισιν, Ι κάλλεος ίμερθείς*²⁷. Κατά τον Σχολιαστή, η ερωτική αυτή εκδοχή που ακολούθησε ο Απολλώνιος μιμείται *τὰ εἰρημένα ὑπὸ Ἴβυκου*, όσα δηλαδή είπε εκείνος *περὶ τῆς Γανυμήδους άρπαγῆς ἐν τῇ εἰς Γοργίαν ωιδῇ*²⁸. Ο συνδυασμός των δύο αυτών χωρίων δείχνει πως ο Ἴβυκος, προσεγγίζοντας τη θεϊκή αρπαγή του Γανυμήδη, διέκρινε στην πλευρά του απαγωγέα Δία τον ἴμερον, ο οποίος μέχρι τότε –σε λογοτεχνικό τουλάχιστον επίπεδο– αποτελούσε έναν υπαινιγμό, αρχικά δυσδιάκριτο και αργότερα διακριτικό. ὄντας λοιπόν και ο ίδιος εξοικειωμένος ως άνθρωπος με τους παιδεραστικούς έρωτες, δεν δίστασε να φέρει για πρώτη φορά τον θεϊκό πόθο στο προσκήνιο και να τον υμνήσει ποιητικά.

Στο ίδιο πλαίσιο κινήθηκε και ο ελεγιογράφος Θέογνις από τα δωρικά Μέγαρα (6ος π.Χ. αι.). Ανάμεσα στους στίχους του ξεχωρίζει ένα χωρίο στο οποίο ο ίδιος παραδέχεται τον έρωτά του για κάποιον νέο²⁹. Νιώθοντας ωστόσο την ανάγκη να δικαιολογήσει το ομοφυλοφιλικό του πάθος ψάχνει ένα στήριγμα, επικαλούμενος τελικά την ιστορία της αρπαγῆς του Γανυμήδη³⁰. ὄπως αναφέρει χαρακτηριστικά, *παιδοφιλεῖν δέ τι τερονόν, ἐπεὶ ποτε καὶ Γανυμήδους Ι ἦρατο καὶ Κρονίδης, άθανάτων βασιλεύς, Ι άρπάξας δ' ἐς Ὀλυμπον άνήγαγε* και τον έκανε *δαίμονα*, δηλαδή θεό (στ. 1345-47). Στην προκειμένη περίπτωση, αιτία της αρπαγῆς δεν είναι άλλη από τον έρωτα του Δία για τον όμορφο νέο που είχε *παιδείης άνθος έρατόν* (στ. 1348), που διέθετε δηλαδή το αγαπημένο για τον ποιητή άνθος της νιότης. Ο ίδιος εξάλλου ο Θέογνις, αναφερόμενος εν συνεχεία στον εαυτό του, παρουσιάζεται ως *καλοῦ παιδὸς έρωτι δαμείς* (στ. 1350), δαμασμένος δηλαδή από τον έρωτα προς το δικό του όμορφο αγόρι, από ένα πάθος το οποίο δεν πρέπει να κατακρίνεται από κανέναν, αφού συνάδει με το παράδειγμα του Δία. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην εκδοχή του Μεγαρίτη ελεγιογράφου η ιδιότητα του Γανυμήδη ως οιονοχόου αποσιωπάται. Αυτό δε που παρηγορεί τον ερωτευμένο ποιητή είναι το αντίστοιχο ομοφυλοφιλικό πάθος που είχε κυριεύσει και τον Δία.

²⁶ Σουίδ. σ.λ. Ἴβυκος.

²⁷ Απολλών. Ρόδ. *Άργ.* 3.115-17 (έκδ. R. F. P. Brunckii, *Argonautica*, vol. I, Lipsiae 1810).

²⁸ Ἴβυκ. απόσπ. 289 *PMG* (: D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962 / 1975).

²⁹ Επισημαίνεται ότι αρκετοί από τους στίχους του απευθύνονται *πρὸς Κύρον τον αὐτοῦ έρώμενον* (βλ. A. Westermann, *Βιογράφοι: Vitarum Scriptores Graeci Minores*, Brunsvigae 1845, 105-106).

³⁰ Θέογν. *Έλεγ. Β'* 1345-50 (έκδ. M. L. West, *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*, Oxonii 1953).

Στον ερωτισμό της αρπαγής του Γανυμήδη εστιάζει και ο Πίνδαρος (6ος-5ος π.Χ. αι.). Ο ποιητής από τη Βοιωτία –μία περιοχή εξοικειωμένη με την παιδεραστία, όπως και οι δωρικές– δεν έμεινε ανεπηρέαστος από τους παιδοφιλικούς έρωτες³¹. Η περιπέτεια του όμορφου νέου τον απασχόλησε σε δύο *Όλυμπιονίκους*, στον πρώτο και στον δέκατο³². Στον πρώτο, η απαγωγή του Γανυμήδη από τον Δία συσχετίζεται με την αντίστοιχη ερωτική αρπαγή του Πέλοπα από τον Ποσειδώνα. Ο ποιητής, αναφερόμενος στον *Άγλαοτρίαιναν* θεό (στ. 40), τον παρουσιάζει *δαμέντα φρένας ιμέρω* (στ. 41), νικημένο δηλαδή από το πάθος για τον θνητό αγαπημένο του, το οποίο θα τον αναγκάσει *άρπάσαι* τον όμορφο Πέλοπα (στ. 40) και *μεταβάσαι* αυτόν στο ανάκτορο του Δία. Στον χώρο αυτό όμως, όπως διευκρινίζει ο ποιητής, *ήλθε* αργότερα και *Γανυμήδης | Ζηνί τωύτ' επί χρέος* (στ. 44-45), δηλαδή έχοντας το ίδιο με τον Πέλοπα χρέος, προφανώς ερωτικό, αλλά απέναντι στον Δία. Στον δέκατο πάλι *Όλυμπόνικον*, ο Πίνδαρος, μλώντας για τον όμορφο και νέο τιμώμενο αθλητή του –τον Αγησίδαμο, γιο του Αρχεστράτου, νικητή στην παιδική πυγμαχία–, περνάει συνειρμικά στον Γανυμήδη, τον θνητό που χάρη στο κάλλος και τη νεανική του αύρα νίκησε τον *άναυδέα θάνατον* (στ. 105). Ο ποιητής αποσιωπά τη διαδικασία της ξαφνικής απομάκρυνσης του νεαρού Τρώα από τον κόσμο των θνητών. Φροντίζει ωστόσο να σφραγίσει τον μύθο ερωτικά, επισημαίνοντας ότι η αθανασία του Γανυμήδη εξασφαλίστηκε *σύν Κυπρογενεί* (στ. 105), δηλαδή με τη βοήθεια της Κυπρογέννητης Αφροδίτης, η οποία προφανώς, ως θεά του έρωτα, ενέπνευσε στον Δία τον πόθο για τον νέο.

Παράλληλίζοντας συγκριτικά τα παραπάνω χωρία, εύκολα διαπιστώνει κανείς ότι στην αρχαϊκή ποίηση ο Γανυμήδης εμφανίζεται σταθερά ως νέος με μοναδική ομορφιά. Αυτή ήταν και η αιτία της αρπαγής του. Χάρη σε αυτήν βρέθηκε ανάμεσα στους αθανάτους, συγκάτοικός τους στον Όλυμπο, ως θεός, αθάνατος και αγέραστος. Η περιπέτειά του πρωτοεμφανίζεται στον Όμηρο. Η επιρροή αυτού, στον ποιητή του ΥΙ είναι εμφανής και στο περιεχόμενο του μύθου και στο λεξιλόγιο. Και οι δύο παρουσιάζουν τον Γανυμήδη ως γιο του Τρώα. Στην *Ίλιάδα* μάλιστα αναλύεται όλη η ένδοξη γενιά του, αφού μέσω αυτής εμψυχώνεται ο Αινείας απέναντι στον Αχιλλέα. Και στα δύο κείμενα ο πατέρας ανταμείβεται με θεϊκά άλογα· για τη *Μικράν Ίλιάδα* τον ρόλο αυτό τον είχε ο Λαιομέδοντας, ο οποίος αποζημιώθηκε με χρυσή άμπελο. Ο θρήνος

³¹ Και ο ίδιος άλλωστε ερωτεύτηκε και δόξασε τον Θεόξενο, ένα όμορφο αγόρι από την Τένεδο, στην αγκαλιά του οποίου λέγεται πως ξεψύχησε (βλ. Μ. Χ. Ε. Μάερ – Λ. Ρ. ντε Ποζέ-Καστρί, Ο «Έλληνικός Έρωτας» στην Αρχαιότητα, μετάφρ. από τα γαλλικά Γ. Δάλκα – Γ. Μαρκεσίνη, Αθήνα 2009 [M. H. E. Meier – L. R. de Pogey-Castries, *Histoire de l'Amour Grec dans l'Antiquité*, Paris 1930], 29.

³² Πίνδ. Όλυμπ.1.40-45 και 10.99-105 (έκδ. Β. Snell – Η. Maehler, *Pindari Carmina, cum Fragmentis*, Pars I. Epinicia, post B. Snell edidit H. Maehler, Leipzig 1980 / Athens 1989).

του γονιού περιγράφεται μόνο στον Υ1, κοντά στον πόνο της Αφροδίτης, που δεν μπορεί να ζήσει τον έρωτά της με τον Αγκίστη· η πολεμική *Ίλιάς* τον αποσιωπά και εστιάζει στα άλογα. Οι λυρικοί ποιητές, πάλι, δεν ενδιαφέρονται για τον πατέρα του Γανυμήδη, ούτε για τα λύτρα. Τονίζουν περισσότερο τον δράστη και τον σκοπό της αρπαγής. Ποιος ήταν όμως αυτός;

Για τον Όμηρο οι θεοί απαγουν τον Γανυμήδη, για να τον κάνουν οιοχόο του Διός. Ο ποιητής του Υ1 όμως τα αντιστρέφει: Ο Γανυμήδης γίνεται οιοχόος των θεών και απαγωγέας του είναι ο Ζεύς. Η αλλαγή αυτή ως προς τον δράστη, στο εξής καθιερώνεται. Ο Υ1, δηλαδή, τροποποίησε τον μύθο καθοριστικά. Δίνοντας μάλιστα για πρώτη φορά έμφαση στον δράστη – που αρπάζει το θύμα του μέσω θύελλας – «ντύνει» την περιπέτεια του Γανυμήδη με έναν διακριτικό ερωτισμό, ο οποίος στη συντηρητική ομηρική εποχή απλώς υπολάνθανε. Τώρα όμως αποκαλύπτεται. Στους λυρικούς, μάλιστα, γίνεται έντονος. Ο Γανυμήδης εκεί δεν αναφέρεται ως οιοχόος· απλώς συντροφεύει τον Δία. Από τον Ίβυκο λοιπόν και μετά – από τον δον δηλαδή αιώνα – τα ήθη σταδιακά χαλαρώνουν και η λογοτεχνία αποδέχεται τον ομοφυλοφιλικό έρωτα του Δία, σε μια προσπάθεια ίσως νομομοποίησης αντίστοιχων ανθρωπίνων ερώτων.

Την ίδια περίοδο, ωστόσο, η υπόλοιπη αρχαϊκή τέχνη (μέχρι το 480 π.Χ.) εξακολουθεί να αντιμετωπίζει τους θεϊκούς έρωτες με συντηρητισμό. Οι δημιουργοί εστιάζουν στην αιώνια γαλήνη του Ολύμπου, στην οποία συμμετέχουν συχνά και οι θνητοί που είχαν την τύχη, όπως ο Γανυμήδης, να κερδίσουν την αθανασία. Χαρακτηριστική είναι η ερυθρόμορφη κύλικα του 515-510 π.Χ. με τη συγκέντρωση των θεών, η οποία αποδίδεται στον αγγειογράφο Όλτο (Εικ. 2). Στο κέντρο κάθετα ο Δίας, με τον Γανυμήδη ως οιοχόο του. Στα δεξιά η Εστία κρατά ένα κλαδί ελιάς, ενώ στα αριστερά η Αθηνά συζητά με τον Ερμή. Δίπλα τους η Ήβη κοιτάει πίσω, όπου απεικονίζεται ο Διόνυσος με τις Μαινάδες. Το ίδιο κάνει και η Αφροδίτη αλλά και ο Άρης, που φαίνεται ελάχιστα. Η κεντρική σκηνή αυτής της γαλήνιας συνάθροισης έχει απομονωθεί σε κρατήρα του 490-480 π.Χ. που αποδίδεται στον Ευχαρίδη (Εικ. 3). Ο Δίας, καθισμένος, κρατά στο ένα χέρι το σκήπτρο του, πάνω στο οποίο βρίσκεται ως σύμβολο της δύναμής του ένας αετός. Στο άλλο χέρι έχει μία φιάλη σπονδών, στην οποία ο Γανυμήδης τού σερβίρει το νέκταρ.

Είναι γεγονός ότι οι παραστάσεις και των δύο αυτών αρχαϊκών αγγείων έχουν κατά κάποιο τρόπο έναν χαρακτήρα στατικό. Ο δυναμισμός, που

αποτελεί βασικό στοιχείο στην περιπέτεια του Γανυμήδη, απεικονίζεται για πρώτη φορά –όχι όμως με μεγάλη ένταση– σε έναν κωδωνόσχημο ερυθρόμορφο κρατήρα του 500-490 π.Χ., ο οποίος αποδίδεται στον ζωγράφο του Βερολίνου (Εικ. 4). Η αρπαγή του νέου δεν απεικονίζεται, γεγονός που παρατηρείται ευρύτερα στα δημιουργήματα αυτής της περιόδου. Στην προκειμένη περίπτωση, ο όμορφος νέος συναντάται γυμνός, μόνος και ανυποψίαστος, να παίζει με μία στεφάνη. Στο χέρι του κρατά έναν πετεινό, δώρο ερωτικό, σύμβολο του πόθου που ξυπνά στην καρδιά του Δία. Ο θεός δεν βρίσκεται κοντά, είναι στην άλλη πλευρά του αγγείου. Το ερωτικό θέμα, έτσι, του μύθου δεν τονίζεται αλλά υπολανθάνει.

Στην πρόιμη κλασική τέχνη, δηλαδή από το 480 π.Χ. και μέχρι περίπου το τέλος του ίδιου αιώνα, ο έρωτας κυριαρχεί και οι ερωτευμένοι θεοί απεικονίζονται δυναμικά να διεκδικούν το αντικείμενο του πόθου τους. Σε κάνθαρο του 470 π.Χ., ο οποίος αποδίδεται στον Ζωγράφο του Βρύγου, ο Δίας κυνηγά την Αίγινα σχεδόν γυμνός, φορώντας μόνο τον μανδύα του, ενώ από την άλλη πλευρά προσπαθεί να αρπάξει τον Γανυμήδη που παίζει με τη στεφάνη (Εικ. 5). Αλλά και στο εσωτερικό ερυθρόμορφης κύλικας του 460 π.Χ., που αποδίδεται στον Ζωγράφο της Πενθεσίλειας, ο παθιασμένος θεός, έχοντας ξεγελάσει τον Γανυμήδη με το ερωτικό δώρο, τον πετεινό, τον αρπάξει από το χέρι παρατώντας ακόμα και τα σύμβολα της εξουσίας του: τον κερρανό και το σκήπτρο του (Εικ. 6). Από αυτήν πάντως την επίθεση του Δία ο Γανυμήδης δείχνει ενοχλημένος. Η δυναμική εικόνα της απαγωγής αποτυπώνεται και σε τερακότα του 470 π.Χ., που σώζεται στην αρχαία Ολυμπία. Εκεί ο Δίας, χωρίς σημάδια εξουσίας και κρατώντας μόνο μία βακτηρία στο αριστερό χέρι, αρπάξει ένα αθώο παιδάκι, τον Γανυμήδη, ο οποίος, με τον φρυγικό του σκούφο (ενδεικτικό της καταγωγής του) και το ερωτικό δώρο που δέχτηκε, μεταφέρεται ανυποψίαστος από τον παντοδύναμο θεό (Εικ. 7).

Στην όψιμη ωστόσο κλασική εποχή, που διαδέχεται τον καταστροφικό Πελοποννησιακό Πόλεμο και διαρκεί καθ' όλη τη διάρκεια του 4ου π.Χ. αιώνα, οι θεοί δεν μένουν πια καλλιτεχνικά εκτεθειμένοι. Οι έρωτές τους παύουν να απεικονίζονται προκλητικά. Ακόμα λοιπόν κι αν οι μύθοι παρουσιάζουν τις θεότητες κυριευμένες από τα πάθη τους, η τέχνη δεν τις απεικονίζει να καταδιώκουν ανθρωπόμορφα τα ποθητά τους πρόσωπα. Ειδικά στις θείκες αρπαγές, αυτό που πλέον ενδιαφέρει δεν είναι η ίδια η διάπραξη τους αλλά το αποτέλεσμα που επιφέρουν, δηλαδή το γεγονός της μεταφοράς του *έρωμένου* θνητού στον κόσμο των θεών³³.

³³ Βλ. Σ. Βασιλείου, *Μυθολογικές Ερωτικές Αρπαγές σε Αρχαία Ελληνικά Αγγεία*, Λευκωσία 2008, 26.

Στο πλαίσιο αυτής της λογικής, η αρπαγή του Γανυμήδη παριστάνεται καλλιτεχνικά να συντελείται από έναν αετό. Πίσω βέβαια από αυτόν είναι πιθανό να κρύβεται ο Δίας. Οι σχετικές άλλωστε αναπαραστάσεις της πτήσης του απαχθέντος νέου προς τον ουρανό προσδίδουν συνήθως στο πτηνό-απαγωγέα μία εντυπωσιακή μεγαλοπρέπεια, που θα ταίριαζε στον ολύμπιο θεό. Αξιοσημείωτο είναι ότι το όμορφο θύμα της απαγωγής, σε αντίθεση με τα έργα της προηγούμενης καλλιτεχνικής περιόδου, δεν δείχνει να δυσανασχετεί με όσα του συμβαίνουν αλλά, ευτυχισμένο, αφήνεται να μεταφερθεί στη θεϊκή αιωνιότητα. Χαρακτηριστικό είναι το χάλκινο σύμπλεγμα του Λεωχάρους (350 π.Χ.), σωσμένο σε μαρμάρινο ρωμαϊκό αντίγραφο, στο οποίο ο αετός-Ζευς, με απλωμένα τα φτερά, αρπάζει με ολύμπια υπερηφάνεια τον Γανυμήδη, που αναπαύεται κάτω από ένα δέντρο (Εικ. 8). Ένας μανδύας προστατεύει το τρυφερό δέρμα του νέου από τα νύχια του πουλιού. Ο Γανυμήδης απλώνει το χέρι γύρω από τον λαιμό του αετού, για να μην πέσει. Η σκηνή απαιτεί κίνηση και ο καλλιτέχνης καταφέρνει να την παραστήσει εντυπωσιακά: ο νέος, ο αετός και ένα σκυλάκι κάτω έχουν στρέψει το κεφάλι ψηλά.

Η ίδια εικόνα, που έχει επικρατήσει πλέον στην τέχνη μέχρι και σήμερα, εντοπίζεται και σε ψηφιδωτό του 3^{ου} μ.Χ. αιώνα στην Πάφο (Εικ. 9). Ο αετός, μεγαλοπρεπής και πάλι, σηκώνει τον Γανυμήδη προσεκτικά με ολάνοιχτες τις φτερούγες του³⁴. Εκείνος, φορώντας προστατευτικό μανδύα, μπότεις και τον φρυγικό του πύλο, περνά το χέρι του γύρω από τον λαιμό του πτηνού, για να κρατηθεί. Με το άλλο του χέρι κρατά ένα δόρυ, ενώ στο πλάι αφήνει την ασπίδα του να πέσει.

Ο μύθος της αρπαγής του Γανυμήδη επιβεβαιώνει ότι οι αρχαιοελληνικοί θεοί βασανίζονταν από ερωτικά πάθη, ακόμα και ομοφυλοφιλικά, που αποτελούσαν αντανάκλαση αντίστοιχων ανθρώπινων ερώτων, κατεξοχήν παιδεραστικών. Ακόμα λοιπόν κι αν η περιπέτεια του Γανυμήδη ανάγεται, όπως είναι πιθανόν, σε ασιατικούς μύθους (κλοπή του ινδικού ποτού *soma* από τον Indra, μεταφορά του θνητού Etana των Σουμέριων στον ουρανό από έναν αετό), ο επίσημος χαρακτήρας της διαμορφώθηκε στις ελληνικές κοινωνίες που νομιμοποίησαν την παιδεραστία, με την καθιέρωση των ομόφυλων ερώτων προς αγόρια ως τελετουργικού μύησής τους στον κόσμο των ενηλίκων. Η νομιμοποίηση δε αυτή φαίνεται πως επιτεύχθηκε μέσα από το παράδειγμα του ερωτευμένου Δία, που, κυριευμένος από τον πόθο του για τον όμορφο Γανυμήδη, τον άρπαξε και τον έκανε παντοτινό του

³⁴ Παρά την ιδιαίτερος προσεγμένη δουλειά του ψηφιδογράφου, ένας κακός υπολογισμός είχε ως αποτέλεσμα η μία φτερούγα του αετού να είναι κομμένη στα άκρα.

σύντροφο στον Όλυμπο. Η αιώνια αυτή παραμονή του απαχθέντος γιου του Τρώα κοντά στον θεό λειτούργησε παράλληλα και ως παρηγοριά για τις ξαφνικές απώλειες νέων ανθρώπων.

Η ίδια η περιπέτεια του Γανυμήδη αναδεικνύεται εντέχνως μέσα από τα χωρία της αρχαϊκής ποίησης που εμπνεύστηκαν από αυτήν. Ειδικά ο αφιερωμένος στην Αφροδίτη Ομηρικός ύμνος V (Υ1), παρότι κινήθηκε στον δρόμο που είχε χαράξει ο Όμηρος, τροποποίησε τον μύθο καθοριστικά. Η σημαντικότερη συμβολή του ήταν η τοποθέτηση της αρπαγής σε ένα διακριτικό ερωτικό πλαίσιο, το οποίο στην *Ιλιάδα* απλώς υπολάνθανε, ενώ αργότερα, με τους λυρικούς ποιητές, απέκτησε ένταση και ήρθε στο προσκήνιο.

Η αρπαγή του Γανυμήδη είναι παρούσα και στην ευρύτερη τέχνη. Η ένταση ωστόσο στον ερωτισμό της είναι ανάλογη της εποχής και του τρόπου θεώρησης των θεών. Έτσι, από τη συντηρητική αρχαϊκή τέχνη (αντίστοιχη της *Ιλιάδος*), περνάμε κατά την πρόωμη κλασική τέχνη στη δυναμική απεικόνιση του θεϊκού πάθους (που παραπέμπει στους λυρικούς), για να καταλήξουμε, από την όψιμη κλασική τέχνη και μετά, στην ανάδειξη του θεϊκού έρωτα με έναν τρόπο διακριτικό, κατά το ύφος του μεγάλου Ομηρικού ύμνου στην Αφροδίτη.



Εικ. 1 Ο ΕΤΑΝΑ ΜΕΤΑΦΕΡΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΕΤΟ
(πήλινο ανάγλυφο, περ. 2350-2150 π.Χ.,
Museum of Ancient Near Eastern Antiquities)



Εικ. 2 ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΤΩΝ ΘΕΩΝ
(ερυθρόμορφη κύλικα, 515-510 π.Χ.,
Museo Nazionale Tarquiniese, Tarquina)



Εικ. 3 ΔΙΑΣ ΚΑΙ ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ ΣΤΟΝ ΟΛΥΜΠΟ
(ερυθρόμορφος κρατήρας, 490-480 π.Χ.,
Metropolitan Museum of Art, New York)



**Εικ. 4 Ο ΔΙΑΣ [πλευρά Α]
ΚΑΤΑΔΙΩΚΕΙ ΤΟΝ ΓΑΝΥΜΗΔΗ [πλευρά Β]**
(ερυθρόμορφος κρατήρας, 500-490 π.Χ.,
Musée du Louvre, Paris)



Ειχ. 5 Ο ΔΙΑΣ ΚΑΤΑΔΙΩΚΕΙ ΤΗΝ ΑΙΓΙΝΑ
[πλευρά Α],
ΚΑΙ ΤΟΝ ΓΑΝΥΜΗΔΗ [πλευρά Β]
(ερυθρόμορφος κώνθαρος, περ. 470 π.Χ.,
Museum of Fine Arts, Boston)



Ειχ. 6 Ο ΔΙΑΣ ΑΡΠΑΖΕΙ ΤΟΝ
ΓΑΝΥΜΗΔΗ
(ερυθρόμορφη κύλικα, 460 π.Χ.,
Museo Archeologico, Nazionale di
Spina, Ferrara)



Ειχ. 7 ΔΙΑΣ ΚΑΙ ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ
(τερακότα, 470 π.Χ.,
Αρχαιολογικό Μουσείο Ολυμπίας)



Ειχ. 8 ΑΕΤΟΣ-ΔΙΑΣ ΚΑΙ
ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ
(μαρμάρινο ρωμαϊκό αντίγραφο
χάλκινου συμπλέγματος
του Λεωχάρους, 350 π.Χ., Vatican
Museum)



Ειχ. 9 ΑΕΤΟΣ-ΔΙΑΣ ΚΑΙ
ΓΑΝΥΜΗΔΗΣ
(Ψηφιδωτό από την Πάφο
[Οικία Διονύσου], 3ος μ.Χ.)

Ο μύθος του Τιθωνού στην Αρχαϊκή Ποίηση

Σοφία Παναγιώτου

Ο Τιθωνός κατάγεται από βασιλική γενιά και η εξαιρετική ομορφιά του γίνεται η αιτία της αρπαγής του από την Ηώ (Αυγή), η οποία ζητά από τον Δία να του χαρίσει την αθανασία, ξεχνώντας να ζητήσει παράλληλα και την αιώνια νεότητα. Όταν, αναπόφευκτα, φτάνει η δύσκολη ώρα της ανημποριάς των γηρατειών, η Ηώς αποθέτει τον Τιθωνό στον κοιτώνα του παλατιού της με κλειστές τις πόρτες, κι ακούγεται πλέον μόνο η φωνή του. Σύμφωνα με άλλες μυθολογικές παραδόσεις, είναι ο ίδιος ο νέος που ζητά από τη θεά την αθανασία, ξεχνώντας να ζητήσει παράλληλα και τα αιώνια νιάτα. Όταν φτάνει στο έσχατο σημείο των γηρατειών, ζητά να μεταμορφωθεί σε ζώο και μεταμορφώνεται σε τζίτζικι. Από το ερωτικό σμίξιμο της Ηούς και του Τιθωνού γεννώνται δύο παιδιά, ο Μέμνων και ο Ημαθίων. Ο Ομηρικός ύμνος V (Y1) *Eis Ἀφροδίτην* παρουσιάζει την αναλυτικότερη, εκτενέστερη και παλαιότερη καταγραφή του μύθου του Τιθωνού, ως παρέκβαση, στους στίχους 218-38.¹

Η εγκιβωτισμένη αφήγηση για τον μύθο της Ηούς και του Τιθωνού αποτελεί, μαζί με τη διήγηση για την αρπαγή του Γανυμήδη από τον Δία, την απάντηση της Αφροδίτης στο αίτημα-ρήση του Αγκίση², όταν αντιλαμβάνεται ότι έχει πλαγιάσει με τη θεά Αφροδίτη (187-90 *ἀλλά σε πρὸς Ζηνὸς γοννάζομαι αἰγιόχοιο, ἢ μή με ζῶντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἑάσεις ἢ ναίειν, ἀλλ' ἑλέαιρ'· ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνήρ ἢ γίγνεται ὅς τε θεαῖς ἐννάζεται ἀθανάτησιν*). Ο Αγκίσης δεν είναι το πρώτο μέλος του οίκου των Τρώων που ενώνεται ερωτικά με θεό, καθώς παρόμοια ερωτική περιπέτεια έχει συμβεί στον Γανυμήδη και στον Τιθωνό, οι οποίοι ανήκουν στο ίδιο γενεαλογικό δένδρο με εκείνον³. Τόσο ο Γανυμήδης, όσο και ο Τιθωνός βρίσκονται στο μεταίχμιο μεταξύ των θεών και των ανθρώπων, των αθανάτων και των κοινών θνητών⁴. Και οι δύο ήρωες έχουν πλαγιάσει με θεούς και έτσι αποκτούν την αθανασία, όμως ο Γανυμήδης έχει

¹ Βλ. *AKvΓ^{1B}* [5] Y1, σσ. 278-83, για τον μύθο 455-56 (σχόλ. σ.στ. 218-38), με περαιτέρω βιβλιογραφία· περισσότερα, μεταξύ άλλων: *ΕλλΜ* [*Ελληνική Μυθολογία*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, τόμ. 1-5, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 2, 230 κ.ε. και τόμ. 3, 324-25· Η. King, “Tithonos and the Tettix”, *Arethusa* 19 (1986), 15-35· C. Segal, “Tithonus and the Homeric Hymn to Aphrodite: A comment”, *Arethusa* 19 (1986), 37-47.

² Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 17.

³ Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 18 και N. J. Richardson, *Three Homeric hymns: To Apollo, Hermes, Aphrodite (Hymns 3, 4 and 5)*, Cambridge 2010, 245.

⁴ Βλ. Richardson, ό.π. (σημ. 3), 245.

εξασφαλίζει επιπλέον την αιώνια νεότητα μέσω του Δία, σε αντίθεση με τον Τιθωνό. Οι ιστορίες αυτές αποτελούν επίσης δυο αντιθετικά παραδείγματα της θεϊκής φροντίδας-πρόνοιας για την αποφυγή του θανάτου (και της θνητής ζωής) προς τους θνητούς εραστές⁵, τα οποία αποτελούν και την επιχειρηματολογία της θεάς Αφροδίτης για τη στάση της στην περίπτωση του Αγχίση⁶: αφού δεν μπορεί να του χαρίσει την αθανασία του σώματος, θα του χαρίσει, όμως, εκείνη του ονόματος-αίματος με τον γιο που θα αποκτήσει από εκείνον, τον Αινεία (στ. 196-97). Αυτό θα αποτελέσει και αιώνια ντροπή για την ίδια τη θεά, την τιμωρία της που σχεδίασε ο Δίας⁷.

Μετά το ευτυχές τέλος της ιστορίας για τον Γανυμήδη, ακολουθεί η ιστορία του Τιθωνού, που θα αποτελέσει παράδειγμα προς αποφυγή για την Αφροδίτη. Η αντίθεση μεταξύ των *μητίετα Ζεύς και νηπίη* (για την Ήω, 202 / 223) προδικάζει την άσχημη κατάληξη της ιστορίας. Και ενώ χρησιμοποιείται το ίδιο ακριβώς ρήμα (*ἤρπασεν*, 203 / 218) για την αρπαγή του Γανυμήδη από τον Δία και του Τιθωνού από την Ήω, η θεά δεν μπορεί να προσφέρει η ίδια στον θνητό της εραστή την αθανασία, αλλά τη ζητά από τον πατέρα των θεών⁸. Εισάγεται δηλαδή το πεπερασμένο των δυνάμεων των υπόλοιπων θεών, σε σχέση με τον παντοδύναμο γιο του Κρόνου, που διαγράφεται ήδη στην αρχή του επικού μέρους του Ύμνου, όταν ο Δίας εμβάλλει ερωτικό πόθο στη θεά Αφροδίτη για τον θνητό Αγχίση, καθιστώντας την θύμα της δικής της δύναμης ως τιμωρία για τις πράξεις της (45-52). Το γεγονός ότι τα γηρατεία είναι άγνωστα στους αθανάτους και αναπόδραστο κομμάτι της θνητής φύσης αποτελεί, εκτός από δικαιολογία για την αφέλεια της Ηούς, και μια αντιθετική εικόνα της θνητής και της αθάνατης ζωής⁹. Υπάρχει δηλαδή το πεπερασμένο των δυνάμεων των αθανάτων σε σχέση με τον Δία και το πεπερασμένο της ζωής των θνητών σε σχέση με τους αθάνατους θεούς. Στον Υ1, έτσι, μαζί με την τιμωρία της θεάς Αφροδίτης, διευκρινίζονται συνάμα τα όρια των αθανάτων θεών και των θνητών ανθρώπων¹⁰, που δεν θα παραβιαστούν ποτέ ξανά.

⁵ Βλ. Richardson, ό.π. (σημ. 3), 28, 245.

⁶ Βλ. N. Van Der Ben, "Hymn to Aphrodite 36-291 Notes on the pars epica of the Homeric Hymn to Aphrodite", *Mnemosyne* Vol. 36,1-41 (1986), 27.

⁷ Βλ. *AKvΓ^{1β}*, 458-59, Richardson, ό.π. (σημ. 3), 28.

⁸ Υ1.220-21 *βῆ δ' ἴμεν αἰτήσουσα κελαινεφέα Κρονίωνα | ἀθάνάτῶν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἡμᾶτα πάντα*. Βλ. και Jenny St. Clay, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the major Homeric Hymns*, Princeton 1989, 188.

⁹ Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 19-20.

¹⁰ Βλ. A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Text and Commentary*, Oxford 2008, 274 και Richardson, ό.π. (σημ. 3), 28.

Η ιστορία του Τιθωνού μας διδάσκει τον διαχωρισμό των δυο συστατικών της αληθινής αθανασίας, δηλαδή την αποφυγή του θανάτου και τη διατήρηση της νεότητας του σώματος. Ωστόσο, η νεότητα διαχωρίζεται σε δύο φάσεις, από τις οποίες η πρώτη θεωρείται αρνητική, αφού δεν έχει φτάσει το άτομο την ωριμότητα-ενηλικίωση, ενώ η δεύτερη είναι η επιθυμητή και εκείνη που απολαμβάνουν οι θεοί ως αθάνατοι και αγέραστοι¹¹. Η Ηώς ζητά μόνο την αθανασία για τον θνητό Τιθωνό, ενώ θα έπρεπε να ζητήσει και τη διαρκή νεότητα, δηλαδή την επιθυμητή φάση της νιότης. Η ίδια λοιπόν πράττει κατά την πρώτη-αρνητική φάση της νεότητας, όπως τονίζεται από το επίθετο *νηπίη* του στ. 223. Αυτό θα μπορούσε να αιτιολογηθεί από την έλλειψη μιας πορείας προς την ωριμότητα-ενηλικίωση των αθάνατων θεών, αφού γεννιούνται με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά χωρίς να αλλοιώνονται στο πέρασμα του χρόνου. Ο Τιθωνός φτάνει στο ακρότατο σημείο των γηρατειών ανήμπορος όχι μόνο να φροντίσει τον εαυτό του (231-22 *αὐτὸν δ' αὐτ' ἀτίταλλεν ἐνὶ μεγάροισιν ἔχουσα | σίτωι τ' ἀμβροσίη τε καὶ εἶματα καλὰ διδοῦσα*), αλλά και να κινηθεί (234 *οὐδέ τι κινήσαι μελέων δύνατ' οὐδ' ἀναεῖραι*). Θα μπορούσε να ειπωθεί, λοιπόν, ότι οι δύο ακρότατες ηλικιακά φάσεις του ανθρώπου, η βρεφική ηλικία και τα βαθιά γηρατεία προσεγγίζουν η μια την άλλη και επομένως ο ήρωας λαμβάνει τα αρνητικά αποτελέσματα της νεότητας με το γερασμένο κατά τα άλλα σώμα του¹². Αυτό θα μπορούσε να υποστηριχτεί από τη χρήση του ρήματος *ἀτίταλλεν* (στ. 231) για τη φροντίδα της Ηούς προς το άτυχο ταίρι της, το οποίο χρησιμοποιείται για τη φροντίδα νεογνών, τόσο στον Όμηρο (Ε 271, Ν 20-2 κ.α.) όσο και στον Υ1 (115 *σμηκρὴν παῖδ' ἀτίταλλε*)¹³. Συνειρμικά έρχεται στον αναγνώστη η φροντίδα που θα λάβει ο μικρός Αινείας από τις Μούσες στη συνέχεια του Ύμνου, πραγματοποιώντας μια εσωτερική σύνδεση μέσα στην ίδια την ποιητική δημιουργία.

Ο Τιθωνός εμφανίζεται αρχικά να βρίσκεται επιτυχημένα στο μεταίχμιο θεών και ανθρώπων μέσω της ερωτικής σχέσης του με την Ηώ, όπως και ο Γανυμήδης. Είναι αθάνατος αλλά όχι και αγέραστος. Γεύεται την αμβροσία των θεών αλλά και τον σίτο των ανθρώπων (232 *σίτωι τ' ἀμβροσίη τε*)¹⁴. Ωστόσο, ακόμα και η τροφή των θεών δεν είναι αρκετή για να αναπληρώσει τις δυνάμεις που τον εγκαταλείπουν¹⁵ και έτσι στο τέλος ρέει μόνο η φωνή του άπαυστη (237 *τοῦ δ' ἦτοι φωνὴ ῥεῖ ἄσπετος...*).

¹¹ Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 19.

¹² Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 20-1.

¹³ Βλ. Richardson, ό.π. (σημ. 3), 249.

¹⁴ Βλ. C. Segal, "Greek Myth as a Semiotic System and the Problem of Tragedy", *Arethusa* 16 (1983), 182- King, ό.π. (σημ. 1), 17· Faulkner, ό.π. (σημ. 10), 275.

¹⁵ Βλ. C. Segal, ό.π. (σημ. 1), 44.

Τα γηρατειά του ήρωα προοικονομούν τη μελλοντική εικόνα της φυσικής πορείας του Αγχίση¹⁶, η οποία όμως δεν θα είναι αιώνια και συνεπώς δεν θα καταστεί τόσο οδυνηρή.

Η μεταμόρφωση σε έντομο δεν αναφέρεται από τον ποιητή του Ύμνου, ίσως γιατί πρόκειται για μεταγενέστερη προσθήκη στον μύθο ή, πιθανότερα, για παραλλαγή του τέλους της μυθικής ιστορίας, ίσως γνωστή τόσο στον ποιητή του Ομηρικού ύμνου όσο και στον Όμηρο και τον Ησίοδο. Θα μπορούσε να υποθεθεί ότι εσκεμμένα ο ποιητής παραλείπει το συγκεκριμένο μέρος της μεταμόρφωσης σε έντομο, αφού έτσι θα επιτυγχανόταν μια μορφή αμφισβητούμενης αθανασίας μέσω της διαρκούς αναγέννησης του εντόμου, που θα αποδυνάμωνε το επιχείρημα της Αφροδίτης για τη θλιβερή μοίρα του Τιθωνού¹⁷. Σκοπός του ποιητή είναι η παρουσίαση της τραγικής κατάστασης των γηρατειών και το αναπόδραστο της ανθρώπινης φθοράς, το οποίο έχει οξυνθεί στον υπέρτατο βαθμό με την «αιώνια καταδίκη» του Τιθωνού σε αυτή την κατάσταση, χειρότερα και από τον ίδιο τον θάνατο, καθιστώντας τους ανθρώπους ως ενδιάμεσο μεταξύ του Τιθωνού και των θεών και όχι το αντίθετο¹⁸. Εύλογο, ίσως, προβάλλει το ερώτημα γιατί δεν θα μπορούσε η Αφροδίτη, μαθαίνοντας από το πάθημα της Ηούς, να ζητήσει για τον δικό της εραστή και τα δύο σκέλη της αθανασίας¹⁹. Όμως, η θεά πρέπει με την διήγηση αυτή να αποτρέψει τον Αγχίση από κάθε επιθυμία αθανασίας²⁰, καθώς μόνο ο Δίας θα μπορούσε να χαρίσει την αθανασία και την επιθυμητή αιώνια νεότητα. Και αν συνέβαινε αυτό, θα χανόταν το *ἄχος* (199 και 243) και το *μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν* (247) της θεάς, που τιμωρείται από τον πατέρα των θεών για τα παιχνίδια της²¹ και πλέον, δαμασμένη από την ίδια της τη δύναμη, δεν θα ενώσει ποτέ ξανά θνητούς με αθανάτους, ο δε γιος της θα είναι ο τελευταίος του είδους των ημίθεων²².

Επομένως, αποκλείεται για τον Αγχίση μια δυνατότητα ευτυχούς αθανασίας σαν εκείνη του Γανυμήδη ή μιας δυστυχούς αθανασίας, όπως του Τιθωνού, η οποία υπονοείται ότι θα επέφερε πρόσθετη ντροπή για την Αφροδίτη (πέρα από τη γέννηση του ημίθεου Αινεία), απορρίπτεται

¹⁶ Βλ. Segal, ό.π. (σημ. 1), 43 και Faulkner, ό.π. (σημ. 10), 277.

¹⁷ Βλ. N. Van der Ben, "Hymn to Aphrodite 36-291. Notes on the Pars Epica of the Homeric Hymn to Aphrodite", *Mnemosyne* 36 (1986), 23, και King, ό.π. (σημ. 1), 28.

¹⁸ Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 31.

¹⁹ Πβ. Richardson, ό.π. (σημ. 3), 248, και Clay, ό.π. (σημ. 8), 190.

²⁰ Βλ. Clay, ό.π. (σημ. 8), 195.

²¹ Βλ. Van der Ben, ό.π. (σημ. 17), 30.

²² Βλ. Clay, ό.π. (σημ. 8), 193.

δε εμφανικά από την ίδια (239-40 *οὐκ ἂν ἐγὼ γε σὲ τοῖον ἐν ἀθανάτοισιν ἐλοίμην, ἢ ἀθάνατόν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἤματα πάντα*). Διευκρινίζει μάλιστα στον Αγχίση (243-46) ότι: *νῦν δέ σε μὲν τάχα γήρας ὁμοῖον ἀμφικαλύψει ἢ νηλεῖς, τό τ' ἔπειτα παρίσταται ἀνθρώποισιν, ἢ οὐλόμενον καματηρόν, ὅ τε στυγεροὶ θεοὶ περ, ὑπενθυμίζοντας το στυγερόν γήρας* (στ. 233) και τις συνέπειές του για τον Τιθωνό και τους θνητούς εν γένει.

Αξιοσημείωτο είναι ότι ο ποιητής του Υ1 αξιοποιεί τον μύθο του Τιθωνού με τέτοιο τρόπο, ώστε να ολοκληρωθεί η εικόνα για την αδυναμία των θνητών να αντιταχθούν στις βουλές των θεών ή να αντιδράσουν στις υπέρτερες δυνάμεις της φύσης τους. Ο Γανυμήδης δεν ακολουθεί με ελεύθερη βούληση τον Δία, αλλά αρπάζεται για να γίνει οινοχόος των αθανάτων. Ο Τιθωνός αρπάζεται και εκείνος παρά τη θέλησή του από την Ηώ και καταλήγει να υποφέρει από φρικτά και ατελείωτα γηρατειά λόγω της ατελούς αίτησης της θεάς στον Δία. Ο Αγχίσης εξαπατάται από την Αφροδίτη για να κοιμηθεί μαζί της, πείθοντάς τον ότι πρόκειται για περιγίπισσα, ενώ δεν θα διαφύγει τη φθορά του στυγερού γήρατος, έστω και αν κοιμήθηκε με αθάνατη. Οι θνητοί, λοιπόν, φαίνεται να ακολουθούν την μοίρα που αποφασίζουν για εκείνους οι θεοί με τη δράση ή την απραξία τους.

Τόσο στην *Ίλιάδα* όσο και στην *Όδύσειαν* (Λ 1-2 = ε 1-2 *Ἡὼς δ' ἐκ λεχέων παρ' ἀγαυοῦ Τιθωνοῖο ἢ ὄρνυθ', ἔν' ἀθανάτοισι φῶως φέροι ἠδὲ βροτοῖσι*), ο Τιθωνός εμφανίζεται ως ταίρι της Ηούς χωρίς να έχει επέλθει το δυσάρεστο τέλος της ιστορίας του, όπως παρουσιάζεται στον Υ1.²³ Στη ραψωδία Υ (231 κ.ε.²⁴) παρουσιάζεται ξεκάθαρα η γενεαλογική σύνδεση μεταξύ του Τιθωνού και του Αγχίση, οι οποίοι εμφανίζονται να ανήκουν στην ίδια γενιά στα Ομηρικά έπη· συγκεκριμένα, ο Ίλος και ο Ασσάρακος είναι αδέρφια, εγγονός του πρώτου είναι ο Τιθωνός και του δεύτερου ο Αγχίσης· αντίθετα, στην ιστορία που παρουσιάζεται στον Ομηρικό ύμνο, ο Τιθωνός εμφανίζεται πολύ μεγαλύτερος από τον Αγχίση.²⁵ Ο αρχαίος σχολιαστής της *Ίλιάδος* στο Γ 151 (σ.λ. *τεττίγεσσιν εἰοκότες*), με

²³ Βλ. AHS [T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936² / Amsterdam 1980], 366· A. Allen, *The Fragments of Mimnermus: text and commentary*, (Palingenesia Bd. 44), Stuttgart 1993, 54· AKυΓ^{1β}, 455.

²⁴ Υ 231-32 *Τρωὸς δ' αὖ τρεῖς παῖδες ἀμύμονες ἐξεγένοντο, ἢ Ἴλος τ' Ἀσσάρακος τε καὶ ἀντίθεος Γανυμήδης, καὶ 236-40 Ἴλος δ' αὖ τέκεθ' υἱὸν ἀμύμονα Λαομέδοντα· ἢ Λαομέδων δ' ἄρα Τιθωνὸν τέκετο Πριάμόν τε ἢ Λάμπον τε Κλυτίον θ' Ἰκετάονά τ' ὄζον Ἄρηος· ἢ Ἀσσάρακος δὲ Κάπην, ὃ δ' ἄρ' Ἀγχίσην τέκε παιδα· ἢ αὐτὰρ ἔμ' (sc. Αἰνεΐαν) Ἀγχίσης.*

²⁵ Βλ. AKυΓ^{1β}, 455.

αναφορά στον ιστορικό του 5ου αι. π.Χ. Ελλάνικο²⁶, εμφανίζει τον Τιθωνό και τον Πριάμο ως γιους του Λαομέδοντα και προσθέτει τα σχετικά με τη μεταμόρφωση του Τιθωνού σε τζιτζίκι εξηγώντας τον λόγο που παραλληλίζει τους γέροντες-συγγενείς του Τρώες (*δημογέροντες*, Γ 149) με τζιτζίκια²⁷ (151 *τεττίγεσσιν έοικότες*). Κατά συνέπεια, μπορεί να ειπωθεί ότι με το πέρας της ηλικίας αυτό που παραμένει ζωντανό και δυνατό είναι ο λόγος ή η φωνή τόσο στον Τιθωνό, όπως φαίνεται στον Υ1 (237 *φωνή ρέει άσπετος*), όσο και στους δημογέροντες, σύμφωνα με τον παραπάνω σχολιαστή²⁸.

Ο Ησίοδος (*Θεογονία* 984-85 *Τιθωνώι δ' Ήως τέκε Μέμνονα χαλκοκορυστήν, Ι Αιθίοπων βασιλήα, και Ήμαθίωνα άνακτα*) δεν αναφέρεται παρά μόνο στο αποτέλεσμα της ένωσης της θεάς με τον θνητό άνδρα, δηλαδή τη γέννηση του Μέμνονος και του Ημαθίονος²⁹, κάτι που δεν αξιοποιείται στον Υ1. Τα παιδιά αυτής της μυθικής ένωσης δεν αναφέρονται, ίσως εσκεμμένα, από τον ποιητή του Ύμνου, είτε λόγω της επιρροής του μύθου του άτεκνου Γανυμήδη είτε για να υπάρξει αντίθεση μεταξύ των άτεκνων αθανάτων μυθικών προσώπων σε σχέση με τον Αγχίση ή, τέλος, για να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στην γέννηση του τελευταίου ημίθεου, δηλαδή του Αινεία.



ΗΩΣ ΚΑΙ ΤΙΘΩΝΟΣ
(Ερυθρόμορφος σκύφος
[450-440 π.Χ.],
Εθνική Βιβλιοθήκη Παρισιού)

Το γεγονός ότι τα αιώνια γηρατειά του Τιθωνού δεν αναφέρονται από τον Όμηρο και τον Ησίοδο δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι υποδηλώνει απαραίτητα επινόηση του μυθολογικού τέλους από τον ποιητή του Ομηρικού ύμνου, που θα οδηγούσε και στη θεωρία για τη μεταγενέστερη μυθολογική προσθήκη της μεταμόρφωσης σε έντομο. Άλλωστε, ο Όμηρος μπορεί να μην αναφέρεται άμεσα στον τέλος του Τιθωνού, ωστόσο υπάρχει η έμμεση αναφορά στο Γ 149-51 για τους Τρώες *δημογέροντες* που παρομοιάζονται με

²⁶ FGtH 4 F 142 (Σχόλ. στο Γ 151): *Τιθωνού τοῦ Λαομέδοντος, Πριάμου δὲ ἀδελφοῦ, ἠγάσθη ἡ Ήμερα· ἐξ οὐπερ ἐποίησεν υἱὸν τὸν Μέμνονα. Μακρῶ δὲ βίῳ δαπανηθέντος ἐκείνου, μετέβαλεν αὐτὸν εἰς τέττιγα ἢ θεός. Διὸ δὴ αὐτοῦ τοῦς συγγενεῖς δημογέροντας τέττιξιν εἰκάζει ὁ ποιητής. Ἱστορεῖ Ἐλλάνικος.*

²⁷ Βλ. και Faulkner, ό.π. (σημ. 10), 276: στο απόσπ. επιβεβαιώνονται τα παραπάνω, ενώ ταυτόχρονα προστίθεται το σχόλιο για τη μεταμόρφωση του Τιθωνού σε τζιτζίκι και τον παραλληλισμό των γερόντων-συγγενών του με τζιτζίκια, αποτελώντας όμως προσθήκη της Ελληνιστικής εποχής.

²⁸ Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 22-23.

²⁹ Βλ. King, ό.π. (σημ. 1), 7 και Richardson, ό.π. (σημ. 3), 247.



τζιτζίκια. Επομένως, ίσως πρόκειται για διαφορετική παραλλαγή του μύθου, το δε μυθολογικό υλικό χρησιμοποιήθηκε για να εκπληρώσει διαφορετικούς στόχους, προσαρμοσμένο στις εκάστοτε ανάγκες των ποιητών³⁰. Θα μπορούσε να υποθεθεί ότι ο ποιητής του ύμνου τονίζει ιδιαίτερα το θέμα της απομόνωσης-εγκλεισμού του Τιθωνού από την Ηώ, καθώς και την περιγραφή των γηρατειών με την αναπόδραστη φθορά του σώματος και την απώλεια της σωματικής δύναμης, η οποία κυριαρχεί όχι μόνο στην ιστορία του Τιθωνού αλλά και στο τελευταίο κυρίως μέρος του ύμνου.

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι σε μιαν άλλη μυθολογική παράδοση για την Αφροδίτη³¹, ο Τιθωνός εμφανίζεται ως γιος της Ηούς και του Κέφαλου και μακρινός πρόγονος του μυθικού γενάρχη της κυπριακής λογοτεχνίας, του Κινύρα, και του αγαπημένου της θεάς Άδωνη. Αυτή η αναφορά αποτελεί μια συνένωση μύθων αναφορικά με αρπαγμένους νέους από την Ηώ, που αποσκοπεί στην προσπάθεια απόδειξης της θεϊκής καταγωγής του Κινύρα. Είναι ενδεικτικό ότι σε ερυθρόμορφο σκύφο, που χρονολογείται στο 450-440 π.Χ. και τώρα βρίσκεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη του Παρισιού, η Ηώς εμφανίζεται φτερωτή να αρπάζει από το χέρι τον Τιθωνό, ενώ εκείνος κοντοστεύεται και, υψώνοντας τη λύρα που κρατά, προσπαθεί να αντισταθεί. Τα αδέρφια του, που τον συντροφεύουν, φεύγουν φοβισμένα. Αριστερά βρίσκεται ο κυνηγός Δάρδανος και δεξιά ο Πρίαμος κρατώντας λύρα, όπως ο Τιθωνός. Τα ονόματα των προσώπων αναγράφονται στο αγγείο³². Το γεγονός ότι ο Τιθωνός κρατά λύρα ίσως υπονοεί και τη σύνδεση με τον Κύπριο μουσαγέτη Κινύρα, έστω και αν εμφανίζεται ως γιος της Ηούς και του Κεφάλου, σύμφωνα με την παραπάνω καταγραφή του Απολλοδώρου και όχι ως εραστής της θεάς, σύμφωνα με το αγγείο και τις επικές αναφορές που αναφέρθησαν νωρίτερα. Ίσως πάλι η λύρα που κρατά ο Τιθωνός να αποτελεί και ένα σύμβολο που προοικονομεί την μετέπειτα μεταμόρφωσή του στο εύηχο και λαλίστατο έντομο, σύμφωνα με ορισμένες μυθικές παραδόσεις. Σε κάθε περίπτωση επιβεβαιώνονται τα ρευστά όρια της μυθικής παράδοσης που αξιοποιείται για να εκπληρώσει συγκεκριμένους στόχους κάθε φορά.

Τρία αποσπάσματα του Μίμνερμου, που παραθέτει ο Στοβαίος υπό τον τίτλο *Ψόγος γήρως* στο κεφάλαιο 4.50 του *Άνθολογίου* του (τα

³⁰ Βλ. ΑΚυΓ^{1β}, 455.

³¹ Απολλόδ. 3.181 κ.ε. = ΑΚυΓ^{1β} 1 [Κινύρας] Τ1 *Έρσης δὲ καὶ Έρμουδ Κέφαλος, οὗ έρασθεισα Ηώς ήρπασε καὶ μυγείσα έν Συρία παιδα έγέννησε Τιθωνόν (...)*: βλ. σσ. 200-203 και 354-55. Βλ. επίσης Faulkner, ό.π. (σημ. 10), 270.

³² Βλ. *ΕλλάΜ* (ανωτ. σημ. 1), τόμ. 3, 323 [Εικ. 178].



υπ' αριθμόν 32, 68 και 69) φαίνεται ότι αναφέρονται στον μύθο του Τιθωνού, προκειμένου να εκφραστεί το βαρύ βάσανο των γηρατειών. Χαρακτηριστικό είναι το υπ' αρ. 68 (Μίμν. απόσπ. 4 W.):

*Τιθωνῶι μὲν ἔδωκεν ἔχειν κακὸν ἄφθιτον < >³³
γῆρας, ὃ καὶ θανάτου ῥίγιον ἀργαλέον.*

Η εμφατική αναφορά του ονόματος του Τιθωνού στην αρχή του ελεγειακού δίστιχου εισάγει το θέμα των δυσβάστακτων γηρατειών, φαίνεται δε ότι αποκλείει την αναφορά σε προηγούμενο στίχο της λανθασμένης παρέμβασης της Ηούς στον Δία για να χαριστεί η αθανασία (μα όχι και η αιώνια νεότητα) στον νέο, όπως στον Υ1 (στ. 220 κ.ε.)³⁴. Με τη λέξη *κακὸν* ο Μίμνερος επιδιώκει να συμπεριλάβει τις συνέπειες των γηρατειών στο ανθρώπινο θνητό σώμα, ενώ το επίθετο *ἄφθιτον* δηλώνει για μια ακόμη φορά το αναπόδραστο της ανθρώπινης πορείας στα γηρατεία που «δεν φθίνουν», αλλά αυξάνονται και χειροτερεύουν με το πέρασμα του χρόνου. Αξιοσημείωτο είναι ότι το συγκεκριμένο επίθετο χρησιμοποιείται εκτός των άλλων από τον Όμηρο για τη φήμη (I 413, *κλέος ἄφθιτον ἔσται*) και ίσως έτσι υπονοείται η παροιμώδης σύνδεση του Τιθωνού με το θέμα των γηρατειών. Ο ποιητής προφανώς θέλει να επικεντρωθεί στο συμπέρασμα ότι τα γηρατεία, κυρίως εκείνα του μυθικού προσώπου, είναι χειρότερα και από τον ίδιο τον θάνατο³⁵.

Ακολουθεί το υπ' αρ. 69 (Μίμν. απόσπ. 5.4-8 W.):

*ἀλλ' ὀλιγοχρόνιον γίνεται ὥσπερ ὄναρ
ἤβη τιμήεσσα· τὸ δ' ἀργαλέον καὶ ἄμορφον
γῆρας ὑπὲρ κεφαλῆς ἀντίχ' ὑπερκρέμαται,
ἐχθρὸν ὁμῶς καὶ ἄτιμον, ὃ τ' ἄγνωστον τιθεῖ ἄνδρα,
βλάπτει δ' ὀφθαλμοὺς καὶ νόον ἀμφιχυθέν.*

Η παρούσα προσωποποίηση των γηρατειών και η αρνητική περιγραφή τους θυμίζει έντονα την προσωποποίηση και το βάρος των γηρατειών του Τιθωνού στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην* (233-34).³⁶ Το επίθετο *ἀργαλέον*, που απαντά και στο πρώτο απόσπασμα (στ. 2 *γῆρας, ὃ καὶ θανάτου ῥίγιον ἀργαλέον*), σε συνδυασμό με το -ιχητικά συγγενές προς το *ἄφθιτον* του προηγούμενου αποσπάσματος- επίθετο *ἄτιμον*, τονίζει την απέχθεια του ποιητή για τα γηρατεία, μας συνδέει δε συνειρμικά με τον στίχο 233 του

³³ Λείπει το τελευταίο μέτρο του στίχου: ὁ Ζεὺς συμπληρώνει ο Gesner (ὅπως στο τέλος του στ. 25 του Θεόγνιδος), *αἰεὶ* ὁ Schneidewin (με το δεύτερο πιο πιθανό, σύμφωνα με τον μύθο του Τιθωνού).

³⁴ Βλ. A. Allen, ὁ.π. (σημ. 23), 56.

³⁵ Βλ. A. Allen, ὁ.π. (σημ. 23), 57.

³⁶ Βλ. A. Allen, ὁ.π. (σημ. 23), 61-62.

Υ1: *πάμπαν στυγερόν κατὰ γήρας ἔπειγεν*. Αν θεωρήσουμε ότι ο Τιθωνός είναι όντως πρωταγωνιστής και αυτού του αποσπάσματος, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πέρα από τη γενική επίδραση των γηρατειών στην όραση και στον νου των ανθρώπων³⁷, το νόον *ἀμφιχυθέν* συνδέεται ίσως συνειρμικά και με τον στίχο 237 του Υ1 *φωνή ῥεῖ ἄσπετος*.

Η ιστορία του Τιθωνού και το αναπόδραστο του γήρατος εμπνέει και τη Σαπφώ, όπως φαίνεται στο απόσπασμα 58.11-22 L. – P. του αυτοαναφορικού ποιήματος που αποκαταστάθηκε ως ένα βαθμό από τον West (στο περιοδικό *Times Literary Supplement* τον Ιούνιο του 2005) και στο οποίο θα πρέπει να προστεθούν και οι ήδη αποκαταστημένοι στίχοι 25-26 του ίδιου αποσπάσματος³⁸:

- [ὔμμες πεδὰ Μοῖσαν ἰ]οκ[ό]λπων κάλα δῶρα, παῖδες,
 [σπουδάσδετε καὶ τὰ]ν φιλάοιδον λιγύραν χελύνην·
 [ἔμοι δ' ἄπαλον πρὶν] ποτ' [έ]οντα χρῶα γήρας ἤδη
 [ἐπέλλαβε, λευκαὶ δ' ἐ γ]έροντο τρίχες ἐκ μελαίναν·
 15 βάρυς δέ μ' ὁ [θ]ῦμος πεπόηται, γόνα δ' [ο]ὐ φέροισι,
 τὰ δὴ ποτα λαίψηρ' ἔον ὄρησθ' ἴσα νεβρίοισι.
 τὰ <μὲν> στεναχίσδω θαμέως· ἀλλὰ τί κεν ποεῖην;
 ἀγήραον ἄνθρωπον ἔοντ' οὐ δύνατον γένεσθαι.
 καὶ γάρ π[ο]τα Τίθωνον ἔφαντο βροδόπαχυν Αὔων
 20 ἔρωι φ.·αθεισαν βάμεν' εἰς ἔσχατα γὰς φέροισα[ν],
 ἔοντα [κ]άλον καὶ νέον, ἀλλ' αὐτον ὕμωσ ἔμαρψε
 χρόνωι πόλιον γήρας, ἔχ[ο]ντ' ἀθανάταν ἄκοιτιν (...).
 25 ἐγὼ δὲ φίλημμ' ἀβροσύναν ... τοῦτο, καί μοι
 τὸ λά[μ]προν ἔρωσ ἀελίω καὶ τὸ κά]λον λέ[λ]ογχε (...).

Το ποίημα, που θα πρέπει να γράφτηκε ενώ η Σαπφώ βρισκόταν μάλλον σε προχωρημένη ηλικία, παρουσιάζει την ποιήτρια να απευθύνεται σε ομάδα κοριτσιών που αποκαλεί *παῖδες*³⁹ και να αναφέρεται στα γηρατειά, εκφράζοντας την προσωπική της αγωνία για το αναπόδραστο αυτής της κατάστασης (στ. 17 *ἀλλὰ τί κεν ποεῖην;*)⁴⁰. Παρουσιάζοντας τον μύθο του Τιθωνού συνοπτικότερα, δημιουργεί ένα ποίημα που στηρίζεται

³⁷ Βλ. A. Allen, ό.π. (σημ. 23), 63.

³⁸ Για τους στ. 11-22 βλ. M. L. West, "The New Sappho", *ZPE* 151 (2005), 6 και Richardson, ό.π. (σημ. 4), 247-48. Για τους στ. 25-26 βλ. Gr. Nagy, "Phaeton Sappho's Phaon and the whiterock of Leukas. 'Reading' the symbols of the Greek Lyric", ch. 3 στο: *Reading Sappho contemporary approaches*, ed. by El. Greene, University of California 1996, 56.

³⁹ Βλ. West, ό.π. (σημ. 38), 6.

⁴⁰ Βλ. Richardson, ό.π. (σημ. 3), 247 και Gr. Nagy, ό.π. (σημ. 38), 56-57.

στον μύθο αυτό και στοχεύει να εξυμνήσει τη νεότητα που έζησε κάποτε η ποιήτρια⁴¹, μέσα από την αναπόληση αυτής της περασμένης νιότης σε σχέση με τις παρούσες επιπτώσεις των γηρατειών τόσο στην εξωτερική της εμφάνιση και τη σωματική της δύναμη όσο και στην ψυχολογία της (στ. 13-16 [ἔμοι δ' ἄπαλον πρὶν] ποτ' [έ]οντα χρῶα γῆρας ἤδη | [έπέ]λλαβε, λευκαὶ δ' ἐγ]έροντο τρίχες ἐκ μελαίναν· | βάρυς δέ μ' ὁ [θ]ῦμος πεπόηται, γόνα δ' [ο]ὔ φέροισι, | τὰ δὴ ποτα λαΐψηρ' ἔον ὄρχησθ' ἴσα νεβροίοισι). Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι η περιγραφή των γηρατειών της Σαλφούς έχει κοινά χαρακτηριστικά με την περιγραφή της πορείας του γήρατος του Τιθωνού στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*: 228-29 *αὐτὰρ ἐπεὶ πρῶται πολιαὶ κατέχυντο ἔθειραι | καλῆς ἐκ κεφαλῆς εὐηγενέος τε γενείου* και 233-34 *ἀλλ' ὅτε δὴ πάμπαν στυγερόν κατὰ γῆρας ἔπειγεν | οὐδέ τι κινήσαι μελέων δύνατ' οὐδ' ἀναείραι*⁴². Ακόμη, στο σαπφικό ποίημα αξιοποιείται η αντιθετική εικόνα του γηραιού Τιθωνού σε σχέση με την αιώνια νέα Ηώ που παρουσιάζεται και στον Υ1, ενώ παράλληλα χιτίζεται η αντιθετική εικόνα της καταβεβλημένης από τα γηρατεία ποιήτριας σε σχέση με τη νεαρή ομήγουρη της⁴³. Οι τελευταίοι στίχοι του αποσπάσματος (25-26), αν και σύμφωνα με τον M. L. West αποτελούν αρχή άλλου ποιήματος που ακολουθούσε το παραπάνω ποίημα του Τιθωνού⁴⁴, είναι ενδεικτικό ότι πραγματοποιούν τη σύνδεση νεότητας, ομορφιάς και γλυκύτητας⁴⁵, ενώ παράλληλα με τους ίδιους στίχους η ποιήτρια τοποθετείται ίσως στη θέση του μυθικού προσώπου που σε βαθιά γηρατεία αποζητά την Ηώ (την Αυγή, το φως της μέρας) μέσα από τις κλειστές πόρτες του παλατιού της, όπως εμφανίζεται στον Ομηρικό ύμνο. Οι στίχοι αυτοί ίσως αποτελούν και απάντηση της Σαλφούς στο δεύτερο απόσπασμα του Μίμνερμου, συγκεκριμένα στο *βλάπτει δ' ὀφθαλμούς*, που φαίνεται να παρουσιάζει τον Τιθωνό να παραπονιέται για το φως που τον ενοχλεί στα μάτια⁴⁶.

Με βάση αυτές τις ομοιότητες των λυρικών αποσπασμάτων που αναφέρθηκαν παραπάνω, φαίνεται ξεκάθαρα ότι τόσο ο Μίμνερμος όσο και η Σαλφώ ακολουθούν την παράδοση του μύθου όπως αυτός εμφανίζεται στον μεγάλο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (V: Υ1). Θα μπορούσαμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι ο Υ1 οδηγεί στον σχηματισμό ενός πάγιου μοντέλου για το θέμα των γηρατειών, από το οποίο εμπνέονται και το οποίο αξιοποιούν δημιουργικά οι λυρικοί ποιητές. Το

⁴¹ Βλ. *AKvI*⁶, 256.

⁴² Βλ. Richardson, ὁ.π. (σημ. 3), 248.

⁴³ Βλ. West, ὁ.π. (σημ. 38), 6.

⁴⁴ Βλ. West, ὁ.π. (σημ. 38), 7.

⁴⁵ Βλ. Gr. Nagy, ὁ.π. (σημ. 38), 56.

⁴⁶ Βλ. A. Allen, (σημ. 23), 55.



δράμα του μυθικού πανέμορφου νέου που αρπάζεται παρά τη θέλησή του για να ζήσει μια προσωπική περιπέτεια με οδυνηρή κατάληξη τα αιώνια γηρατεία, όπως παρουσιάζεται στον ύμνο, ταίριαζε περισσότερο για να περιγραφούν τα προσωπικά πάθη και η αγωνία για την απώλεια της νιότης και τα επερχόμενα γηρατεία των λυρικών ποιητών. Οι ομηρικές ή ησιόδειες αναφορές, οι οποίες αξιοποιούν τον μύθο ως ένα λογοτεχνικό στοιχείο για τον εξωραϊσμό της αφήγησης στο πλαίσιο της κατ' εξοχήν ιστορίας ή ως συμπλήρωση σε γενεαλογική απαρίθμηση, δεν θα μπορούσαν να παίξουν αντίστοιχο ρόλο.



Η Επφάνια της Αφροδίτης στην επική και λυρική ποίηση της αρχαϊκής περιόδου

Θεόδωρος Διονυσόπουλος

Το έπος, ποίηση αφηγηματική, περιγράφει κλέα ἀνδρῶν τε θεῶν τε¹, ηρωϊκές πράξεις δηλαδή ανθρώπων και θεών, και καλλιεργήθηκε ιδιαίτερα στη διάρκεια της αρχαϊκής εποχής. Εξ ορισμού η δράση κινείται σε δύο επίπεδα, ανθρώπινο και θεϊκό, και διαμορφώνει κατά συνέπεια και την ιδεολογία των ανθρώπων της εποχής, αφού η ζωή και οι αποφάσεις τους φέρουν ανεξίτηλα τη σφραγίδα της βούλησης των θεών, οι οποίοι όχι απλώς κινούν, αλλά κατευθύνουν, κατά τις επιθυμίες και τα συμφέροντά τους, τα νήματα των ανθρώπινων πράξεων.



Αυτός ο ντετερμινισμός χαρακτηρίζει τα πρώτα μνημεία του ελληνικού ποιητικού λόγου, περισσότερο την *Ίλιάδα* και λιγότερο την *Ὀδύσειαν*.² Ο «ετεροκαθορισμός» των θνητών είχε επακόλουθο την εμφάνιση του «ανθρωπομορφισμού» των θεών, οι οποίοι, σε σύγκριση με τους ανθρώπους, εκτός από το ότι ήταν *ἀγήραοι* και *ἀθάνατοι*, παρουσίαζαν στη συμπεριφορά τους όλα τα πάθη και τα προτερήματα των *βροτῶν*.³ Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της *ἐπιφανίας* θεών, που παρουσιάζεται εδώ με αφετηρία τον Ομηρικό ύμνο V (Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην*.

Μία περίπτωση αιφνίδιας εμφάνισης θεού σε θνητό, με έντονα ανθρωπομορφικά στοιχεία, είναι της Αφροδίτης στον Αγκίσση, στον Υ1, στο περιγραφικό ή μυθικό ή επικό μέρος του οποίου περιλαμβάνεται και

¹ Ἡσιόδου *Θεογονία* στ. 100-101.

² R. Fowler, *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004, 64-5, 67. Η παρέμβαση των θεών στις ανθρώπινες υποθέσεις πηγάζει από το αναμφισβήτητο κύρος και την ισχύ τους, στοιχεία άσχετα με ηθικές αναστολές. Η επφάνια των θεών εντάσσεται στους διαύλους επικοινωνίας τους με τους θνητούς, επικούς ήρωες που είχαν το προνόμιο να επικοινωνούν μεταξύ τους. Χαρακτηριστικό, επίσης, της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας γενικά και της επικής ποίησης ειδικότερα ήταν οι ερωτικές σχέσεις θεών με θνητές και, σπανιότερα, θεαίων με θνητούς, με επακόλουθο τη γέννηση ηρώων (βλ. Ἡσιόδου *Ἡοῖαι*).

³ A. Lesky, *Ἱστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας*, μετάφρ. Ἄγ. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη 1981⁵ / 1990, 114-19.

η *έπιφανία* της θεάς στον ήρωα.⁴ Τα σπέρματα και η συνέπεια αυτής της εμφάνισης αναφέρονται στην *Ίλιάδα* του Ομήρου και στη *Θεογονίαν* του Ησιόδου.⁵ Σύμφωνα με τον Υ1 η Αφροδίτη, κατά το σχέδιο του Δία, ερωτεύεται τον Αγκίση, τον δελεάζει με τη μορφή θνητής, υποκινώντας του κεραυνοβόλο έρωτα, με αποτέλεσμα το άμεσο ερωτικό σμίξιμο, απ' όπου προέκυψε ο τελευταίος ημίθεος ήρωας, ο Αινείας. Η *έπιφανία* της θεάς προετοιμάζεται από τον στ. 171⁶, όταν φορά τα όμορφα της ρούχα, και περιλαμβάνει τρία σταθερά στοιχεία: (α.) το επιβλητικό και υπερφυσικό ανάστημα (173-74)⁷ (με την αύξηση του ύψους της Αφροδίτης να θυμίζει την περιγραφή των θεών στην ασπίδα του Αχιλλέα⁸), (β.) τη θεική ακτινοβολία (174) και (γ) το δέος του θνητού (181-83).⁹ Το ύφος της Αφροδίτης προς τον Αγκίση μετά τον γλυκό ύπνο, που έσταξε στα μάτια του, δηλώνει μεν κατανόηση και συγκατάβαση, αλλά ο επιτακτικός της τόνος αποπνέει και σαρκασμό. Ο ποιητής, όμως, επικεντρώνεται κυρίως στις αντιδράσεις του ήρωα: τον κυριεύει ο φόβος, στρέφει αλλού τα μάτια, κρύβει με χλαίνες το όμορφο πρόσωπό του και την εκλιπαρεί να μην τον βλάψει¹⁰, όπως ο Οδυσσέας στη ραψωδία ε της *Όδυσσειας* (στ. 173-99) προσπαθεί για τον ίδιο λόγο να δεσμεύσει με όρκο την Καλυψώ.

Διαπιστώνουμε τώρα αντιστροφή ρόλων (πβ. Υ1.92 κ.ε.), δηλαδή η πρώτη ταπεινή κόρη μεταβάλλεται σε επιβλητική θεά, ενώ ο πρώην τολμηρός εραστής σε έναν τρομαγμένο και αδύναμο ικέτη.¹¹ Ο φόβος του είναι απόλυτα δικαιολογημένος, αν και στον στ. 186 (*σὺ δ' οὐ νημερτὲς ἔειπες*) επικρίνει τη θεά για την απάτη που εξύφανε σε βάρος του, γιατί θεωρεί πιθανή την τιμωρία του λόγω ύβρεως, επειδή τόλμησε να κοιμηθεί με θεά (187-90). Θυμάται κανείς τη λαϊκή έκφραση «ποιος είδε τον Θεό και δεν τον φοβήθηκε» (που δείχνει το δέος του ανθρώπου μπροστά στην ενατένιση του θείου) και την παροδοσιακή αντίληψη ότι όποιος κοιμηθεί με Νεράιδα χάνει τις αντρικές του ικανότητες, αλλά και τη συμβουλή του Ερμή στον Όδυσσέα στην *Όδύσειαν* να ζητήσει από την Κίρκη να ορκιστεί ότι, αν κοιμηθεί μαζί της, δεν θα του αφαιρέσει τον ανδρισμό (*κ 301 μὴ σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήηι*) ε 119-29¹², κυρίως δε την αναφορά της Καλυψώς, στην *Όδύσειαν* επίσης (ε 119-29), στις

⁴ ΑΚυΓ^{1β}, 113-14.

⁵ Β 819-21, Ε 247-48 και 468, Ε 311-3, Υ 105-6, Υ 208-9, Ήσ. *Θεογ.* 1008-10.

⁶ J. S. Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the major Homeric Hymns*, Princeton 1989, 180 κ.ε.

⁷ N. Richardson, *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge 2010, 241, σχόλ. σ.στ. 172-75.

⁸ Σ 519.

⁹ A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, Oxford 2008, 234.

¹⁰ N. Richardson, ό.π. (σημ.7), 242 (σχόλ. σ.στ. 181-90).

¹¹ J. S. Clay, ό. π. (σημ. 6), 181.

¹² ΑΚυΓ^{1β}, 450 (σχόλ. σ.στ. 181-90), με βιβλιογραφία.

περιπτώσεις θνητών -του Ωρίωνα και του Ιάσιου- που αγαπήθηκαν από θεές: αυτές αντιμετώπισαν τη ζήλια των υπόλοιπων θεών και οι αγαπημένοι τους είχαν κακό τέλος. Ο Podbielski θεωρεί ότι ο λόγος της Καλυψούς αποτέλεσε το υπόδειγμα για τον αντίστοιχο του Αγχίση στον Υ1.185-90.¹³ Οι δε AHS σημειώνουν ότι οι φόβοι του Αγχίση βασίζονται σε μια αδιόρατη απειλή από τον υπερφυσικό κόσμο.¹⁴ Ο Αγχίσης φοβάται μήπως η θεά τον καταστήσει ζώντ' άμενηνόν¹⁵ και ού βιοθάλμιον¹⁶ (188-90 *μή με ζώντ' άμενηνόν έν ανθρώποισιν έάσης | ναίειν, άλλ' έλέαιω'· έπει ού βιοθάλμιος άνήρ Ιγίγγεται ός τε θεαίς έννάζεται άθανάτησιον*). Η απάντηση της Αφροδίτης έχει παρηγορητικό και καθησυχαστικό χαρακτήρα. Χρησιμοποιώντας στον στ. 192 το επίθετο *καταθνητών* αντί του *χαμαιγενέων* του στ. 108, τονίζει τη διάκριση των ορίων μεταξύ θνητών και θεών.¹⁷ Η υπόσχεσή της, όμως, ότι όχι μόνο δεν θα τον βλάψει αλλά θα είναι και ο πιο ένδοξος ανάμεσα στους θνητούς, ικανοποιεί την ευχή του Αγχίση για εξασφάλιση ακμαίας γενιάς, που διατύπωσε στον στ. 104. Η Αφροδίτη, όμως, δεν του υποσχέθηκε διάκριση ανάμεσα στους Τρώες, όπως αυτός ζήτησε στον στ. 102, ίσως γιατί οι ευνοούμενοί της, επιρροεπείς στις ερωτικές περιπέτειες, δεν μπορούν, όπως συνέβη και με τον Πάρη, να ελπίζουν στην απόκτηση ηρωικού φρονήματος. Αντίθετα ο γόνος τους, ο Αινείας, θα αποκτήσει τιμή και δόξα ανάμεσα στους Τρώες.

Ο μακροσκελής μονόλογος της θεάς ολοκληρώνεται με μία όχι μόνο αυστηρή αλλά και απειλητική προειδοποίηση προς τον Αγχίση, να μην αποκαλύψει την πραγματική μητέρα του παιδιού, γιατί θα νιώσει τον κεραυνό του Δία. Η προειδοποίηση αυτή φαίνεται αντιφατική, αφού ο ίδιος ο Δίας, για να τη συνεισφέρει, προκάλεσε τον έρωτά της για τον Αγχίση. Στον ύμνο αυτό ο ποιητής ίσως ακολουθεί μια παλαιότερη προφορική παράδοση, η οποία τον εξυπηρετεί σε επίπεδο επικής τεχνικής, αφού η διατύπωση απειλής προοικονομεί ότι ο Αγχίσης θα παραβεί την εντολή της θεάς και θα τιμωρηθεί. Πρέπει, όμως, να θυμόμαστε ότι οι κεραυνοί του Δία δεν τιμωρούν μόνο την «προσβολή» του θνητού προς τη θεά

¹³ H. Podbielski, *La structure de l' Hymne Homérique à Aphrodite à la lumière de la tradition littéraire*, Wrocław 1971, 63-64. Περισσότερα: J. S. Clay, ό.π. (σημ. 6), 181-82.

¹⁴ AHS [T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936² / Amsterdam 1980], 362-65.

¹⁵ » Το επίθ. *άμενηνός* είναι από τις πιο δύσκολες και πολυσυζητημένες ομηρικές «γλώσσες» παράγεται πιθανώς από το *ά-* στερητικό και το *μένος* και σημαίνει τον ελαφρά κινούμενο και ταχέως αφανιζόμενο, τον άστατο, τον αδύναμο. Βλ. *AKvΓ¹⁶*, 450 (σχόλ. σ.στ. 188).

¹⁶ Ο άλλος φόβος του Αγχίση σημαίνεται με το άπαξ λεγόμενον επίθετο *βιοθάλμιος*, που σημαίνει θαλερόβιος, ακμαίος. Βλ. *AKvΓ¹⁶*, 451 (σχόλ. σ.στ. 189).

¹⁷ Πβ. J. S. Clay, ό.π. (σημ. 6), 184.

αλλά κυρίως άλλες εξόφθαλμες περιπτώσεις υπερφίαλης συμπεριφοράς θνητών, που με τη διάπραξη ύβρεως διασάλευσαν τη θεική τάξη.¹⁸

Γενικότερα ο ύμνος αυτός, θεωρείται συχνά ως ο ομηρικότερος από τους διασωθέντες, όπως μαρτυρούν οι ποικίλες γλωσσικές και θεματικές ομοιότητες.¹⁹ Από τη σκηνή της *έπιφανίας* λέξεις ή φράσεις, αλλά και στίχοι ολόκληροι ταυτίζονται ή μοιάζουν αρκετά με αντίστοιχους ομηρικούς. Ανάμεσα στ' άλλα:

- Οι στίχοι 174-75 παραπέμπουν στο σ 192-94 .
- Η προστακτική *ὄρσεο* + πατρωνυμικό του στ. 177 συναντάται στο Γ 250.
- Η αρχή της ευθείας ερώτησης *τί νυ* του στ. 177 βρίσκεται στο Α 414 και Π 859, ενώ το επίθετο *νήγρετον* στο ν 80 (79-80).
- Ο στ. 179 του Υ1 παραλληλίζεται με τον α 257.
- Η έντρομη αφύπνιση του Αγχίση στον στίχο 180 παραβάλλεται με τους Κ 162 και Ξ 485, ενώ το σπάνιο επίρρημα *έμμαπέως* βρίσκεται και στο Ε 836.
- Στους στ. 181-82 υπάρχουν συγκεκριμένες ομοιότητες με τους στ. Γ 396-98 στις αντιδράσεις του Αγχίση και της Ελένης ως προς την αναγνώριση της Αφροδίτης, γιατί και στις δύο περιπτώσεις η προσοχή των θνητών επικεντρώνεται στον λαιμό και τα μάτια της θεάς. Εκεί άλλωστε επικεντρώνεται και η περιγραφή θνητών γυναικών: Τ 284-85, Ψ 66, α 208.
- Στον στ. 182 η αντίδραση του Αγχίση έχει τα στοιχεία του φόβου και της συστολής, όπως ακριβώς και της Αφροδίτης, όταν νωρίτερα μεταμφέστηκε σε κόρη. Ο φόβος αυτός αποτελεί σταθερή αντίδραση σε θεοφάνια σε συνδυασμό με την αποφυγή του βλέμματος και παραλληλίζεται με το π 179 (η αποστροφή του βλέμματος γίνεται βέβαια και για άλλους λόγους: Ν 3-7, Φ 415, Γ 427), το δε επίρρημα *παρακλιδόν* συναντάται δύο φορές στον Όμηρο: δ 348, ρ 139.
- Η έκφραση *ἄψ δ' αὐτίς* του στ. 183 εμφανίζεται συχνά στον Όμηρο: Θ 335, σ 157 κ.α.
- Η αντίδραση του Αγχίση να καλύψει το πρόσωπό του με τη χλαίνη του στον στ. 183 θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως παθητική, αν σκεφθούμε ότι νωρίτερα η περιγραφή των ενδυμάτων του λειτούργησε ως σύμβολο δύναμης και μεγαλείου, όταν οδήγησε την Αφροδίτη στο ερωτικό κρεβάτι. Παρόμοια υπήρξε και η αντίδραση του Οδυσσέα στο τραγούδι του Δημόδοκου στο θ 84-85.

¹⁸ J. S. Clay, ό.π. (σημ.6), 199.

¹⁹ Βλ. π.χ. J. S. Clay, ό.π. (σημ. 6), 157 σημ. 15. Αναλυτικά για τις γλωσσικές ομοιότητες: ΑΚυΓ¹⁸, 449 κ.ε. (σχόλ. σ.στ.).

- Τα επίθετα *άμενηγός* και *βιοθάλμος* του στ. 189 θεωρείται ότι αποτελούν επιρροή από την ιστορία του Άττιδος και άλλων ευνοχισμένων εραστών της Μεγάλης Μητέρας Θεάς, που συμβολίζει τη γονιμότητα και παραλληλίζεται με την Αφροδίτη. Όμως οι AHS υποστηρίζουν ότι αυτά τα δύο επίθετα αναφέρονται μάλλον στη μείωση της φυσικής δύναμης παρά της ερωτικής ικανότητας. Ένας παρόμοιος φόβος διατυπώνεται στη συμβουλή του Ερμή προς τον Οδυσσέα, κ 301. Η αλήθεια πρέπει να βρίσκεται κάπου στη μέση: το ανατολικής προέλευσης μοτίβο διήνυσε την πορεία του προερχόμενο από τη Μικρά Ασία και μέσω των Ομηρικών επών έφθασε στον Υ1.
- Ο στίχος 193 είναι σχεδόν ταυτόσημος με τον δ 825.
- Οι στίχοι 197-98 παραλληλίζονται με τους Υ 307-8.
- Το αιφνίδιο τέλος του λόγου της Αφροδίτης και η ανάληψή της στους ουρανούς έχει ομηρικά παραλλήλα : A 221-22 και Ω 694.²⁰

Με κριτήριο το περιεχόμενο του ύμνου αυτού συνολικά, διαπιστώνουμε ότι σηματοδοτεί τη μεταβολή των σχέσεων θεών και θνητών, καθώς αυξάνεται η μεταξύ τους απόσταση.²¹ Απουσιάζει το ηρωικό πνεύμα, γιατί υπερισχύει το ερωτικό πάθος, εξαιτίας της ιδιότητας της Αφροδίτης, ενώ παράλληλα τίθενται τα όρια δράσης που πρέπει να περιχαρακώνουν τη ζωή κάθε όντος, είτε ανήκει στο θείκό είτε στο γήινο επίπεδο, τα οποία, αν διασαλευθούν, στην προκειμένη περίπτωση επισύρουν κυρώσεις όχι μόνο για τον Αγχίση αλλά και για την Αφροδίτη, που φοβάται ότι θα γελοιοποιηθεί αν γνωστοποιηθεί μεταξύ των θεών ο έρωτάς της για έναν θνητό. Τα ποιητικά αυτά δεδομένα καταδεικνύουν ότι βρισκόμαστε στο μεταίχμιο επικής και λυρικής ποίησης, η οποία προβάλλει την υποκειμενικότητα και επομένως, κατά τη γνώμη των περισσότερων μελετητών, ο ύμνος αυτός χρονολογείται στον 7ο π.Χ. αι.²²

Στον ύμνο VI (Υ2) παρατηρούμε αντίστροφη πορεία: η θεά αναδύεται από τον αφρό του κύματος στα παράλια της πολύφλοισβης θάλασσας της Κύπρου, που θεωρείται και γενέτειρά της, και μετά τον στολισμό της από τις Ύρρες²³ ανεβαίνει και εμφανίζεται στο θείκό επίπεδο του Ολύμπου, προκαλώντας όχι μόνο τον θαυμασμό των υπόλοιπων θεών αλλά και την εγκάρδια υποδοχή τους.

²⁰ A.Faulkner, ό.π. (σημ. 9), 22, 32, 237, 241, 244-48, 252, 297.

²¹ AKυΓ^{1β}, 120, και AHS, ό.π. (σημ. 14), 166-67.

²² AKυΓ^{1β}, 120.

²³ AHS, ό. π. (σημ. 14), 374-12. Οι Ύρρες αποτελούν σύμβολο των εποχών του έτους. Κατά την ινδο-ευρωπαϊκή αντίληψη ήταν δύο: *θέρος* και *χειμών*, ή και τρεις με την προσθήκη της *άνοιξεως*. Στον Όμηρο προστίθεται και η τέταρτη εποχή, ή *όπωρη*.

Η *έπιφάνια* της Αφροδίτης σε επίγειο και ουράνιο επίπεδο στον Υ2, που είναι μικρότερος σε έκταση από τον Υ1, παρουσιάζεται μέσα σε 14 στίχους (4-18). Υπερισχύει καθαρά το λυρικό στοιχείο²⁴: περιγραφή του στολισμού της θεάς για την εμφάνισή της στον Όλυμπο και εγκωμιαστική αναφορά στην ομορφιά της· το ερωτικό υποχωρεί (συναντάται μόνο στους στ. 16-17 *καὶ ἠρήσαντο ἕκαστος / εἶναι κουριδίην ἄλοχον καὶ οἴκαδ' ἄγεσθαι*) και στηρίζεται μόνο στην αφηγηματική τεχνική της περιγραφής, ενώ απουσιάζει εντελώς το διαλογικό στοιχείο.

Στη ραψωδία Γ, στ. 380-425, στα πλαίσια της αλληγορίας και του ανθρωπομορφισμού, η Αφροδίτη ως προαγωγός, μεταμφιεσμένη σε γριά υπηρέτρια έμπιστη της Ελένης, αφού έσωσε τον Πάρι στο κρισιμότερο σημείο της μονομαχίας του με τον Μενέλαο, εμφανίζεται στην Ελένη -που την αναγνωρίζει από τα αστραφτερά της μάτια, τον όμορφο λαιμό και τα λαμπερά στήθη, προκαλώντας της συναισθήματα αμφιταλάντευσης και προβληματισμού- και την προτρέπει να συνευρεθεί ερωτικά μαζί του. Με μια κίνηση δηλωτική δουλοπρέπειας αλλά και σκόπιμης αντίθεσης με το μεγαλόπρεπο ένδυμά της, η υπηρέτρια τής τραβά τον μανδύα, για να της αποσπάσει την προσοχή τη στιγμή εμφάνισης της θεάς. Βέβαια, ανακύπτουν απορίες για τη μορφή της θεάς:

- α. Έχει εγκαταλείψει τη μεταμφίεση;
- β. Τα θεϊκά χαρακτηριστικά παραμένουν αναλλοίωτα και μετά;
- γ. Αν ναι, τότε γιατί καταφεύγει σ' αυτήν;

Πιο πιθανή εξήγηση είναι ότι επιθυμεί να διαλάθει της προσοχής των γυναικών που περιστοιχίζουν την Ελένη, η οποία *θάμβησεν* (398, το ρήμα δηλώνει θαυμασμό και φόβο ταυτόχρονα) από την ομορφιά και το θεϊκό της μεγαλείο, αλλά αρνείται να εκτελέσει την εντολή της, δυσπιστώντας για τις αγαθές της προθέσεις. Την αποκαλεί *δαιμονίη* (στ. 399) όχι μόνο γιατί είναι θεά, *δαίμων*, αλλά κυρίως για να δηλώσει την πανουργία στη συμπεριφορά της. Η Αφροδίτη, οργισμένη, την αποκαλεί *σχετλίη* (414, ανόητη), και την προειδοποιεί απειλητικά να μην την ερεθίζει άλλο, γιατί θα την εγκαταλείψει και θα τη μισήσει (με όσο πάθος την αγάπησε) και θα σχεδιάσει φοβερή έχθρα μεταξύ Αχαιών και Τρώων, που θα φέρει και τον δικό της οικτρό θάνατο. Η Ελένη τρομάζει, η αντίστασή της κάμπτεται και πειθαναγκασμένη από τη θεά τυλίγεται τον μανδύα της και αμίλητη την ακολουθεί προς τα διαμερίσματα του Πάρι, απαρατήρητη από τα βλέμματα των άλλων γυναικών.²⁵ Σε σύγκριση με τον Υ1 παρατηρούμε τα

²⁴ AKυΓ^{1B}, 109.

²⁵ *Comm. Il.* [G. S. Kirk (General editor), *The Iliad: A Commentary*, vols. I-VI, Cambridge 1985-1993 [vol.

μοτίβα της εκτυφλωτικής θείκης ομορφιάς, της μεταμφίεσης θεάς αλλά και της απειλής με εξαναγκασμό να υπακούσει η θνητή στις διαταγές της και να εκτελέσει τις επιθυμίες της. Στη ραψωδία Ε, στ. 311-67, η Αφροδίτη εμφορούμενη από μητρικό φίλτρο σε συνδυασμό με τη ρομαντική αναφορά από τον ποιητή της ερωτικής της συνεύρεσης με τον Αγκίστη (στ. 313-315), αφού παρεμβαίνει σωτήρια υπέρ του γιου της Αινεία, καταδιώκεται και τραυματίζεται από τον Διομήδη στο χέρι, που ο ποιητής το χαρακτηρίζει ως τρυφερό και αδύναμο (336-37 *ἄκρην οὔτασε χεῖρα ... ἰάβληχρῆν*, σε αντίθεση με το παχύ και στιβαρό χέρι του ήρωα: 309 *χειρὶ παχείῃ*), σε μια σκηνή μάλλον κωμική, αφού ο θνητός πολεμιστής με την απάντησή του, διατυπωμένη με επιμέλεια και περιεκτικότητα (μόνο ο στ. 348 είναι στερεότυπος) αλλά και με χλευασμό, την ειρωνεύεται ως αναρμόδια για τα πολεμικά έργα και ικανή μόνο για ό,τι ταιριάζει σε γυναίκας *ἀνάγκιδας* (348-51). Ο Διομήδης της επιτέθηκε έχοντας την υποστήριξη της Αθηνάς, η οποία απομάκρυνε την αχλύ από τα μάτια του, ώστε να μπορεί εύκολα να αναγνωρίζει και θεούς. Το δόρυ του πληγώνει το δέρμα της κάτω από τον πέπλο που της ύφαναν οι Χάριτες· το θεικό της αίμα (ο *ἰχώρ*) τρέχει άφθονο και αισθάνεται τον πόνο 337-43, και 354.²⁶

Στη ραψωδία Χ, στ. 468-472, μέσα από τις αντιδράσεις της Ανδρομάχης η οποία με μια κίνηση απελπισίας -που δείχνει τη βαθιά της οδύνη για τον θάνατο του Έκτορα και το μέγεθος της απώλειας, αλλά και συμβολική, αφού η λέξη *κρήδεμνον* συνεκδοχικά δηλώνει και τις επάλξεις της Τροίας²⁷- τραβά και απομακρύνει από το κεφάλι της την καλύπτρα, δώρο θεικό, της Αφροδίτης, συνάγουμε έμμεσα την πληροφορία *ἐπιφανίας* της Αφροδίτης: παρέστη στους γάμους της Ανδρομάχης με τον Έκτορα, ως θεά του έρωτα και ήταν ιδιαίτερα λαμπερή, αφού ο ποιητής λόγω της εκτυφλωτικής ομορφιάς της την αποκαλεί *χρυσέη*. Το *κρήδεμνον*²⁸ αυτό αποτελεί σύμβολο σεμνότητας της ύπανδρης γυναικός αλλά και σημείο αναφοράς για την πρότερη ευδαιμονία της ηρωίδας, που τώρα πια δεν υπάρχει, μια και η τύχη της με την επικείμενη αιχμαλωσία της θα αλλάξει ριζικά. Ικανότατος σκηνοθέτης ο ποιητής και από σεβασμό προς την βαθιά θλιμμένη γυναίκα επικεντρώνει την προσοχή μας στην οδύνη της

I: books 1-4, G. S. Kirk (1985). II: books 5-8, G. S. Kirk (1990). III: books 9-12, B. Hainsworth (1993). IV: books 13-16, R. Janko (1992). V: books 17-20, M. N. Edwards (1991). VI: books 21-24, N. Richardson (1993): *Ομήρου Ιλιάδα (Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα)*, επιμέλ. Αντ. Ρεγκάκος (Α - Στ) – Δανιήλ Ιακώβ (Α), μετάφρ. Φίλιπ Φιλίππου (Α, Β), Μαρία Κάισαρ (Γ, Ε), Ρένα Χαμέτη (Δ), Μαρία Νούσια (Στ), Θεσσαλονίκη 2003 (Α, Β, Δ, Ε) – 2004 (Γ) – 2005 (ΣΤ)], τόμ. Α, 501-7 (σχόλ. στο χωρίο).

²⁶ *Comm. Il.* (ανωτ. σημ. 25), τόμ. Β, 193-99.

²⁷ M. N. Nagler, *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley and L.A., 1974, 4, 44 κ.ε.

²⁸ Για τη λέξη βλ. *Comm. Il.* (ανωτ. σημ. 25), τόμ. Στ, 289.

για τη μεγάλη απώλεια μόνο στο κεφάλι της, μη διατυπώνοντας σχόλια για το λιπόθυμο σώμα της.²⁹

Οι εμφανίσεις, λοιπόν, της Αφροδίτης στην *Ίλιάδα* αφορούν και τον πόλεμο και τον έρωτα. Αντίθετα, στους δύο Ομηρικούς ύμνους κυριαρχεί μόνο το ερωτικό στοιχείο, γιατί η θεά εγκωμιάζεται με αυτήν και για αυτήν την ιδιότητά της.

Στην αρχαϊκή λυρική ποίηση η *έπιφανία* αποτελεί μια ιδιότυπη περίπτωση, εφόσον οι δημιουργοί – ποιητές φαντάζονται νοερά την εμφάνιση της θεάς.

Επειδή η Αφροδίτη κατείχε τιμητική θέση και στην κοινωνία της Σπάρτης, όπως αναφέρει ο Λουκιανός, προς τιμήν της τελούνταν χοροί και ψάλλονταν ειδικοί ύμνοι, που την προσκαλούσαν μαζί με τους Έρωτες να συμπαρευρεθεί στους πανηγυρισμούς.³⁰ Έτσι, ο Λάκων ποιητής Αλκμάν τον 7ο π.Χ. αι. συνέθεσε έναν κλητικό ύμνο προς τιμήν της (55 *PMG*), από τον οποίο σώζονται μόνο οι δύο πρώτοι στίχοι, καλώντας την από τα ανατολικά πέρατα του Ελληνικού κόσμου, από την Κύπρο και συγκεκριμένα από την Πάφο, να παρακολουθήσει τις προς τιμήν της τελετές.³¹

Η ποιήτρια Σαπφώ σε δύο ποιήματά της αναφέρεται αρκετά διεξοδικά στην *έπιφανίαν* της Αφροδίτης.

Το πρώτο απόσπασμα (2 *PLF*)³², τραγούδι με μορφή κλητικού ύμνου, σώθηκε δυστυχώς σε οικτρή κατάσταση, πάνω σε όστρακο του 3ου π.Χ. αι. Είναι σαφές ότι η ποιήτρια τελεί κάποια ιερουργία και μαζί με τις φίλες της καλούν την Αφροδίτη να έρθει κοντά τους από το ιερό της στην Κρήτη, αφού πάρει ανθρώπινη υπόσταση, και όχι απλά για να παρακαθήσει μαζί τους σε γιορτινό γεύμα σε ένα ειδυλλιακό μέρος, αλλά και για να γεμίσει τις χρυσές κούπες των κοριτσιών με νέκταρ, το ποτό των αθανάτων, που συμβολίζει το τραγούδι ή τη γλύκα του έρωτα. Οι σωζόμενοι στίχοι μάς δίνουν μια λαμπρή και μαγευτική εικόνα της τελετουργικής σύναξης, στην οποία η Σαπφώ διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο. Αρκετά συνήθης είναι η παρουσία θεών σε γεύματα προσφερόμενα από θνητούς, αλλά αυτό

²⁹ H. Erbse, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, vol. V (Scholia ad Libros Y – Ω), Berlin 1973, 351.

³⁰ Λουκιαν. *Περί όρχήσεως*, 11.

³¹ C. M. Bowra, *Άρχαία Έλληνική Λυρική Ποίηση*, μετάφρ. Ί. Ν. Καζάκης, Αθήνα 1983²/ 2008, τόμ. Α', 68.

³² C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 31), 287-89.

αποτελεί μιαν άλλη μορφή *έπιφανίας*, την *θεοξενίαν*. Εξάλλου και σε άλλο χωρίο της Σαπφούς εμφανίζεται η Αφροδίτη να χύνει νέκταρ από χρυσό λαγήνι και η γιορτή να αποκτά και θρησκευτικό περιεχόμενο.³³

Θαυμάσιο δείγμα κλητικού ύμνου, με τις απαρχές της στην *Ίλιάδα* και την *Όδύσειαν*, είναι και η μοναδική ολόκληρη σωζόμενη ωδή της Σαπφούς (1 *PLF*), στα τέλη του 7ου π.Χ. αι., για την οποία ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς αναφέρει ότι αποτελεί πρότυπο γλαφυρού ύφους.³⁴ Η ωδή χαρακτηρίζεται από προσωπικό τόνο, είναι γεμάτη με εικόνες, προσωπικά συναισθήματα και ευαισθησία· αποτελεί προσωπική έκκληση της ποιήτριας προς τη θεά και δεν προορίζεται για δημόσια απαγγελία ή προσευχή σε πανηγύρι προς τιμήν της Αφροδίτης.³⁵

Μετά την πρώτη στροφή, που έχει εισαγωγικό χαρακτήρα, η ποιήτρια με την παράθεση δύο συνωνύμων ρημάτων, *αΐοισα* και *έκλυες* (στρ. 2^η), τονίζει πως και στο παρελθόν είχε εμπειρία *έπιφανίας* της θεάς, η οποία εισάκουσε τα αιτήματά της, ενώ στη συνέχεια (στρ. 3^η) περιγράφεται με ευφάνταστο τρόπο η κατάβασή της από το θεϊκό στο γήινο επίπεδο, πάνω σε άρμα που σέρονουν σπουργίτια, και αισθητοποιείται με λέξεις και φράσεις ομηρικές: το επίθετο *πύκνα*, η μετοχή *δίννεντες*, η φράση *γας μελαΐνας* για το γήινο επίπεδο και η φράση *ώκεες στρουῦθοι*, που δηλώνει την άμεση και ταχεία μετάβαση της θεάς.

Η άμεση ανταπόκρισή της στο αίτημα της Σαπφούς τονίζεται (στρ. 4^η) με την ομηρική επίσης έκφραση *αΐψα δ' έξίκοντο* και εδώ υλοποιείται, κατά την ποιητική φαντασία, η *έπιφανία*.³⁶ Το βίωμα της ποιήτριας μοιάζει περισσότερο με όραμα, στη διάρκεια του οποίου φαντάζεται ότι η θεά της χαμογελά με δύναμη, ενάργεια αλλά και συγκατάβαση, που αποδίδεται με τη μετοχή *μειδιάσαισ'* και μας παραπέμπει στον χαρακτηρισμό της Αφροδίτης ως *φιλομμειδούς*, σύμφωνα με τα ομηρικά και τα ησιόδεια πρότυπα.³⁷ Ο Bowra ερμηνεύει το χαμόγελο της θεάς ως σημείο τρυφερής κατανόησης³⁸, ενώ ο Page θεωρεί πως η Αφροδίτη διασκεδάζει με τους μελοποιημένους ερωτικούς καημούς της Σαπφούς και την αντιμετωπίζει με

³³ Ηρακλείτου *Όμηρικά Προβλήματα*, 5.

³⁴ Διον. Αλικαρν. *Περί συνθέσεως όνομάτων*, 173-77.

³⁵ C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 31), 291.

³⁶ Α. Δ. Σκιαδά, *Άρχαϊκός Λυρισμός*, τόμ. 2, Αθήνα 1981, 118.

³⁷ Ήσ. *Θεογ.* 200. Αποτελεί ποιητικό λογοπαίγνιο η ετυμολόγηση του επιθέτου *φιλομμειδής* από τον Ησίοδο. Η ορθή προέλευσή του είναι από το επίθετο *φίλος* και το ρήμα *μειδιώ* και όχι από το ουσιαστικό *μήδεα*, που δηλώνει τα ανδρικά γεννητικά όργανα. Ίσως την ετυμολογική αμφισβήτηση του επιθέτου προκάλεσε ο ερωτικός χαρακτήρας της θεάς.

³⁸ C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 31), 296.

κατανόηση, όπως η μάνα ένα δύστροπο παιδί και πιστεύει πως ουσιαστικά πρόκειται για το χαμόγελο της ίδιας της Σαπφούς, που αυτοσαρκαζόμενη διασκεδάζει με τα ερωτικά της πάθη.³⁹ Κατά την άποψη του Α. Σκιαδά, οι ανθρωπομορφικές αντιδράσεις των θεών δείχνουν ότι συμμετέχουν και συμπάσχουν στα βάσανα των θνητών. Το ρήμα *ἤρεο* δηλώνει αμεσότητα στις σχέσεις θεάς και ποιήτριας, όπως φαίνεται και στον διάλογο που ακολουθεί (στρ. 5^η-6^η).⁴⁰ Γενικότερα μια τέτοια εμπειρία *ἐπιφανίας* σχετίζεται με την τρυφερή γυναικεία ψυχολογία της Σαπφούς, που πίστευε ακράδαντα στην ύπαρξη της θεάς, απολάμβανε την εὐνοιά της και επικοινωνούσε νοερά μαζί της. Σε αυτόν τον κλητικό ύμνο, επομένως, συνδυάζεται ο σοβαρός τόνος, απόρροια της παθιασμένης ειλικρίνειας της Σαπφούς, με τη χαριτόλογη διάθεσή της, χωρίς βέβαια επισημότητες, γιατί η επικοινωνία είναι προσωπική, εσωτερική της υπόθεση.⁴¹

Η ποιήτρια φαντάζεται (στρ. 5^η-6^η) τη θεά να της υπόσχεται βοήθεια και να της μιλά σε ευθύ λόγο, με ζεύγη αντιθέσεων σε συνδυασμό με την υποθετική πρόταση, χρησιμοποιώντας τόσο λέξεις ομηρικής προέλευσης, όπως το ουσιαστικό *φιλότατα*, δηλωτικό φιλίας και έρωτα, όσο και το ρήμα *ἀδικῶ* (άγνωστο στο έπος, συναντάται για πρώτη φορά στον Αρχίλοχο) με ερωτική σημασία.⁴² Όμως η διάθεση της Αφροδίτης υφίσταται μετάπτωση, αφού το ύφος της γίνεται εντελώς σοβαρό και στον στ. 24 ολοκληρώνεται η *ἐπιφανία*. Η επιλογική στροφή (7^η) εμφανίζει τη Σαπφώ να μιλά με απροσποίητη ειλικρίνεια και ανεπιφύλακτη εμπιστοσύνη για την υπεσχημένη βοήθεια της θεάς.

Την εμπειρία του έρωτα, και σε μεγάλη μάλιστα ηλικία, περιγράφει ο ποιητής Ίβκος, ο οποίος έζησε στις αρχές του 6ου π.Χ. αι. Το ποίημά του (6 *PMG*) αποτελείται από δύο εικόνες με έντονο το ανθρωπομορφικό στοιχείο στην εμφάνιση της θεάς. Στην πρώτη, με στοιχεία δανεισμένα από τον χώρο του κυνηγιού, παρουσιάζεται η Κύπρις να τον συλλαμβάνει με τα δίχτυα της, συνοδευόμενη από τον Έρωτα ως *ἀρκυωρόν*, που τον σαγηνεύει και τον αιχμαλωτίζει, ενώ αυτός τρέμει, όπως το θήραμα μπροστά στον κυνηγό του, από το ερωτικό πάθος που του ενέβαλε η θεά. Η δεύτερη εικόνα συμπληρώνει και ολοκληρώνει την ιδέα, που υπολανθάνει στην πρώτη, καθώς ο ποιητής διακατέχεται από αντιφατικά συναισθήματα: νιώθει μεν την ακατανίκητη έλξη του έρωτα, αλλά δεν φαίνεται πρόθυμος

³⁹ S. & A. D. Page, *Sappho and Alcaeus. An introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1995, 15-16.

⁴⁰ Α. Δ. Σκιαδά, ό.π. (σημ. 36), 120.

⁴¹ C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 31), 294-95.

⁴² Α. Δ. Σκιαδά, ό. π. (σημ. 36), 122-23.

να υποκύψει στη γοητεία του, γιατί αισθάνεται γερασμένος (παραλληλίζει τον εαυτό του με γέρικο άλογο κούρσας).⁴³

Σε αυτό το ποίημα του Ίβυκου διαπιστώνονται επίσης πολλές και ποικίλες ομηρικές επιδράσεις:⁴⁴

- Η φράση *κνανέοισιν ὑπὸ βλεφάροις* δηλώνει ότι ο έρωτας βιώνεται από τον ποιητή ως οπτική αντίληψη, όπως στα Ομηρικά έπη και στα δημοτικά μας τραγούδια.
- Η μετοχή *δερχόμενος* ανήκει σε ομηρικό ρήμα, που χρησιμοποιείται για να δηλώσει τη διαπεραστική λάμψη και την οξύτητα του ερωτικού βλέμματος (πβ. το *δράκων*).
- Η εικόνα των στ. 3-4.
- Η χρήση του εισαγωγικού μορίου *ώστε* αντί του *ώς* στην παρομοίωση του βου σίχου.
- Η φράση *ἵππος ἀεθλοφόρος*.
- Η ομηρική πρόθεση *ποτί*, που σημαίνει *πρός*.
- Ο εμπρόθετος προσδιορισμός *σὺν ὄχεσφι*.

Παρατηρούμε, λοιπόν, συμπερασματικά ότι:

- ♦ Ο Όμηρος στο ηρωικό έπος της *Ιλιάδος* παρουσιάζει την Αφροδίτη στο επίπεδο των σχέσεών της με τους θνητούς σχεδόν γελοιογραφικά.
- ♦ Ο Ησίοδος τονίζει ιδιαίτερα την προέλευση και τους τόπους εμφάνισής της, πληροφορίες που αποτελούν τον πυρήνα για τον Ομηρικό ύμνο Υ2⁴⁵, ενώ στον Υ1 κυριαρχεί το ερωτικό στοιχείο συνδυασμένο με μια ηθικού χαρακτήρα επένδυση, η οποία προκύπτει από το σχήμα ηθικής ευθύνης των θεών και των θνητών.⁴⁶
- ♦ Στα σωζόμενα έργα των λυρικών ποιητών, η σχέση της θεάς με τους θνητούς δημιουργούς είναι προσωπική και ιδιαίτερη και προϊόν φαντασίωσης, με εμφανή σε αρκετές περιπτώσεις την εκφραστική επίδραση από την ομηρική ποίηση, η οποία με τη σειρά της αντλεί λογοτύπους αλλά και θέματα από τη μεγάλη δεξαμενή της προομηρικής προφορικής ποίησης.

Το μοτίβο της *θεοφανίας* επιβίωσε με παραλλαγές στο πέρασμα του χρόνου. Για παράδειγμα, στην κλασική εποχή, στην τραγωδία, ο Ευριπίδης -κυρίως- συχνά χρησιμοποιεί τον *ἀπὸ μηχανῆς θεόν*, που

⁴³ C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 31), τόμ. Β', 40.

⁴⁴ Α. Δ. Σκιαδά, ό.π. (σημ. 36), 135-37.

⁴⁵ Ήσ. *Θεογ.* 188-206.

⁴⁶ *ΑΚυΓ^{1β}*, 121.

εμφανίζεται από το *θεολογείον*, όταν η υπόθεση περιπλέκεται τόσο, που μόνο με άνωθεν παρέμβαση επέρχεται η *κάθαρσις* και η αποκατάσταση της διασαλευμένης ηθικής τάξης. Αλλά και σε νεότερες εποχές και σε διαφορετικά θρησκευτικά συστήματα μπορούμε να διακρίνουμε επίσης επιβίωση του μοτίβου της *θεοφανίας*. Αρκεί να θυμηθούμε τον λόγο δημιουργίας του *Άκαθίστου ύμνου* και τις διηγήσεις των Βυζαντινών αλλά και των εχθρών τους ότι στα τείχη της Πόλης έβλεπαν την Παναγία να οδηγεί τις δυνάμεις τους κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της Βασιλεύουσας από τους Αβάρους⁴⁷, αλλά και αντίστοιχες διηγήσεις Ελλήνων στρατιωτών στο μέτωπο της Αλβανίας κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.⁴⁸



⁴⁷ *Πασχάλιον Χρονικόν*, 725 Ἐλεγεν ὁ ἄθεος Χαγάνος τῷ καιρῷ τοῦ πολέμου ὅτι ἐγὼ θεωρῶ γυναῖκα σεμνοφοροῦσαν περιτρέχουσαν εἰς τὸ τεῖχος μόνην οὖσαν (...).

⁴⁸ Κ. Χατζηπατέρα – Μ. Φαφαλιού, *Μαρτυρίες 1940-1941*, Αθήνα 1982, 141-42.

Ο Ζέφυρος στην Αρχαϊκή Επική και Λυρική Ποίηση και η λατρεία των ανέμων

Μαριάννα Θωμά

Ο ποιητής του δεύτερου σε έκταση Ομηρικού ύμνου *Eiς Ἀφροδίτην* (VI: Υ2), που φαίνεται να έχει συντεθεί λίγο μετά τον Όμηρο και τον Ησίοδο και με προφανή την επίδρασή τους¹, περιγράφει στους στίχους 1-5 πώς γεννήθηκε η θεά από τους αφρούς της θάλασσας και μεταφέρθηκε από τον άνεμο Ζέφυρο στην Κύπρο, το πολυαγαπημένο λατρευτικό της κέντρο, όπου την καλωσόρισαν περίχαρα, την έντυσαν και τη στόλισαν οι ολόχρυσες οι Ὠρες. Τη γέννηση της Αφροδίτης μέσα από τους αφρούς της θάλασσας στην Κύπρο τη συναντάμε και στον Ησίοδο (*Θεογονία*, στ. 188 κ.ε.)², με τον Έρωτα να συνοδεύει –μαζί με τον Ίμερο– τη θεά. Χαρακτηριστική για τη δημιουργική στάση τού –πιθανώς Κύπριου– ποιητή του ύμνου απέναντι στην προγενέστερή του παράδοση είναι η μετάπλαση του ομηρικού και ησιόδειου λογοτύπου *άνεμων μένος ὑγρὸν ἀέντων*³ με την εισαγωγή του *Ζεφύρου* (αντί του *άνεμων*): *Ζεφύρου μένος ὑγρὸν ἀέντος*. Η στενή σχέση του Ζεφύρου με την Αφροδίτη, κατ' επίδραση πιθανώς του –ή και του– Υ2, εμφανίζεται και αργότερα, όπως ρητά εμφανίζεται στο απόσπασμα 110 (στ. 51-8) των *Αιτίων* του Καλλιμάχου για τον πλόκαμο της Βερενίκης, ο οποίος μεταμορφώθηκε σε αστερισμό και μεταφέρθηκε από τον άνεμο Ζέφυρο κατ' εντολή της Αφροδίτης στην αγκαλιά της θεάς⁴. Μάλιστα στο χωρίο συναντάμε τον τύπο *ὑγρὸν* ως προσδιορισμό του ουσιαστικού *ἠέρα*, μέσω του οποίου μετέφερε ο Ζέφυρος την κόμη της κοπέλας. Ο



¹ Βλ. *ΑΚυΓ*^Β, 107 και 464 κ.ε.

² Βλ. AHS [T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936² / Amsterdam 1980], 372-73.

³ Η φόρμουλα *άνεμων μένος ὑγρὸν ἀέντων* συναντάται τόσο στον Όμηρο (τ 440) όσο και στον Ησίοδο (*Θεογονία* 871 και *Ἔργα και Ἡμέραι* 625).

⁴ Ο Καλλιμάχος περιγράφει τον Ζέφυρο ως αδελφό του Αιθίοπα Μέμωνα, καθώς είχαν την ίδια μητέρα, την Ηώ. Επίσης, τον χαρακτηρίζει ως το λοκρικό άλογο της Αρσινόης, μητέρας της Βερενίκης, καθώς ο Ζέφυρος ως δυτικός άνεμος έπνεε από τη δύση, όπου βρίσκονταν οι Επιζεφύριοι Λοκροί. Η βασίλισσα Αρσινόη ονομάζεται επίσης Λοκρή, αφού είχε ναό στο Ζεφύριο της Αιγύπτου και λατρευόταν ως Αφροδίτη-Αρσινόη. Βλ. και R. Pfeiffer, *Callimachus*, τόμ. I: *Fragmenta*, Oxford 1949, 116-17.

Καλλίμαχος ίσως αναφέρεται εδώ στο γεγονός πως ο Ζέφυρος έφερνε τη βροχή, κάτι που συμφωνεί και με τον στίχο της *Όδυσσειάς* ξ 458 *Ζέφυρος μέγας αἰέν ἔφυδρος*.⁵ Τη σχέση του δυτικού ανέμου με τη θεά και τον Έρωτα επιβεβαιώνει και το απόσπασμα 327 (*PLF*, στ. 1-3) του Αλκαίου, στο οποίο ο Ζέφυρος και η Ίρις, η αγγελιαφόρος των θεών, εμφανίζονται για μοναδική φορά ως γονείς του Έρωτα.⁶ Συνυπολογίζοντας την παρουσία του Έρωτα στη σκηνή της γέννησης της θεάς που εκθέτει ο Ησίοδος, σε συνδυασμό με τις αναφορές του Ομηρικού αυτού ύμνου *Εἰς Ἀφροδίτην* για την παρουσία του Ζεφύρου στη γέννηση της Κύπριδος, μπορούμε να καταλήξουμε στο εύλογο συμπέρασμα ότι υπήρχε μια παλαιά παράδοση για τη σχέση του Ζεφύρου με τον Έρωτα, ίσως παραλλαγμένη από γενιά σε γενιά, από την οποία αντλεί και ο ποιητής του Ομηρικού ύμνου και ο λυρικός Αλκαίος.



Σάντρο Μποτιτσέλι,

Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ (1845)

Ο Ζέφυρος και η Αύρα φυσούν, οδηγώντας το κοχύλι όπου στέκεται η Αφροδίτη προς τη στεριά, ενώ από τον ουρανό πέφτουν ρόδα. Στην ακτή μία από τις Ωρες περιμένει την αναδυόμενη θεά για να τη σκεπάσει με τον μανδύα της. Η επίδραση του Υ2 για την παρουσία του Ζεφύρου στη γέννηση της θεάς είναι εμφανής στην τέχνη, όπως αποδεικνύει ο πίνακας.

Στην ησιόδεια *Θεογονίαν*, όπου καταγράφεται η γένεση των θεών και η δημιουργία του κόσμου από αυτούς, οι φυσικές δυνάμεις, όπως είναι οι άνεμοι, δεν είναι παρά προσωποποιημένες θεότητες, γόννοι θεών, που γεννούν και αυτοί με τη σειρά τους άλλα δαιμονικά όντα. Το θέαμα ενός ολόκληρου σύμπαντος, που αγκαλιάζει τη φαντασία, την ψυχή, την ηθική και τα φυσικά φαινόμενα, καθώς οδηγείται προς την ολοκλήρωσή

⁵ Βλ. *ΑΚυΓ¹⁸*, 465-66.

⁶ Είναι ο μοναδικός που παραδίδει αυτή την καταγωγή του θεού Έρωτα, αφού ο Ησίοδος τον κατατάσσει μαζί με το Χάος, τη Γαία και τον Τάρταρο στις πρώτες οντότητες της κοσμογονίας. Η Σαπφώ τον θεωρεί παιδί του Ουρανού και της Γης ή του Ουρανού και της Αφροδίτης, ενώ κατά τον Σιμωνίδη ο Έρωτας γεννήθηκε από την ένωση της Αφροδίτης με τον Άρη. Βλ. και T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore and London 1993, 3. Ο Αλκαίος, μάλιστα, στο αντίστοιχο χωρίο του περιγράφει τον Ζέφυρο ως *χρυσόκομαν*, επίθετο που συνήθως απαντά ως χαρακτηριστικό του Έρωτα ή του Διονύσου.

του μέσα από πολυάριθμους στίχους, είναι άκρως συναρπαστικό.⁷ Στους στίχους 378-80 βρίσκουμε, για πρώτη φορά στην αρχαϊκή ποίηση, τα σχετικά με την καταγωγή των ανέμων. Η Αυγή, απόγονος των Τιτάνων μαζί με τον Ήλιο και τη Σελήνη, θεωρείται μητέρα των ανέμων, επειδή οι άνεμοι τείνουν να ανατέλλουν κατά το ξημέρωμα στην Ελλάδα, ενώ πατέρας τους είναι ο Αστραίος, από τον οποίο κατάγονται και τα αστέρια.⁸ Στον Ησίοδο οι θεοί άνεμοι είναι τρεις (*Ζέφυρος, Βορέης και Νότος*) και χαρακτηρίζονται ως *καρτερόθυμοι* για τη σφοδρότητά τους και λόγω του γεγονότος ότι δέχονταν θυσίες σε περίπτωση ανάγκης⁹, ο δε Ζέφυρος και ως *ἀργεστής* λόγω της καθαρότητας και της λευκότητάς του. Το επίθετο αυτό απαντά και στον στίχο 870 της *Θεογονίας* (*ἀργεστέω Ζεφύροιο*) ως χαρακτηρισμός του δυτικού ανέμου, ενώ στον Όμηρο το επίθετο αυτό χρησιμοποιείται για τον Νότο (Λ 306, Φ 334). Τα αρχαία σχόλια αναφέρουν: *Ἀκουσίλαος δὲ τρεῖς ἀνέμους εἶναι φησι κατὰ Ἡσίοδον, Βορρᾶν, Ζέφυρον καὶ Νότον· τοῦ γὰρ Ζεφύρου ἐπίθετον τὸ ἀργεστην φησίν.*¹⁰ Πολλοί μελετητές, βασιζόμενοι στην ομηρική τετράδα των ανέμων, θεωρούν ότι ο Αργεστής αποτελεί τον τέταρτο άνεμο, ο οποίος συμπληρώνει την ησιόδεια τριάδα. Ο Nielsen θεωρεί ότι τον τέταρτο αιώνα π.Χ. ο Αργεστής αποτελεί όνομα ανέμου.¹¹ Για να μπορούμε όμως να μιλάμε για ησιόδεια τετράδα θα πρέπει ο *Αργεστής* να θεωρηθεί ως ο ανατολικός άνεμος, αφού αναμφισβήτητα ο Ζέφυρος ήταν δυτικός. Όμως στον Όμηρο ο ανατολικός άνεμος είναι πάντα ο Εὐρος. Λίγο παρακάτω πάντως, στους στίχους 869-81 της *Θεογονίας*, ο Ησίοδος διαχωρίζει τους υγρούς ανέμους που φέρνουν συμφορές –κυρίως στους ναυτικούς– από τη θεϊκή τριάδα του (Νότος, Βορέας, Ζέφυρος), που φέρνει ευλογία στους ανθρώπους.¹² Οι υγροί άνεμοι είναι απόγονοι του Τυφώνα, αυτού του τέρατος-δράκου με τα εκατό κεφάλια φιδιών, όπως παραδίδεται στους στίχους 820 κ.ε.

Στην αρχαϊκή ποίηση ο Ζέφυρος εμφανίζεται με συγκεκριμένα χαρα-

⁷ Βλ. P. Lamberton, *Ησίοδος: ο ποιητής και το έργο του*, επιμ. Α. Μαρκαντωνάτος - μετάφρ. Μ. Τσάτσου, Αθήνα 2005, 114.

⁸ *Θεογ.* 375 κ.ε. Ο Ησίοδος θεωρεί ως γονείς των ανέμων την Ηώ και τον Αστραίο, δίνοντας μετεωρολογική εξήγηση στην καταγωγή τους. Από την εμπειρία όσων ταξίδευαν στην Ελλάδα προκύπτει ότι οι άνεμοι ανατέλλουν την αυγή. Όπως φαίνεται, στην προησιόδεια θρησκεία τα αστέρια και οι άνεμοι είχαν τους ίδιους γονείς. Πιο αναλυτικά: F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N.Y. (Cornell Studies in Classical Philology, 30), 1949 / 1967, 57.

⁹ Πβ. Ψ 194 κ.ε.

¹⁰ Βλ. M. L. West, *Hesiod Theogony*, Oxford 1966, 271.

¹¹ Βλ. K. Nielsen, «Les noms grecs et latins des vents», *Classica et Mediaevalia* 7 (1945), 34.

¹² Βλ. *ΕΛΛΜ [Ελληνική Μυθολογία]*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, τόμ. 1-5, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 2, 328. Βλ. επίσης Ησ. *Έργα και Ημέραι* 621 για την αντίθεση των θερινών ετησίων και των χειμερινών ανέμων.

κτηριστικά, που χρησιμοποιούνται από τους ποιητές της περιόδου ως ποιητικά μοτίβα και αποδεικνύουν την επίδραση που δέχονται οι λυρικοί από τους επικούς.

Μία από τις πιο συχνές ιδιότητες του Ζεφύρου είναι η ορμητικότητα του. Στη ραψωδία Β της *Ίλιάδος* (στ. 147-48), ο Ζέφυρος εμφανίζεται να επιπίπτει θυελλώδης, δριμύς και ορμητικός: *λάβρος έπαιγίζων*, και το ίδιο συμβαίνει στην *Όδύσσειαν* (ο 293): *λάβρον έπαιγίζοντα δι' αιθέρος*. Το πλήθος ξεχύνεται, όπως τα κύματα στα νότια της νήσου Ικαρίας μέσα στη θύελλα, η οποία ήρθε από τα νοτιοανατολικά ή σύμφωνα με τη δραματική περιγραφή του Ομήρου «Απηνιώτης και Νοτιάς φυσούσαν μέσα από τα σύννεφα του πατέρα Δία»¹³. Στους στίχους Β 147-48, η συμπληρωματική παρομοίωση με πρωταγωνιστή τον Ζέφυρο εντείνει την εντύπωση της αναταραχής και της ορμητικότητας. Ο Ζέφυρος στη ραψωδία Β εμφανίζεται ως σφοδρός και ορμητικός άνεμος που λυγίζει τα ψηλά στάχυα ενός αγρού. Παρομοίως, στη ραψωδία Δ της *Ίλιάδος* (στ. 422-23) ο Ζέφυρος εμφανίζεται –σε μιαν ιδιαίτερα παραστατική εικόνα– να ξεσηκώνει το ένα μετά το άλλο τα κύματα, που σκάνε στην ακτή αντηχώντας, η λεπτομέρεια δε αυτή θεωρήθηκε από πολλούς ιδιαίτερα ιωνική, καθώς η Ιωνία έχει ακτές στα δυτικά της, απ' όπου πνέει ο Ζέφυρος¹⁴.

Στην ε ραψωδία της *Όδυσσεΐας* (στ. 291-96), οι άνεμοι γίνονται μέσο εκδίκησης του θεού Ποσειδώνα προς τον Οδυσσέα, τον οποίο καταδιώκει σε όλο το έργο. Για πρώτη φορά συγκεντρώνονται όλοι οι άνεμοι – *Εύρος, Νότος, Ζέφυρος και Βορέης*– προκειμένου να προκαλέσουν καταιγίδα. Στο χωρίο ο Ζέφυρος χαρακτηρίζεται *δυσαιής*¹⁵, δηλαδή θυελλώδης («κακώς πνέων»), με μία λέξη που προέρχεται από το ρήμα *άημι*, το οποίο σημαίνει «πνέω δυνατά» και χρησιμοποιείται συχνά για την περιγραφή του φυσήματος των ανέμων από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, όπως στον λογότυπο *άνέμων μένος ύγρον άέντων*. Οι τέσσερις άνεμοι σηκώνουν μεγάλα κύματα συντρίβοντας τη σχεδία του περιπλανώμενου ήρωα. Οι καταιγίδες στη Μεσόγειο είναι και σήμερα πολύ συχνές, όμως δεν γνωρίζουμε αν ο Όμηρος περιγράφει εδώ κάποιο συγκεκριμένο φαινόμενο. Η όμορφη πάντως εικόνα της μάχης των ανέμων έχει εμπνεύσει πολλούς ποιητές και ιδιαίτερα τον Βεργίλιο, τον Οβίδιο και τον Σενέκα.¹⁶

¹³ Βλ. G. S. Kirk, *Ομήρου Ίλιάδα (Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα)*, τόμ. Α', επιμ. Δαν. Ιακώβ και Αντ. Ρεγκάκος – μετάφρ. Ηλ. Τσιριγκάκης, Θεσσαλονίκη 2003, 250.

¹⁴ Βλ. G. S. Kirk, ό.π. (σημ. 13), 577.

¹⁵ Το ίδιο επίθετο σε γενική πώση απαντά στον στίχο μ 289 για τον χαρακτηρισμό του Ζεφύρου: *ή Νότου ή Ζεφύρου δυσαιός (...)*.

¹⁶ Βλ. WHH [Stephanie West – A. Heubeck – J. B. Hainsworth, *Ομήρου Οδύσσεια (Κείμενο και Ερμηνευ-*

Παράλληλα, στον Ομηρικό ύμνο III *Εἰς Ἀπόλλωνα* (στους στ. 433-35), ο Ζέφυρος εμφανίζεται *λάβρος ἐπαιγίζων ἐξ αἰθέρος*, με διατύπωση που παραπέμπει στη ραψωδία ο της *Ὀδυσσεΐας* και στη Β της *Ἰλιάδος* και συνηγορεῖ υπέρ της δημιουργίας του ύμνου κατ' ἐπίδραση του Ομήρου.

Ο Ζέφυρος, ὁμως, εἶναι ταυτόχρονα ο ἄνεμος που δροσίζει με τις ἴπιες αὐρες του και βοηθάει τους ανθρώπους στα ταξίδια τους με το ευνοϊκό του φύσημα, ο *οὔρος* ἢ *οὔριος* ἄνεμος. Συγκεκριμένα, στη β ραψωδία της *Ὀδυσσεΐας* (στους στ. 419-21), κατὰ την προετοιμασία του ταξιδιού του Τηλεμάχου για να αναζητήσει τα ἴχνη του πατέρα του, η θεά Αθηνά στέλνει *οὔρον* ἄνεμο, τον *ἀκραῆ Ζέφυρον, κελάδοντ' ἐπὶ οἶνοπα πόντον*· η μετοχή *κελάδοντα* δηλώνει τον ἄνεμο που φυσάει με δύναμη κάνοντας θόρυβο· το δε επίθετο *ἀκραῆς* σημαίνει τον ἄνεμο που φυσάει ἀπὸ ψηλά (ἀπὸ το *ἄκρος* και το ρήμα *ἄημι*, ἀπὸ το οποίο προέρχεται και η μετοχή *αἰεῖς*, ιδιαίτερα συνηθισμένη στην περιγραφή των ἀνέμων). Το επίθετο απαντᾶ επίσης –σε ασυναίρετο τύπο της γενικής– στο ἔργο του Ησιόδου *Ἔργα και Ἡμέραι* (στ. 594), στη φράση *ἀντίον ἀκραέος Ζεφύρου*¹⁷, ὅπου παρατηρούμε για ἀκόμη μία φορά το δροσερό φύσημα του Ζεφύρου, το οποίο ανακουφίζει τους ανθρώπους ἀπὸ τις καυτές και δύσκολες ἡμέρες του καλοκαιριού. Συνηγορεῖ η συχνή ομηρική και ησιόδεια τυπική φράση *ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων*, την οποία συναντήσαμε και στον Ομηρικό ὕμνο VI (: Y2) *Εἰς Ἀφροδίτην* ελαφρῶς μεταπλασμένη. Στη ραψωδία δ της *Ὀδυσσεΐας* (στ. 401-4), η Εἰδοθέα περιγράφει τον θαλασσινό θεό Πρωτέα να βγαίνει ἀπὸ τη θάλασσα το μεσημέρι *πνοιῆ ὑπὸ Ζεφύροιο* (:με τις πνοές του Ζεφύρου) για να κοιμηθεῖ στις «γλαφυρές» σπηλιές· παρόμοιες εκφράσεις (με τα *πνέω* – *πνοιῆ*) για τον δυτικό ἄνεμο συναντᾶμε συχνά στον Ὅμηρο. Στην ἴδια ραψωδία (δ 562-67), ο Ζέφυρος εμφανίζεται για μία ἀκόμη φορά ως ο ἴπιος ἄνεμος που πνέοντας ἀπὸ τον Ωκεανὸ στα Ηλύσια Πεδία δροσίζει (*ἀναψύχει*) τους ανθρώπους.

Η ηπιότητα του δυτικού ἀνέμου απαντᾶ και στη λυρική ποίηση: Ο Βακχυλίδης στην 5η ὠδή προς τιμὴν του Ιέρωνα τον περιγράφει ως αετὸ που πετᾶ στον ουρανὸ με το φύσημα του Ζεφύρου. Η φράση *σὺν Ζεφύρου πνοιαῖσιν* (που παραπέμπει στην ομηρική *πνοιῆ ὑπὸ Ζεφύροιο*), στον στίχο 28, εμφανίζεται και στον Πίνδαρο¹⁸ (: *Ζεφύρου ... πνοᾶς ...*), με τη διαφορά ὅτι ο Βακχυλίδης ἐπιμένει στον τύπο *πνοιά*. Στον 7ο *Νεμεόνικον* επίσης

τικό *Υπόμνημα*). τόμ. Α', ἐπιμ. Αντ. Ρεγκάκος – μετάφρ. Μαρία Κάισαρ, Αθήνα 2004, 495.

¹⁷ Βλ. WHH, ὁ.π. (σημ. 16), 320. Η λέξη λανθασμένα θεωρήθηκε ὅτι προέρχεται ἀπὸ το *ἀκραῆς* με βάση το επίθετο *εὐκραῆς*, που επίσης χρησιμοποιεῖται για τους ἀνέμους. Βλ. και M. L. West, *Hesiod Works and Days*, Oxford 1978, 308.

¹⁸ Βλ. Πίνδ. ἀπόσπ. 94b.9-20 (Sn. – M.).

του Πινδάρου (στ. 29) ο Ζέφυρος περιγράφεται με το επίθετο *εὐθύπνοος*, το οποίο προβάλλει τον ρόλο του ανέμου να οδηγεί τα πλοία πνέοντας ευθέως. Ο ποιητής αναφέρεται στο γεγονός ότι ο ευνοϊκός άνεμος οδήγησε τα πλοία των Αχαιών στην Τροία. Παράλληλα, αντί για τις συνηθισμένες από τους ποιητές πνοές του Ζεφύρου έχουμε τη λέξη *πομπαί*.¹⁹ Το ποιητικό μοτίβο της ηπιότητας του Ζεφύρου είναι σύμφωνο και με την εικόνα του δροσερού και γλυκού δυτικού ανέμου, ο οποίος είναι παρών κατά τη γέννηση της Αφροδίτης, όπως είδαμε στον Ομηρικό ύμνο VI (:Υ2) προς τιμήν της.

Η αρχαϊκή ποίηση παρουσιάζει τον Ζέφυρο ως τον ταχύτερο των ανέμων. Στη ραψωδία Π της *Ιλιάδος* (στ. 149-51) έχουμε τη σαφέστερη αναφορά στη θεϊκή φύση του ως πατέρα των αθάνατων αλόγων του Αχιλλέα από το ερωτικό σμίξιμό του με την Άρπυια Ποδάργη. Τα αθάνατα άλογα «συνήθιζαν να πετούν με τις πνοές του ανέμου» (*ἅμα πνοῆσι πετέσθην*), καθώς και οι δύο γονεὶς ἦταν άνεμοι. Στη ραψωδία Τ (στ. 415), εξάλλου, ο Ξάνθος επαίρεται ότι έτρεχαν *ἅμα πνοῆ Ζεφύροιο*, εννοώντας ότι ἦταν εξίσου γρήγοροι με τον πατέρα τους²⁰, ο οποίος ἦταν ο γρηγορότερος από τους άνεμους. Η μητέρα τους χαρακτηρίζεται *Ποδάργη* είτε λόγω της ταχύτητας των ποδιών της είτε λόγω της λευκότητάς της.²¹ Οι Άρπυιες συνήθως εμφανίζονται σαν φτερωτά τέρατα με πόδια και νύχια πουλιών²². Ο Ζέφυρος, λοιπόν, έλαβε τη μορφή αλόγου για να γονιμοποιήσει την Άρπυια Ποδάργη, όπως και ο Βορέας για να ενωθεί με τις φοράδες του Εριχθονίου.²³ Η άποψη ότι ο άνεμος μπορούσε να γονιμοποιήσει οιστρηλατημένες φοράδες ἦταν ευρέως διαδεδομένη, όπως φαίνεται και από το έργο του Αριστοτέλη *Περί τὰ ζῶα ιστορίαι*.²⁴

¹⁹ Βλ. J. B. Bury, *Pindar Nemean Odes*, Amsterdam 1965, 133. Το επίθετο *εὐθύπνοος* χρησιμοποιείται από τον Πίνδαρο για να τονίσει την αντίθεση μεταξύ του άμεσου και ευνοϊκού ταξιδιού των Αχαιών προς την Τροία και των πολυετών περιπλανήσεων κατά την επιστροφή τους. Πβ. Αισχ. Άγ. 692 *Ζεφύρου γίγαντος αἶρα*. Βλ. και Gantz, ό.π. (σημ. 6), 448.

²⁰ Βλ. M. W. Edwards, *Ομήρου Ιλιάδα (Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα)*, τόμ. Ε, επιμ. Αντ. Ρεγκάκος – μετάφρ. Μαρία Καίσαρ, Θεσσαλονίκη 2003, 450, για τη στήριξη του στίχου Τ 415 στις λογοτυπικές φράσεις *ἅμα πνοῆς ανέμοιο* και *πνοῆσι ὑπο Ζεφύροιο*.

²¹ Για την Ποδάργη βλ. και Στησίχ. απόσπ. 178 (Davies).

²² Για τις Άρπυιες βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 12), τόμ. 2, 325-28. Η Ίρις που παραδίδεται από τον Αλκαιο ως σύζυγος του Ζεφύρου είναι κόρη του Θαύμαντα και της Ηλέκτρας από το γένος του Ωκεανού και άρα αδελφή των Άρπυιών.

²³ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 12), τόμ. 2, 328, και L. R. Farnell, *Pindar Commentary*, Amsterdam 1965, 428. Για την αρχαία αντίληψη ότι οι θεοί-άνεμοι είχαν τη μορφή ίππου πβ. Ευρ. *Φοίν*. 213-15 (...) *Ζεφύρου πνοαίς / ἱππεύσαντος ἐν οὐρανῷ / κάλλιστον κελάδημα*.

²⁴ Βλ. Αριστ. *Περί τὰ ζῶα ιστ*. 572a.8-15, και 560a.6-9. Μάλιστα τα αυγά γονιμοποιημένα από άνεμους, δηλαδή τα *ὑπηνέμια*, ονομάζονταν Ζεφύρια, διότι την άνοιξη τα πηγά ενώνονταν με τις αύρες των ανέμων. Βλ. και W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1954, 140-41.

Ακόμη, στο απόσπασμα από το Παρθένιο του Πινδάρου 94b (στίχοι 9-20), που αναφέρθηκε και παραπάνω, ο Ζέφυρος εμφανίζεται να πνέει με *πνοάς αίψηράς*, δηλαδή γρήγορες πνοές, οι οποίες σταματούν τον χειμώνα, κατά τον οποίο κυριαρχεί ο θυελλώδης Βορέας.²⁵ Η περιγραφή των «γρήγορων πνοών» του Ζεφύρου είναι εμφανώς επηρεασμένη από την ομηρική παράδοση για την ταχύτητα του δυτικού ανέμου.

Οι ποιητές της αρχαϊκής περιόδου θεωρούν τους ανέμους ως φυσικές θεότητες που συνήθως ελέγχονται από κάποιους ανώτερους θεούς. Όπως είδαμε στη ραψωδία β (419-21), η θεά Αθηνά στέλνει τον ευνοϊκό άνεμο Ζέφυρο πριν το ταξίδι του Τηλεμάχου για να τον βοηθήσει, ενώ στην ε (383-85) η θεά αφήνει ελεύθερο μόνο τον Βορέα για να οδηγήσει τον προστατευόμενό της ήρωα στο ταξίδι του. Στην ίδια όμως ραψωδία (ε 291-98) είναι ο Ποσειδώνας –ο θεός της θάλασσας– που ελέγχει τους ανέμους ξεσηκώνοντάς τους με την τριαινά του προκειμένου να εκδικηθεί τον Οδυσσέα. Στην *Ωιδή* 17 (διθύραμβος ΙΙΙ) του Βακχυλίδη, ο ποιητής περιγράφει το ταξίδι των Αθηναίων νέων με τον Θησέα στον Μίνωα της Κνωσού. Στους στίχους 1-7 επανέρχεται το μοτίβο του ελέγχου των ανέμων από κάποια θεότητα, αφού και πάλι η Αθηνά στέλνει στους ταξιδιώτες τον ούριο Βορέα για να τους οδηγήσει στο ταξίδι τους.²⁶ Επομένως, ο έλεγχος των ανέμων από τους θεούς είναι πεποίθηση όλης της αρχαϊκής περιόδου και μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως οι λυρικοί ποιητές επηρεάζονται από τους μεγάλους επικούς ποιητές, όπως ο Όμηρος και ο Ησίοδος. Στην *Οδύσσειαν* όμως, στη ραψωδία κ 21-27, ο Όμηρος δηλώνει ξεκάθαρα ότι οι άνεμοι εκτός από τον έλεγχο των διαφόρων θεών, έχουν και έναν γενικό «ταμία», τον Αίοιο. Ο Δίας έχει αναθέσει την αρμοδιότητα στον Αίοιο να χειρίζεται τους ανέμους, κάτι που μας οδηγεί και πάλι στο συμπέρασμα ότι οι άνεμοι ήταν μικρότερες θεότητες για τους αρχαίους Έλληνες. Ο Αίοιος θυμίζει μάγο των ανέμων, καθώς μάλιστα τους δένει σε έναν ασκό προκειμένου να βοηθήσει τον Οδυσσέα στο ταξίδι του αφήνοντας ελεύθερο μόνο τον ήπιο Ζέφυρο²⁷.

Η τεχνική του αυτή σχετίζεται με τον *καταδεσμόν* των ανέμων από αρχαίες μαγικές οντότητες.²⁸ Η λατρεία των ανέμων παρατηρείται από

²⁵ Βλ. L. R. Farnell, ό.π. (σημ. 23), 428.

²⁶ Βλ. H. Maelher, *Bacchylides: A selection*, New York 2004, 178.

²⁷ Βλ. A. Heubeck – A. Hoekstra, *Ομήρου Οδύσσεια (Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα)*, τόμ. Β', επιμ. Αντ. Ρεγκάκος - μετάφρ. Ρένα Χαμέτη Αθήνα 2005, 181 κ.ε.

²⁸ Βλ. R. Stromberg, "The Aeolus Episode and Greek Wind Magic", *Acta Universitatis Gotoburgenses*, 56 (1950) 3, 7, 13, 15. Ο Αίοιος δένει τους ανέμους σε έναν ασκό από δέρμα βοδιού εννέα ετών και χρησιμοποιεί ασημένιο σπάγκο. Σύμφωνα με τις λαϊκές δοξασίες το δέρμα του ζώου περιλαμβάνει όλη τη ζωτική δύναμή του. Η ερώτηση του Αιόλου στον περιπλανώμενο ήρωα Οδυσσέα *τίς τοι κακός ἔχραε*

τη Μυκηναϊκή περίοδο, αφού μαρτυρείται ήδη από τότε το αξίωμα της «ιέρειας των ανέμων» (*άνεμων ιέρεια*) σε επιγραφή της Γραμμικής Β από την Κνωσό.²⁹ Στην Αττική οι ιερείς των ανέμων ονομάζονταν *Ευδάνεμοι*, ενώ στην Κόρινθο *Άνεμοκοίται*.³⁰ Όπως φαίνεται, οι αρχαίοι προσπαθούσαν με δοξασίες και μυστικές τελετές να εξευμενίσουν τους ανέμους και γι' αυτόν τον λόγο είχαν ειδικούς λειτουργούς. Έκαναν μάλιστα επίκληση ενός ορισμένου ανέμου, ο οποίος σε ορισμένη εποχή του έτους καθόριζε τον καιρό και την προοπτική της σοδειάς, αλλά και τη γενικότερη διάθεση των ανθρώπων. Έτσι, στα Μέθανα η θυσία ενός λευκού πετεινού γινόταν για τον εξευμενισμό του Λίβα, στην Κέα η θυσία κατά την ανατολή του Σείριου το καλοκαίρι προκαλούσε τους δροσερούς ετησίες, ενώ οι Σπαρτιάτες έψαλλαν παιάνα για τον Εύρο και εύχονταν να έλθει ως σωτήρας της πόλης.³¹ Οι θυσίες στους ανέμους ήταν σφάλγια και όχι *ιέρεια* και συνήθως γίνονταν μία νύχτα κάθε χρόνο.³²

Ο Πausανίας σημειώνει την ύπαρξη ναού του θεού-άνεμου Ζεφύρου στην Ιερά Οδό. Παρομοίως, ο Ηρόδοτος μας πληροφορεί ότι στη Θυία στους Δελφούς ιδρύθηκε κατά τη διάρκεια των Περσικών πολέμων ιερό των ανέμων, όπου οι κάτοικοι προσέφεραν θυσίες με βάση έναν χρησμό που τους δόθηκε, σύμφωνα με τον οποίο οι άνεμοι θα γίνονταν σύμμαχοι των Ελλήνων στον αγώνα τους κατά των Περσών.³³ Ο Σιμωνίδης περιέγραφε σε δύο ποιήματα την αντοχή των Ελλήνων μέχρι το βράδυ που φύσηξε ο άνεμος, καταστρέφοντας τους εχθρούς στη Σαλαμίνα και στο Αρτεμίσιο.³⁴ Από τις περιγραφές της Σαλαμίνας είναι γνωστό ότι το βράδυ της ναυμαχίας σηκώθηκε άνεμος, ο οποίος αφάνισε τους Πέρσες.

Ο Ηρόδοτος παραδίδει ότι οι Έλληνες παρακάλεσαν τον Βορέα να φύσηξει και εκείνος έσπευσε και τους έσωσε.³⁵ Και ο σοφιστής Ιμέριος του

δαίμων θυμίζει την πεποίθηση των κατοίκων της Μακεδονίας ότι οι ανεμοστρόβιλοι προέρχονται από δαίμονες. Για τη μαγεία των ανέμων στην αρχαιότητα βλ. και D. L. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge Mass. 1973, 73-78.

²⁹ Βλ. M. Ventris – J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973, 127.

³⁰ Βλ. S. Price – Emily Kearns, *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*, Oxford 2003, 575.

³¹ Βλ. W. Burkert, *Άρχαία Έλληνική Θρησκεία: Άρχαϊκή και Κλασσική Έποχή*, μετάφρ. Ν. Π. Μπεζαντάκος – Άφρ. Άβραγιανού, Αθήνα 1993, 371. Βλ. και *Carmina Popularia* απόσπ. 858 PMG για τον σπαρτιατικό παιάνα στον άνεμο Εύρο.

³² Βλ. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York 1955, 67-8 για τη θυσία του λευκού κόκορα στα Μέθανα και για την πεποίθηση πως οι άνεμοι ήταν χθόνιες θεότητες που έπρεπε να εξευμενιστούν. Βλ. και Αισχ. *Άγ.* 214.

³³ Βλ. Ηρόδ. 7.178.

³⁴ Βλ. C. M. Bowra, *Άρχαία Έλληνική Λυρική Ποίηση*, τόμ. 2, μετάφρ. Ί. Ν. Καζάκης, Αθήνα 1983/1999, 142-43.

³⁵ Βλ. Ηρόδ. 7.189. Για τη λατρεία του Βορέα από τους Αθηναίους και την αρπαγή από αυτόν της κόρης του Αθηναίου βασιλιά Ερεχθέα Ωρείθυιας βλ. P. Grimal, *Λεξικό της Έλληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*, επιμ. Β. Άτσαλος, Θεσσαλονίκη 1991, 137, και *Έλλ.Μ* (ανωτ. σημ. 12), τόμ. 2, 328-29.

4ου αιώνα μ.Χ. αναφέρεται σε αυτά τα δύο ποιήματα του Σιμωνίδη και γράφει ότι ο άνεμος ακούγοντας το τραγούδι του ποιητή σπεύδει φυσώντας δυνατά και σπρώχνει το πλεούμενο με την ανάσα του³⁶. Ο άνεμος, όμως, δεν έχει τις ιδιότητες που συνέτριψαν τα περσικά πλοία στο Αρτεμίσιο. Είναι σφοδρός, αλλά ταυτόχρονα ούριος και ευνοϊκός, *κατά πρύμνης ούριος*, ενώ ο άνεμος στο Αρτεμίσιο ήταν βορινός και –μολονότι βοήθησε τους Έλληνες– δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «ευνοϊκός». Ο Ιμέριος χρησιμοποιεί και αλλού την εικόνα του φιλικού ανέμου (*Λόγος* 47.117-23) και έτσι οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για απαλό άνεμο, ο οποίος δεν είναι ο βοριάς που έπνεε στο Αρτεμίσιο. Άρα, οι αναφορές αυτές πηγάζουν από το ποίημα του Σιμωνίδη για τη ναυμαχία της Σαλαμίνας. Ο Ηρόδοτος λέει ξεκάθαρα ότι ο άνεμος αυτός ήταν ο Ζέφυρος³⁷, ενώ ο Αισχύλος (*Πέρσ.* 481) αναφέρει πως οι Πέρσες έβαλαν πλώρη κακήν κακώς³⁸. Επιπλέον, σε ένα επίγραμμα του Βακχυλίδη βλέπουμε τη λατρεία του Ζεφύρου ως θεού, αφού κάποιος Εύδημος εμφανίζεται να του κτίζει ναό-αφιέρωμα χαρακτηρίζοντάς τον ως *πάντων ανέμων πióτατον*.³⁹

Η σημαντικότερη ίσως αναφορά στον καθοριστικό ρόλο των ανέμων στη ζωή των ανθρώπων απαντά στη ραψωδία Ψ (στ. 192-221), όπου ο Αχιλλέας επικαλείται τη συνδρομή του Ζεφύρου και του Βορέα για να ανάψουν με την πνοή τους τη νεκρική πυρά του Πατρόκλου.⁴⁰ Την ικεσία του ήρωα μετέφερε η Ίρις στα ανάκτορα του Ζεφύρου στη Θράκη⁴¹,

³⁶ Βλ. Ιμέρ. *Λόγ.* 47.120-23.

³⁷ Βλ. Ηρόδ. 8.96.

³⁸ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 34), 142-43.

³⁹ Βλ. Βακχ. απόσπ. 49 [29] Bergk: *Άνθ. Παλ.* 6.53 (στ. 2 *πάντων ανέμων πιοτάτω Ζεφύρω*).

⁴⁰ Σύμφωνα με τον Κακριδή, αυτή η σκηνή έχει ως υπόδειγμά της μια άλλη, που απαντούσε σε ένα ποίημα για την κηδεία του Αχιλλέα, όπου οι Άνεμοι ίσως ήταν απρόθυμοι να έλθουν εξαιτίας του θρήνου για τον αδελφό τους Μέμνονα και επομένως έπρεπε να κληθούν. Πολλοί μελετητές πιστεύουν ότι η ταφή του Πατρόκλου αναπαριστά στην πραγματικότητα τον θάνατο και την ταφή του Αχιλλέα και ότι ο Όμηρος χρησιμοποίησε τα στοιχεία αυτά ως πρότυπο, προσαρμόζοντάς τα στην περίπτωση του Πατρόκλου. Η άποψη αυτή σχετίζεται με τη νεοαναλυτική θεωρία για το Ομηρικό πρόβλημα. Πιθανώς η χαμένη *Αιθιοπία*, η οποία συνεχίζει την *Ιλιάδα* σε πέντε βιβλία και αποδίδεται στον Αρκίνο τον Μιλήσιο, περιέγραφε τον θάνατο του Μέμνονα από τον Αχιλλέα και έπειτα τον δικό του από τον Πάρι. Αν στην *Αιθιοπία* οι άνεμοι εμφανίζονται θυμωμένοι με τον Αχιλλέα, επειδή σκότωσε τον ετεροθαλή αδελφό τους Μέμνονα (από κοινή μητέρα, την Ηώ) και αρνούνται να ανάψουν τη νεκρική πυρά του, αυτό σημαίνει ότι στην προησιόδεια παράδοση ήταν γνωστή η καταγωγή των ανέμων. Ο Όμηρος, βέβαια, δεν κάνει καμία αναφορά στο γενεαλογικό δένδρο των ανέμων και οι μόνες αρχαϊκές πληροφορίες που έχουμε είναι από την ησιόδεια *Θεογονία*. Αν και η *Αιθιοπία* θεωρείται μεταγενέστερη χρονικά από την *Ιλιάδα*, πολλοί βρίσκουν σε αυτήν μία μικρότερη *Μεμνονίδα*, η οποία αποτέλεσε πρότυπο του ομηρικού έπους. Οι μελετητές, πάντως, πιστεύουν ότι στη ραψωδία Ψ δεν είναι δικαιολογημένη η άρνηση των ανέμων να ανάψουν την πυρά του Πατρόκλου, αφού πουθενά δεν αναφέρεται ότι είχαν κάποιο πρόβλημα με τον ήρωα, αντίστοιχο με τον θυμό τους προς τον Αχιλλέα στην *Αιθιοπία*. Περισσότερα: Ί. Θ. Κακριδής, *Όμηρικές έρευνες*, Αθήνα 1944 / 1967, 101-11.

⁴¹ Η επίσκεψη της Ίριδας στους Άνεμους διαφέρει από ανάλογες σκηνές ταξιδιών αγγελιαφόρων, καθώς εδώ η Ίριδα δεν μεταφέρει ως συνήθως μήνυμα από ένα θεό σε άλλους θεούς ή θνητούς, αλλά το αίτημα ενός θνητού σε θεούς. Η σκηνή στο παλάτι των Ανέμων, επίσης, μπορεί να κριθεί κωμική λόγω της λαχτάρας όλων των ανέμων να καθίσει η Ίριδα δίπλα τους. Μάλιστα μερικοί μελετητές θεωρούν

όπου συνάντησε και τους άλλους ανέμους συγκεντρωμένους σε κοινό συμπόσιο.⁴² Η ανταπόκριση των ανέμων, όπως βλέπουμε, ήταν άμεση. Πετώντας με θεϊκή ορμή ο Ζέφυρος και ο Βορέας διώχνουν τα σύννεφα και φτάνουν στην Τροία, όπου ανάβουν την πυρά. Ο Όμηρος περιγράφει γλαφυρά το θυελλώδες ταξίδι τους και τη δραματική τους άφιξη στην Τροία, διώχνοντας τα σύννεφα μπροστά τους. Οι στίχοι Ψ 213 κ.ε. μας θυμίζουν τους στίχους Λ 305-6 *ὡς ὅποτε νέφεα Ζέφυρος στυφελίξῃ / ἀργεστάο Νότιο*, Μ 157 (...) *ἄνεμος ζαῆς, νέφεα σκίοεντα δονήσας* (...), καθώς και Υ 492 *πάντῃ τε κλονέων ἄνεμος φλόγα εἰλυφάζει*.⁴³ Στον στίχο Ψ 216 η φράση *θεσπιδαῆς πῶρ* είναι μια ομηρική φόρμουλα που απαντά επτά φορές στην *Ίλιάδα* και μία στην *Ὀδύσειαν*.⁴⁴ Εδώ η φωτιά εκδηλώνεται από μια ξεχωριστή θεϊκή μεσολάβηση, αλλά είναι σε κάθε περίπτωση θεϊκή.⁴⁵ Στο απόσπασμα φαίνεται ότι ο Ζέφυρος και οι υπόλοιποι άνεμοι λατρεύονταν κατά την εποχή του Ομήρου ισάξια με τους άλλους θεούς. Ο ποιητής χαρακτηρίζει τον Ζέφυρο *κελαδεινόν*, ένα επίθετο που σημαίνει τον ηχηρό και θορυβώδη και συνήθως το συναντάμε ως επίθετο της θεάς Ἄρτεμης (όπως στον Υ1 *Εἰς Ἄφροδίτην*)⁴⁶, αλλά και *δυσαιή*⁴⁷, κάτι που επιβεβαιώνει τη θεωρία ότι ο Ζέφυρος στον Όμηρο εμφανίζεται θυελλώδης και ταυτόχρονα ήπιος.

Η λατρεία των ανέμων διατηρήθηκε όχι μόνο στην Αρχαϊκή και Κλασική εποχή, αλλά και στα Ρωμαϊκά χρόνια. Ο Εύρος, ο τέταρτος άνεμος του Ομήρου (πέρα από τους τρεις που απαντούν, όπως είδαμε, και στον Ησίοδο, τον Ζέφυρο, τον Βορέα και τον Νότο), ο ανατολικός άνεμος, εμφανίζεται ως νοτιοανατολικός στο «Ωρολόγιον του Ανδρονίκου του Κυρρήστου», τον γνωστό Πύργο των Ανέμων. Στο οικοδόμημα αυτό της Ρωμαϊκής Αγοράς στην Αθήνα εικονίζονται και επιγράφονται όχι μόνο οι κύριοι άνεμοι αλλά και οι ενδιάμεσοι. Στους «Αέρηδες» ο Ζέφυρος κρατούσε λουλούδια και απεικονιζόταν, όπως όλοι οι ανάλαφροι άνεμοι,

την πρόσκληση των ανέμων ως «άξεστη ευγένεια ή χοντροκομμένη φιλοφρόνηση», ενώ τη δικαιολογία της Ίριδας για τους Αιθίοπες νόστιμη και χαριτωμένη, προκειμένου να αρνηθεί το κάλεσμα τους. Βλ. Ί. Θ. Κακριδής, ό.π. (σημ. 40), 101-8.

42 Για το συμπόσιο των ανέμων πβ. την οικογένεια του Αιόλου και τα συνεχή συμπόσιά τους στη ραψωδία κ 8-11 και 60-61.

43 Βλ. Ν. Richardson, *Ομήρον Ίλιάδα (Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα)*, τόμ. ΣΤ, επιμ. Αντ. Ρεγκάκος – μετάφρ. Μαρία Νούσια, Θεσσαλονίκη 2005, 335.

44 Βλ. Ν. Richardson, ό.π. (σημ. 43), 335.

45 Ο θεόσταλτος άνεμος θυμίζει την αποτέφρωση ενός Σκανδιναβού οπλαρχηγού στον Βόλγα τον 10 αι. μ.Χ., όπου ένας θεατής ανέφερε πως από αγάπη ο Κύριός του έστειλε αμέσως τον άνεμο να τον πάρει μαζί του. Πιο αναλυτικά: C. Waddy – H. L. Lorimer, “A Scandinavian Cremation-ceremony”, *Antiquity* 8 (1934), 58-62.

46 Για τη σημασία του επιθέτου ως χαρακτηριστικού της θεάς Ἄρτεμης βλ. Δ. Πετράκης, «Τα επίθετα της Ἄρτεμης στην αρχαϊκή επική ποίηση της Κύπρου», *Πρακτικά ΙΕ΄ Συμποσίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*, Λευκωσία 2010 και Μ. P. Nilsson, *The Minoan – Mycenaean Religion*, Lund 1950, 503.

47 Πβ. μ 289 *ἢ Νότον ἢ Ζεφύροιο δυσασέος* (...).

ως νέος, αγένειος και φτερωτός.⁴⁸ Η λατρεία των ανέμων, όμως, απέκτησε και φιλοσοφικές αποχρώσεις, ειδικά κατά τον βον αιώνα π.Χ., με την άνθηση της φιλοσοφίας στην Ιωνία. Η ψυχή συνδέεται στενά με τον άνεμο⁴⁹ και την αθανασία, την οποία επιδιώκει ο άνθρωπος είτε μέσω της κατανόησης των φυσικών φαινομένων είτε μέσω μυστηριακών τελετών. Πρόκειται για μία ιδέα που επηρέασε τόσο τους ατομικούς φιλοσόφους όσο και τους Ορφικούς.⁵⁰ Οι τελευταίοι, μάλιστα, πίστευαν ότι η ψυχή έρχεται από το σύμπαν, καθώς αναπνέουμε, μεταφερόμενη από τους ανέμους.⁵¹

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι η λατρεία των ανέμων είναι συνήθεια όλης της αρχαϊκής εποχής και χρησιμοποιείται ως μοτίβο από επικούς και λυρικούς ποιητές. Οι θεότητες της φύσης για τους αρχαίους Έλληνες διαδραμάτιζαν καθοριστικό ρόλο στη ζωή τους, όμως η γενικότερη πεποίθηση είναι πως πρόκειται για ελάσσονες θεούς που έχουν ανάγκη τον έλεγχο του παντοδύναμου Δία και των άλλων Ολύμπιων θεών. Ο Ζέφυρος είναι ο δυτικός άνεμος, που παρά τη σφοδρότητά του εμφανίζεται κυρίως ήπιος και γλυκός και ταυτόχρονα πολύ ταχύς. Οι ιδιότητές του αυτές προβάλλονται από τους επικούς ποιητές και υιοθετούνται ως μοτίβα και από τους λυρικούς. Η σχέση του Ζεφύρου με τη θεά Αφροδίτη είναι άρρηκτη στην αρχαία ελληνική θρησκεία, όπως χαρακτηριστικά αντικατοπτρίζεται στον Ομηρικό ύμνο VI (Y2) προς τιμήν της, ο οποίος δέχεται έντονη την επίδραση του Ομήρου και του Ησιόδου, αλλά και ασκεί τη δική του επίδραση στους μεταγενεστέρους. Η παρουσία του Ζεφύρου στο πλευρό της θεάς Αφροδίτης και σε μεταγενέστερους συγγραφείς αποδεικνύει ότι ο ποιητής του Y2 δημιούργησε ή διέσωσε την αρχαϊκή παράδοση, σύμφωνα με την οποία η θεά του έρωτα και της ομορφιάς συνδέεται με τον κατεξοχήν άνεμο της άνοιξης, τον δροσερό Ζέφυρο, ήδη από τη στιγμή της γέννησής της.

⁴⁸ Σε σκαραβαίο του 5ου αι. π.Χ. (Furtwangler Antike Gemmen I plate XX 20) ο άνεμος εμφανίζεται σαν γέρος που φυσάει. Ο ανθρωπομορφισμός των ανέμων που παρατηρείται στον Όμηρο συνεχίζεται ως και τα ρωμαϊκά χρόνια. Στον Πύργο των ανέμων ο Ζέφυρος εμφανίζεται ως νέος, αγένειος και φτερωτός, καθώς είναι ο κατεξοχήν άνεμος της άνοιξης. Πβ. την παράδοση σύμφωνα με την οποία ο Ζέφυρος παντρεύτηκε μία από τις Ωρες και απέκτησε μαζί της τον Κάρο, τον προστάτη των εδώδιμων καρπών. Βλ. P. Grimal, ό.π. (σημ. 35), 711.

⁴⁹ Για την πεποίθηση ότι η ψυχή –η ουσία της ζωής– είναι στενά συνδεδεμένη με τον άνεμο βλ. W. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion A Study of the Orphic Movement*, London 1935, 94. Πβ. τον ελληνιστικό μύθο για τον Έρωτα και την Ψυχή στην *ΕΛΛΜ* (ανωτ. σημ. 12), τόμ. 3, 341-44. Οι αύρες (*πνοιαί*) ονομάζονταν ζωογόνοι και ψυχοτρόφοι. Για τη συνήθεια των Αθηναίων να θυσιάζουν πριν τον γάμο τους στους Τριτοπάτορες, που ήταν δαίμονες των ανέμων, βλ. αναλυτικά Harrison, ό.π. (σημ. 32), 179. Πβ. Ορφ. ύμν. 81 (*Ζεφύρου*), στ. 1 *Αὔραι παντογενεῖς, Ζεφυρίτιδες, ηεροφοῖται*.

⁵⁰ Βλ. W. K. C. Guthrie, ό.π. (σημ. 24), 139.

⁵¹ Βλ. Ορφ. απόστ. 27 (Αριστοτ. Περί ψυχής [De anima] A5 410b.28) Kern τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισ καλούμενος λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.



ΖΕΦΥΡΟΣ (ΝΕΟΣ, ΑΓΕΝΕΙΟΣ ΚΑΙ ΠΤΕΡΩΤΟΣ)

(Ανάγλυφο στο «Ωρολόγιον Ανδρονίκου του Κυρρήστου», τον γνωστό Πύργο των Ανέμων.
Χαλκογραφία του Richard Dalton, *Antiquities and views in Greece*, London 1791)



Οι ιδιότητες του Ερμή στην Αρχαϊκή Επική και Λυρική Ποίηση

Λουλουδένια Βελέντζα

Με αφετηρία τις ιδιότητες του Ερμή που απαντούν στα *Κύπρια έπη* και στον Ομηρικό ύμνο V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην*, η παρούσα εργασία θα επεκταθεί στη λοιπή επική και λυρική ποίηση της Αρχαϊκής περιόδου, ώστε να παρουσιαστεί συνολικά η μορφή του Ερμή με τις ποικίλες ιδιότητές της, να διερευνηθούν συγκριτικά οι αρμοδιότητές του στα βασικά έργα της περιόδου και να ανιχνευθεί η σχέση της αρχαϊκής κυπριακής γραμματείας με αυτά.



Στα *Κύπρια έπη* δεν σώζεται κάποιο απόσπασμα με αναφορά στον Ερμή· σύμφωνα όμως με έμμεση μαρτυρία από τη *Χρηστομάθειαν* του Πρόκλου¹, παρουσιάζοταν σ' αυτά ως οδηγός των τριών θεαινών στην Ίδη και, ταυτόχρονα, ως κήρυκας των εντολών του Δία. Οι ίδιες εκφάνσεις του θεού επαναλαμβάνονται στον Y1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, που επίσης έχει πιθανότατα συντεθεί ή, έστω, απαγγελθεί και εξελιχθεί στην Κύπρο². Οι λόγοι της Αφροδίτης και του Αγκίσση προβάλλουν έντονα τον ρόλο του αγγελιοφόρου των θεών στην γη (στ. 212-13): (...) *εἶπεν δὲ ἕκαστα / Ζηνὸς ἐφημοσύνησι διάκτορος Ἀργεῖφόντης*. Ο αγγελιοφόρος Ερμής είναι φτερωτός και παρουσιάζεται στον ύμνο να πετά πάνω από τη γη (στ. 117-25). Η περιγραφή του ταξιδιού του Ερμή, που δίνει έμφαση στον ρόλο του διαμεσολαβητή ουρανού και γης, απαντά αναλυτικά και στα Ομηρικά έπη (X 339-48, ε 43-54). Ο λόγος του αποτελεί προσαγή και ο Αγκίσσης οφείλει να παντρευτεί την υποτιθέμενη κόρη του Οτρέα, την Αφροδίτη (στ. 147-48). Η αναφορά της θεάς στον Ερμή (στ. 117 κ.ε.) τη βοηθά να επιτύχει τον σκοπό της και, ταυτόχρονα, η εξέλιξη του ύμνου βασίζεται

¹ ΑΚυΓ^{1β} 3 (*Κύπρια έπη*) T7.7-8: οι τρεις θεές πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἰδῆι κατὰ Διὸς προσαγὴν ὑφ' Ἐρμῶν πρὸς τὴν κρίσιν ἄγονται.

² Βλ. ΑΚυΓ^{1β}, 122-23 και 103-7, 107-9 και 118 κ.ε. για τους αρμούς που δένουν τους τρεις Ομηρ. ύμν. *Εἰς Ἀφρ.* (V:Y1, VI:Y2, X:Y3) μεταξύ τους και με την Κύπρο ἀφ' ενός και ἀφ' ἐτέρου με τον Όμηρο και τον Ησίοδο (με περαιτέρω βιβλιογραφία).

σε αυτή τη λεπτομέρεια (στ. 126-27: *Ἀγχίσεω δέ με φάσκε παρὰ λέχεσιν καλέεσθαι / κουριδίην ἄλοχον, σοὶ δ' ἄγλαὰ τέκνα τεκείσθαι*). Παράλληλα, υπάρχει αναφορά στη συνήθεια του Ερμή να αναμειγνύεται ερωτικά με τις Νύμφες (στ. 262-63: *τήισι δὲ Σειληνοὶ τε καὶ εὖσκοπος Ἄργειφόντης / μίσγοντ' ἐν φιλότῃ μυχῶι σπειῶν ἐροέντων*), γεγονός που αποτελεί βασικό θέμα του Ομηρικού ὕμνου XIX. *Εἰς Πάνα*. Η σύνδεση του Ερμή με τις Νύμφες δικαιολογείται και από τη μητρική του καταγωγή. Η νύμφη Μαία, σύμφωνα με τη μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση, είναι η μητέρα του και, συνεπώς, οι συνεκτικοί δεσμοί του Ερμή με το περιβάλλον των Νυμφών, ακόμη και μετά τη γέννησή του, είναι αναπόφευκτοι.

Με βάση τα προαναφερθέντα, αξίζει να μελετηθούν οι όψεις του θεού και στα υπόλοιπα βασικά έργα της περιόδου, ώστε να επισημανθούν οι απαραίτητοι συσχετισμοί.

Στα Ομηρικά έπη εμφανής και συχνή είναι η παρουσία του Ερμή-κλέφτη. Στην *Ιλιάδα* οι θεοὶ αναθέτουν στον Ερμή να κλέψει το σώμα του Έκτορα από τους Αχαιοὺς, χαρακτηριστικό που συνδέεται περισσότερο με τη μυστικότητα και την πονηριά παρά με την παρανομία (Ω 24 *κλέψαι δ' ὀτρύνεσκον εὖσκοπον Ἄργειφόντην*).³ Στην *Ὀδύσειαν* (τ 394-98) τονίζουν οι στενές του σχέσεις με τον επιδέξιο κλέφτη Αυτόλυκο· ο Ερμής του συμπαραστεκόταν στις πράξεις κλεψιάς με αντάλλαγμα αξιόλογες θυσίες. Αξίζει να σημειωθεί πως στην αρχαιότητα, όταν κάποιος κατά τη κλοπή επικαλούνταν τον Ερμή, η πράξη του θεωρούνταν τυχερή και όχι μεμπτή.⁴ Ακόμη, στην Ω ραψωδία της *Ιλιάδος*, συνοδεύοντας τον Πρίαμο στο στρατόπεδο των Αχαιών, λειτουργεί ως συνοδός και προστάτης των οδοιπόρων, καθώς και ως θεός των τυχαίων και –παράλληλα– τυχερών συναντήσεων. Επίσης, κοιμίζει και αφυπνίζει με το ραβδί του τους φρουρούς, γεγονός που αποκαλύπτει τις ιδιότητές του ως θεού του ύπνου και της μαγείας (Ω 343-44: *εἴλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει / ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει*).

Ανάλογες δικαιοδοσίες κατέχει και στην *Ὀδύσειαν*, όπου οι Φαίακες του αφιερώνουν την τελευταία σπονδή της ημέρας, εφόσον είναι ο προστάτης του ύπνου και των ονείρων (η 136-38: *εὗρε δὲ Φαιήκων ἡγήτορας ἠδὲ μέδοντας / σπένδοντας δεπάεσιν εὖσκοπῶ Ἄργειφόντη, / ᾧ πυμάτῳ σπένδεσκον, ὅτε μνησαίατο κοίτου*).⁵ Ταυτόχρονα, αναδεικνύεται

³ Βλ. W. Burkert, *Ἀρχαία Ἑλληνική Θρησκεία. Ἀρχαϊκή καὶ Κλασσικὴ Ἐποχή*, μετάφρ. Ν. Π. Μπεζαντάκος – Αφρ. Αβραγιανού, Ἀθήνα 1993, 333.

⁴ Βλ. W. Burkert, ὁ.π. (σημ. 3), 335.

⁵ Σχετικά με αυτήν του την ιδιότητα βλ. και κατωτέρω.

η σχέση του με τη μαγεία (κ 286-89), καθώς παραδίδει το μαγικό *μῶλυ* για την αντιμετώπιση της Κίρκης.⁶ Ενδεχομένως, ήταν ευρέως διαδεδομένο πως ο Ερμής είχε προτείνει στους ανθρώπους τη χρήση φυτών, όπως του πεντάφυλλου, το οποίο πίστευαν πως είχε ναρκωτικές ιδιότητες και προκαλούσε ύπνο.⁷ Παρουσιάζεται, παράλληλα, προστάτης των βοσκών από κοινού με τις Νύμφες (ξ 435-36 *τὴν μὲν ἴαν νύμφησι καὶ Ἐρμῆ, Μαιάδος υἱεὶ, ἰθήκεν ἐπευξάμενος, τὰς δ' ἄλλας νείμεν ἐκάστω*). Διαπιστώνει κανείς, παράλληλα, πως ο Ερμής συνδέεται με τις Νύμφες και στη λατρευτική παράδοση.

Ωστόσο, η πιο δημοφιλής ιδιότητα του Ερμή, αυτή του αγγελιοφόρου, απουσιάζει από την *Ίλιάδα* και τον ρόλο έχει αναλάβει η Ίριδα. Ο παρεμφερής ρόλος που του αποδίδεται (B 103-4) προσεγγίζει την αρμοδιότητα του μεταφορέα.⁸ Η Ίριδα αποτελεί τον διαμεσολαβητή θεών και ανθρώπων και δεν γίνεται νύξη για τη σχέση της με το ουράνιο τόξο.⁹ Ο ρόλος του αγγελιοφόρου των θεών εντοπίζεται και στα έπη της Εγγύς Ανατολής.¹⁰

Αξίζει εξειδικευμένη αναφορά στην τελευταία ραψωδία της *Όδυσσειας*, όπου υπάρχει πρωτοτυπία σε σχέση με τη λοιπή Ομηρική ποίηση: ω 1-5 *Ἐρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλείτο ἰ ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ ἰ καλὴν χρυσεῖην, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει ἰ ὦν ἐθέλει, τοὺς δ' αὐτε καὶ ὑπνῶντας ἐγείρει· ἰ τῆ ῥ' ἄγε κινήσας, ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο*. Ο Ερμής λειτουργεί ως ψυχοπομπός, οδηγώντας τις ψυχές των μνηστήρων στον Άδη με το ραβδί του. Ο Heubeck υποστηρίζει πως οι συνθήκες στη συγκεκριμένη ραψωδία ευνοούν την παρουσία του Ερμή, επειδή είναι ο κατεξοχήν οδηγός στο έπος και κατάλληλος για να συνοδεύσει ένα πλήθος ψυχών.¹¹ Υποστηρίζει ακόμη πως ποιητικό πρότυπο της σκηνής αποτελεί η Ω ραψωδία της *Ίλιάδος*, όπου παρατηρείται ομοιότητα ως προς τον ρόλο του συνοδού, όπως αποδεικνύεται από τη χρήση κοινού παραθέματος, ανεξαρτήτως αν η ράβδος λειτουργεί διαφορετικά.¹² Γενικότερα, αττικές

⁶ Πβ. AKυΓ³ 13 (Αλέξανδρος ο Πάφιος) F1, με τα σχετικά σχόλ. (σσ. 314-27, κυρίως 319-22).

⁷ Βλ. Ι. Ρίσπεν, *Ελληνική Μυθολογία*, τόμ. Α', επιμ. Σ. Μαρινάτος – μετάφρ. Ν. Τενενές, Αθήνα 1954², 238.

⁸ Βλ. και T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore and London 1993, 106.

⁹ Βλ. O. Kern, *Die Religion der Griechen: Die Hochblüte bis zum Ausgange des fünften Jahrhunderts* (Bde I-III, Berlin 1926-1938 / 1963), II, 16.

¹⁰ Βλ. W. Burkert, ό.π. (σημ. 3), 332.

¹¹ Βλ. RFH [: J. Russo – M. Fernandez-Galliano – A. Heubeck, *Ομήρου Οδύσεια: Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμ. Γ', μετάφρ. Φύλιω Φιλίππου – επιμ. Αντώνης Ρεγκάκος, Αθήνα 2005], 571.

¹² Βλ. RFH, ό.π. (σημ. 11), 571-72.

λήκυθοι απεικονίζουν τον «χθόνιον» αυτόν θεό να οδηγεί ψυχές στον Χάροντα, ενώ, παράλληλα, οι τάφοι έχουν τεθεί υπό την προστασία του.¹³ Η λατρεία του συνδεόταν, επίσης, με τις Μοίρες, τις συνοδούς των νεκρών.¹⁴ Ο ρόλος του ψυχοπομπού εμφανίζεται και στους Ορφικούς ύμνους, όπου υπάρχει και ύμνος αφιερωμένος στον «χθόνιον» Ερμή.¹⁵

Στη *Θεογονίαν* ο Ερμής συνδέεται με την Εκάτη, καθώς θεωρούνται και οι δύο προστάτες των κοπαδιών. Στην Τανάγρα της Βοιωτίας λατρευόταν ως *νόμος* και του αποδίδονταν τα ονόματα *κροιφόρος* και *έπιμήλιος*.¹⁶ Ο M. L. West υποστηρίζει τον συσχετισμό της Εκάτης και του Ερμή με τα ζώα και τους βοσκούς, αναφέρει δε πως στη μεταγενέστερη λατρεία και τους Ορφικούς ύμνους η Εκάτη συνεχίζει να κατέχει αυτήν την αρμοδιότητα.¹⁷ Οι δύο θεότητες συνδέονται ίσως και με διαφορετικό τρόπο, εφόσον ανήκουν στην κατηγορία των «χθόνιων» θεών και η Εκάτη είναι η θεά της νυχτερινής μαγείας. Ο Ερμής σχετίζεται με τη νύχτα, αλλά και με τη μαγεία.

Στο *Έργα και Ήμέραι* του Ησιόδου ο Δίας αναθέτει στον Ερμή να εμψύσει στην Πανδώρα την ικανότητα να εξαπατά με λόγια και, παράλληλα, αποτελεί και τον αγγελιοφόρο των θεών (στ. 77-81): *έν δ' άρα οί στήθεσσι διάκτορος Άργειφόντης / ψεύδεά θ' αίμυλίους τε λόγους και έπίκλοπον ήθος / τεύξε Διός βουλήσι βαρυκτύπου· έν δ' άρα φωνήν / θήκε θεών κήρυξ, όνόμηνε δέ τήνδε γυναικαί Πανδώρην (...)*. Η φράση *έπίκλοπον ήθος* δεν εμπεριέχει μόνο την έννοια της κλοπής, αλλά και της απάτης.¹⁸ Εφόσον ο Ερμής είναι ο μόνος από τους ολύμπιους θεούς που συνδέεται με την κλοπή και κατ' επέκταση με την απάτη, θα διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο, ώστε να αποκτήσει η Πανδώρα ανάλογα χαρακτηριστικά. Εξάλλου, μόνο με αυτά θα μπορέσει να επιτύχει τον στόχο για τον οποίο προορίζεται.

Στον Ομηρικό ύμνο IV *Είς Έρμην* περιγράφεται η διανομή των αρμοδιοτήτων. Ο Ερμής, ως ο μικρότερος από τους θεούς, υπολείπεται σε θεϊκές αρμοδιότητες και, εφόσον αυτές έχουν ήδη διανεμηθεί, βρίσκει τη λύση να κλέψει ό,τι ανήκει στον Απόλλωνα, με απώτερο στόχο να

¹³ Βλ. W. Burkert, ό.π. (σημ. 3), 334-45.

¹⁴ Βλ. B. C. Dietrich, *Death, Fate and Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1967, 69.

¹⁵ Βλ. B. C. Dietrich, ό.π. (σημ. 14), 69.

¹⁶ Βλ. O. Kern, ό.π. (σημ. 9), I, 166.

¹⁷ Βλ. M. L. West, *Hesiod Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966, 288-89.

¹⁸ Βλ. M. L. West, *Hesiod Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1978, 160.

το ανταλλάξει, ώστε να αποκτήσει δικαιοδοσίες.¹⁹ Παρατηρεί κανείς, επιπρόσθετα, πως η παρουσία του Ερμή στον ύμνο, όπως άλλωστε και στην παράδοση, είναι συνυφασμένη με χιούμορ.²⁰

Απουσιάζει η βασική ιδιότητα του θεού της αθλούμενης νεολαίας, που απαντά σε έργα της ίδιας περιόδου· είναι όμως παρούσες οι λοιπές ιδιότητες. Αναδεικνύεται επιδέξιος κλέφτης, εφόσον, αν και νεογέννητος, κλέβει τα βόδια του αδερφού του με μεγάλη ευκολία. Τον βον αιώνα, όταν πιθανότατα συνετέθη ο ύμνος, παρατηρείται ενδιαφέρον για τον Ερμή-κλέφτη όχι μόνο στην τέχνη αλλά και στα λογοτεχνικά έργα.²¹ Η ευγλωττία και τα ψέματα ενώπιον του Δία και του Απόλλωνα παραπέμπουν στην ιδιότητά του ως θεού της ρητορικής. Οι δύο αυτές ικανότητες θυμίζουν τον ομηρικό Οδυσσέα και τον παππού του, τον Αυτόλυκο, που είχε αναπτύξει ιδιαίτερες σχέσεις με τον Ερμή. Τη σύνδεση με τον Οδυσσέα ευνοούν και πολλά κοινά επίθετα, όπως το *πολύτροπος*, το οποίο σημαίνει «ευφυής» και αναμφίβολα αποτυπώνει τη μορφή και τις δραστηριότητες του Ερμή στον ύμνο.²² Επιπλέον, εξιστορείται η ανάθεση στον θεό της προστασίας των κοπαδιών, του αποδίδεται η εφεύρεση της λύρας και της σύριγγας, καθώς και η ιδιότητα του θεού της τύχης. Η χελώνα που συναντά και τη θεωρεί τυχερό οινό αποτελεί το πρώτο *έρμαιον* (στ. 35-36: *ἀλλ' οἴσω σ' εἰς δῶμα λαβῶν· ὄφελός τί μοι ἔσση, ἢ οὐδ' ἀποτιμήσω· σὺ δέ με πρόωτιστον ὀνήσεις*). Στην αρχαιότητα, ο πρώτος άνθρωπος ή αντικείμενο που συναντούσε κανείς αποχωρώντας ή μπαίνοντας σε ένα σπίτι αποτελούσε καλόν ή κακόν οινό και αυτήν ακριβώς την έννοια λαμβάνει και εδώ.²³ Βεβαίως, ο τυχερός οινός (*έρμαιον*) αποτελούσε δῶρο του Ερμή, του προστάτη των οδοιπόρων.²⁴

Στους πρώτους στίχους του ύμνου παρουσιάζονται συνοπτικά πολλές από τις προαναφερθείσες ιδιότητες του θεού (στ. 13-15): *καὶ τότε' ἐγένετο παῖδα πολύτροπον, αἰμυλομήτην, ἢ ληϊστήρ', ἐλατήρα βοῶν, ἡγήτορ' ὀνειρώων, ἢ νυκτὸς ὀπωπητήρα, πηληδόκον (...)*. Επίσης, για ακόμη μία φορά, είναι εμφανής η αρμοδιότητα του Ερμή να προστατεύει τα σπίτια από τους κινδύνους που εγκυμονούνται κατά τη διάρκεια της νύκτας.²⁵

¹⁹ Βλ. A. Vergados, “The Homeric hymn to Hermes: Humour and Epiphany”, στο A. Falkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford 2011, 96.

²⁰ Βλ. A. Vergados, ό.π. (σημ. 19), 86-87.

²¹ Βλ. A. Vergados, *A Commentary on the Homeric Hymn to Hermes* (Diss.), University of Virginia, 2007, xviii.

²² Βλ. N. Richardson, *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes and Aphrodite* (Hymns 3, 4, and 5), Cambridge 2010, 155.

²³ Βλ. N. Richardson, ό.π. (σημ. 22), 157.

²⁴ Βλ. J. S. Clay, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton – New Jersey 1989, 125.

Αξίζει να σημειωθεί πως έξω από αυτά υπήρχε στύλος που σχετιζόταν με αυτόν και λειτουργούσε ευμενώς.²⁶ Επιπλέον, σύμφωνα με τον ύμνο, προβλέπει το μέλλον με κλήρο ή με τυχαία σημάδια, καθώς λαμβάνει το προνόμιο να συμβουλευέται τις Θρίες, που προβλέπουν το μέλλον με πέτρες, φασόλια και αστραγάλους. Σε καμία περίπτωση, όμως, δεν συναγωνίζεται τον Απόλλωνα σε αυτόν τον τομέα.²⁷ Ο ύμνος πρωτοτυπεί σε σχέση με τα υπόλοιπα έργα που προαναφέρθηκαν, παρουσιάζοντας τον Ερμή ως θεό των συναλλαγών (στ. 516), ιδιότητα που απαντά κυρίως σε μεταγενέστερα χρόνια. Επιπρόσθετα, οι αρμοδιότητες του αγγελιοφόρου Ερμή φτάνουν μέχρι τον Κάτω κόσμο (στ. 571-72): *πάσι δ' ἐπὶ προβάτοισιν ἀνάσσειν κύδιμον Ἐρμῆν ἰοῖον δ' εἰς Αἴδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι*.

Παραδόξως, παρουσιάζεται εφευρέτης ενός τρόπου δημιουργίας της φωτιάς (στ. 111): *Ἐρμῆς τοι πρώτιστα πυρήϊα πῦρ τ' ἀνέδωκε*. Θυμίζει, ίσως, σε συνδυασμό με τη σκηνή της θυσίας που ακολουθεί, τον Προμηθέα της *Θεογονίας*, εφόσον και οι δύο συνδέονται με τη φωτιά και ξεγελούν κάποιον θεό.²⁸ Παρ' όλα αυτά, η φωτιά του Προμηθέα αποτελεί προϊόν ύβρεως, ενώ η φωτιά του Ερμή λειτουργεί εκπολιτιστικά.²⁹ Αποτελεί, ακόμη, τον εφευρέτη της θυσίας για το δωδεκάθεο, με τη μορφή που εντοπίζεται αργότερα στην Ολυμπία³⁰, εμφανίζοντας, ακόμη μία φορά, παρόμοια στοιχεία με τον Προμηθέα (Ησ. *Θεογ.* 536-37), ο οποίος προέβη στον διαμελισμό του κρέατος για να ξεγελάσει, όμως, τους θεούς. Ο Ερμής με τη δραστηριότητά του αυτήν, ενδεχομένως, εκφράζει την επιθυμία του να ενταχθεί στην ομάδα των θεών ως ίσος.³¹

Στον Ομηρικό ύμνο XXIX. *Εἰς Ἐστίαν* υπογραμμίζεται η σχέση Ερμή – Εστίας ως θεών που ωφελούν τους θνητούς και την οικία (στ. 9-12): *ἴλαος ὦν ἐπάρηγε σὺν αἰδοίῃ τε φίλῃ τε Ἰστίῃ· ἀμφότεροι γὰρ ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ἰναίετε δώματα καλά, φίλα φρεσὶν ἀλλήλοισιν ἰειδότες, ἔργματα (ἔρματα West) καλὰ νόφθ' ἔπεσθε καὶ ἤβη*. Ο Ερμής αποτελεί τον θεό των ονειρίων, τον προστάτη της οικογένειας και του σπιτιού κατά τη διάρκεια του ύπνου, κατέχοντας το προνόμιο της τελευταίας προσευχής, στοιχείο που απαντά και στην *Ὀδύσειαν*. Το ἀγαλμά του, συχνά, βρισκόταν στο υπνοδωμάτιο.³² Οι ρόλοι του Ερμή ως ψυχοπομπού και ονειροπομπού

²⁵ Βλ. N. Richardson, ό.π. (σημ. 22), 156.

²⁶ Βλ. M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, transl. by F. J. Fielden, Oxford 1949², 109.

²⁷ Βλ. *Ελλάμ* [*Ελληνική Μυθολογία*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 2, 170-71.

²⁸ Βλ. N. Richardson, ό.π. (σημ. 22), 173.

²⁹ Βλ. J. S. Clay, ό.π. (σημ. 24), 123.

³⁰ Βλ. W. Burkert, ό.π. (σημ. 3), 333.

³¹ Βλ. J. S. Clay, ό.π. (σημ. 24), 122.

σχετίζονται στενά, εφόσον και οι δύο συνδέονται με τα εἶδωλα (ω 1-5).³³ Η Εστία συμβολίζει την ιερή φωτιά της οικογένειας κατά τα γεύματα³⁴, δηλαδή αποτελεί θεά-προστάτιδα του σπιτιού σε διαφορετικές ώρες της ημέρας. Διαπιστώνει, λοιπόν, κανείς πως οι ρόλοι της Εστίας και του Ερμή είναι συμπληρωματικοί.

Σε αντίθεση με το έπος, η παρουσία του Ερμή στη λυρική ποίηση δεν είναι εκτενής, ούτε χαρακτηρίζεται από ποικίλες εκφάνσεις. Οφθαλμοφανής είναι η σχέση του με τους αθλητικούς αγώνες και η εύνοιά του προς τους αθλητές, με ιδανικό παράδειγμα τον Πίνδαρο (*Πυθ.* 2.10-12): *ὄ τ' ἐναγώνιος Ἐρμᾶς αἰγλάεντα τίθησι κόσμον, ξεστὸν ὅταν δίφρον / ἔν θ' ἄρματα πεισιχάλκινα καταξενγνύη / σθένος ἵππιον, ὄρσοτριαιναν εὐρυβίαν καλέων θεόν.* Παράλληλα, η καθιερωμένη στην επική ποίηση ιδιότητα του συνοδού και μεταφορέα διατηρείται στα έργα του ίδιου ποιητή, όπου ο Ερμής μεταφέρει τον γιο του Απόλλωνα Αρισταίο στις Ὠρές και τη Γαία (*Πυθ.* 9.59-61): *τόθι παῖδα τέξεται, ὄν κλυτὸς Ἐρμᾶς / εὐθρόνοις Ὠραισι καὶ Γαίᾳ / ἀνελὼν φίλας ὑπὸ ματέρος οἴσει.*³⁵

Επιπλέον, στην ανασύνθεση του ύμνου του Αλκαίου στον Ερμή, ο θεός παρουσιάζεται όχι μόνο ως κλέφτης των βοδιών του Απόλλωνα, όπως και στον αντίστοιχο Ομηρικό ύμνο IV *Εἰς Ἐρμῆν*, αλλά και των τόξων του.³⁶ Το δεύτερο στοιχείο στον Αλκαίο τυγχάνει βαρύνουσας σημασίας.³⁷ Παρ' όλα αυτά, δεν μπορεί να καθοριστεί σαφώς η τυχόν σχέση των δύο ποιημάτων.³⁸ Ο Ιπώννακτας τον επικαλείται μεν ως κλέφτη (αποσπ. 3 και 3a W. *Ἔβωσε Μαίης παῖδα, Κυλλήνης πάλμυν. // Ἐρμῆ κυνάγχα, μηρονιστὶ Κανδαύλα, / φωρῶν ἐταῖρε, δευρό μοι σκαπαρδεύσαι*), αλλά τον παρουσιάζει ως ευεργέτη που θα του προσφέρει και ρούχα για να μην κρυώνει (απόσπ. 32 W. *δὸς χλαῖναν Ἰπώννακτι καὶ κυπασσίσκον / καὶ σαμβαλίσκα κάσκερῖσκα καὶ χρυσοῦ / στατήρας ἐξήκοντα τούτερον τοίχου*). Ἴσως ο Ερμής-κλέφτης σε αυτό το σημείο συνδέεται με την τύχη,

³² Βλ. AHS [T. W. Allen. – W. R. Halliday – E. E Sikes, *The Homeric Hymns*, 1936² / Amsterdam 1980], 427-28.

³³ Βλ. N. Richardson, ὅ.π. (σημ. 22), 156.

³⁴ Βλ. AHS, ὅ.π. (σημ. 32), 427-28.

³⁵ Ο Δανιήλ Ἰακώβ, *Πινδάρου Ἐπίνοι*, τόμ. Α'. *Πυθιονικοί*, Εἰσαγωγή καὶ σχόλια – (μετάφραση Γιάννης Οἰκονομίδης), Θεσσαλονίκη 2000, 306, παρατηρεῖ αναλογίες με τη μεταφορὰ του Ἴωνα, γιου ἐπίσης του Απόλλωνα, στους Δελφούς. Κατὰ τὸν Εὐριπίδη (*Ἴων* 28-40), ο Ερμής χάριν πρᾶσσαν ἀδελφῶ μεταφέρει τὸν Ἴωνα βρέφος στον χώρο του μαντείου: [ΕΡΜΗΣ] *κάμ' ὦν ἀδελφὸς Φοῖβος αἰτεῖται τάδε· Ἴ ὦ σύγγον', ἐλθὼν λαὸν εἰς αὐτόχθονα / κλεινῶν Ἀθηνῶν –οἴσθα γὰρ θεᾶς πόλιν– / λαβὼν βρέφος νεογνὸν ἐκ κοίλης πέτρας / αὐτῷ σὺν ἄγγει σπαργάνοισι θ' οἷς ἔχει / ἔνεγκε Δελφῶν τὰμὰ πρὸς χρηστήρια (...).* [36] *Λοξία δ' ἐγὼ χάριν / πρᾶσσαν ἀδελφῶ πλεκτὸν ἐξάρας κύτος / ἤνεργκα (...).*

³⁶ Α. Δ. Σκιαδάς, *Ἀρχαϊκὸς Ἀυρισμός*, τόμ. 2, Ἀθήνα 1999², 235.

³⁷ Α. Δ. Σκιαδάς, ὅ.π. (σημ. 36), 235.

³⁸ Α. Δ. Σκιαδάς, ὅ.π. (σημ. 36), 235.

με την έννοια που προαναφέρθηκε κατά την ανάλυση των αρμοδιοτήτων του Ερμή στην *Ιλιάδα*. Τέλος, η Σαπφώ πρωτοτυπεί (141.3 L. - P.): *Ἔρμαις δ' ἔλων ὄλπιν θέοισ' ὀνοχοχάισε*), παρουσιάζοντάς τον ως οιοχοό των θεών που προσφέρει αμβροσία, προφανώς, σε κάποιο γαμήλιο τραπέζι.³⁹ Η ιδιότητα αυτή δεν ανήκει συνήθως στον Ερμή ούτε στο έπος⁴⁰, ούτε όμως και στη λυρική ποίηση.

Αξίζει να γίνει αναφορά στα επίθετα του Ερμή, τα περισσότερα από τα οποία έχουμε συναντήσει στα προαναφερθέντα αποσπάσματα, έχουν δε αναμφίβολα συνάφεια και περιγράφουν πολύ γλαφυρά την όψη και τις ιδιότητές του. Βασικό τυπικό επίθετο είναι το *Ἀργεϊφόντης*, που λειτουργεί και ως υποκατάστατο του ονόματός του.⁴¹ Ερμηνεύεται συνήθως ως ο «φονεύς του Ἀργού» (*Ἄργος* + **φένω*: *φέν-* > *φόν-*)⁴² ή των σκύλων γενικότερα, από το *ἀργός*, που στον Όμηρο αναφερόταν σε σκύλους, εφόσον ο Ερμής, ως θεός των κλεφτών, εξουδετέρωνε τον φύλακα σκύλο.⁴³ Βεβαίως, η ερμηνεία με πρώτο συνθετικό το *Ἀργεϊ-* αντί *Ἄργο-* επιβάλλει έναν τύπο γλωσσικά αδύνατο, εκτός αν κανείς αποδεχτεί το *εἶ-* ως μετρική προσαρμογή.⁴⁴ Κατ' άλλους, συσχετίζεται με τον άνεμο Αργέστη (*ἀργός* + *φαίνω*), καθώς πολλοί ερευνητές συνδέουν τον Ερμή με τον άνεμο.⁴⁵

Ο Ερμής είναι και *διάκτορος*. Το επίθετο, πιθανόν, παράγεται από το *διάγω*, χωρίς όμως να αποτελεί ένα ομαλά σχηματισμένο παράγωγο, και ερμηνεύεται ως οδηγός των οδοιπόρων ή των ψυχών, δηλαδή λαμβάνει και την έννοια του ψυχοπομπού.⁴⁶ Εύλογη είναι και η ερμηνεία του *διάκτορος* ως αυτού που μεταφέρει αγγελίες στην γη.⁴⁷ Χωρίς αμφιβολία, αυτές οι πιθανές ερμηνείες σχετίζονται με ιδιότητες που προαναφέρθηκαν στα έργα της αρχαϊκής ποίησης. Ο Ερμής στο έπος συχνά χαρακτηρίζεται και *χρυσόραπς*, λέξη που απαντά και στον Πίνδαρο (*Πυθ.* 4.178), επειδή κρατά τη χρυσή μαγική ράβδο.⁴⁸ Η ράβδος αποτελεί τον

³⁹ Α. Δ. Σκιαδάς, ό.π. (σημ. 36), 220.

⁴⁰ Στον Υ1 *Εἰς Ἄφρ.* ο Γανυμήδης είναι ο οιοχοός των θεών (στ. 202-4: τον ἄρπαξε ο Δίας, ἴν' ἀθανάτοισι μετείη | καί τε Διὸς κατὰ δώματα θεοῖς ἐποιοχοεῖοι).

⁴¹ Βλ. T. Gantz, ό.π. (σημ. 8), 109.

⁴² Βλ. ΑΚυΓ^{β'}, 446-47, σχόλ. σ.στ. 117 (με βιβλιογραφία). Το επίθ. *Ἀργεϊφόντης* απαντά πεντάκις στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*: στ. 117 και 121 *χρυσόραπς Ἀ.*, 129 *κρατὺς Ἀ.*, 213 *διάκτορος Ἀ.* [147-48 (...) *διακτόρον* (...) | *Ερμέω*], 262 *ἔνσκοπος Ἀ.* (βλ. τα σχετικά σχόλια σ.λλ., ό.π.).

⁴³ Βλ. M. L. West, ό.π. (σημ. 18), 160 και 368-69.

⁴⁴ Βλ. WHH [St. West – A. Heubeck – J. B. Hainsworth, *Ομήρου Οδύσσεια: Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα*, τόμ. Α', μετάφρ. Μαρία Καίσαρ – επμ. Αντώνης Ρεγκάκος, Αθήνα 2004], 466.

⁴⁵ Βλ. ΑΚυΓ^{β'}, 447.

⁴⁶ Βλ. WHH, ό.π. (σημ. 44), 466.

⁴⁷ Βλ. M. L. West, ό.π. (σημ. 18), 160. Περισσότερα: ΑΚυΓ^{β'}, 454-55.

πρόδρομο του *κηρυκείου*, που σε πολλά έργα τέχνης φέρει ο Ερμής και –στη συνέχεια– οι επίγειοι κήρυκες.⁴⁹ Γνωστό επίθετο, ιδιαίτερος στην λυρική ποίηση, αποτελεί το *έναγωνιος*, που υποδεικνύει την σχέση του με τους αθλητικούς αγώνες. Επιπλέον, είναι *εύσκοπος*, δηλαδή οξυδερκής και άγρυπνος, στοιχεία που ταιριάζουν με τις προαναφερθείσες ιδιότητες του⁵⁰, καθώς και *δώτωρ* (θ 335 *Ἑρμεία, Διὸς υἱέ, διάκτορε, δώτωρ ἑάων*) και *ἐριούνιος*, από την αρκαδική λέξη (*οὔνιος*)⁵¹, υποδηλώνοντας τη θετική του στάση και την ευημερία που προσφέρει στους θνητούς.⁵² Ωστόσο, καμία από τις παραπάνω ερμηνείες δεν είναι δεδομένη, επειδή τα επίθετα του Ερμή παραμένουν αμφίβολα και δυσνόητα. Ευερμήνευτο, όμως, είναι το γνωστό επίθετο *Κυλλήνιος*. Εντοπίζεται για πρώτη φορά στην *Ὀδύσειαν* (ω 1 *Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο | ἀνδρῶν μνηστήρων*) και ακολούθως στους Ομηρικούς ύμνους⁵³ και σχετίζεται με τον τόπο γέννησης του θεού στο ὄρος Κυλλήνη στην Αρκαδία.⁵⁴ *Ἑρμα*, τέλος, ονομαζόταν σωρός λίθων που λειτουργούσε ως μορφή σημάσεως, η δε προσωποποιημένη δύναμη που ενυπάρχει σε αυτά στην Ιωνική – Αττική ονομαζόταν *Ἑρμῆς*, ερμηνεία που συνδέεται και με την ιδιότητα του προστάτη των οδοιπόρων.⁵⁵

Εύλογα οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως ο Ερμής αποτελεί έναν θεό με ποικίλες δικαιοδοσίες και όψεις. Στα *Κύπρια ἔπη* και στον Ομηρικό ύμνο V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην* αφενός εμφανίζεται ως αγγελιοφόρος και συνοδός-οδηγός και αφετέρου προβάλλεται η σύνδεσή του με τις Νύμφες. Ο ρόλος του συνοδού και του αγγελιοφόρου αποτελεί πάγιο ρόλο του Ερμή στο έπος, με εξαίρεση την *Ἰλιάδα*, όπου τον ρόλο αναλαμβάνει η Ίριδα. Υποθέτει, επομένως, κανείς την επίδραση της *Ὀδυσσεΐας* και του Ησιόδου στον ύμνο. Ο ρόλος του ψυχοπομπού στα Ομηρικά ἔπη εμφανίζεται μόνο στην *Ὀδύσειαν*, ωστόσο είναι γενικά αποδεκτό πως ο Ερμής είχε συναλλαγές με τον Κάτω κόσμο. Παράλληλα, αναδεικνύεται ως θεός των κλεφτών, των κοπαδιών, της μαντικής και της μαγείας, των οδοιπόρων, της τύχης και των ωφέλιμων τυχαίων συναντήσεων, του ύπνου, των ονείρων

⁴⁸ Βλ. *AKvΓ^{1B}*, 446, με περαιτέρω παραπομπές και βιβλιογραφία.

⁴⁹ Βλ. W. Burkert, ὁ.π. (σημ. 3), 335.

⁵⁰ Βλ. N. Richardson, *Ομήρου Ἰλιάδα: Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα*, τόμ. ΣΤ, μετάφρ. Μαρία Νούσια, επιμ. Αντώνης Ρεγκάκος, Θεσσαλονίκη 2005, 443. Περισσότερα: *AKvΓ^{1B}*, 460.

⁵¹ Βλ. N. Richardson, ὁ.π. (σημ. 22), 154.

⁵² Βλ. T. Gantz, ὁ.π. (σημ. 8), 109.

⁵³ IV *Εἰς Ἑρμῆν* (στ. 304 *Κυλλήνιος Ἑρμῆς*, 318 *Κυλλήνιος*, 317 και 387 *Κυλλήνιος Ἀργειφόντης*, 408 *Κυλλήνιε Μαιάδος υἱέ*), XVIII *Εἰς Ἑρμῆν* (στ. 1 *Ἑρμῆν αἰεῖδω Κυλλήνιον Ἀργειφόντην, | Κυλλήνης μεδέοντα και Ἀρκαδῆς πολυμήλου, | ἄγγελον ἀθανάτων ἐριούνιον ...*), XIX *Εἰς Πάνα* (*τέμενος Κυλλήνιου*).

⁵⁴ Βλ. RFH, ὁ.π. (σημ. 11), 570.

⁵⁵ Βλ. W. Burkert, ὁ.π. (σημ. 3), 332.

και της ρητορικής. Συνδέεται με τις Νύμφες, την Εστία, την Εκάτη και τις θεότητες που σχετίζονται με τον Άδη. Ο Ομηρικός ύμνος IV *Εἰς Ἑρμῆν* τον συνδέει, πρωτοτυπώντας, με την εφεύρεση της λύρας, της σύριγγας και ενός τρόπου δημιουργίας της φωτιάς, δώρου για τους θνητούς, παραπέμποντας έτσι στον Προμηθέα, με διαφορετικές ερμηνευτικές προεκτάσεις, αλλά και στον ομηρικό Οδυσσέα. Η παράδοση του Ερμή-κλέφτη συνεχίζεται την ίδια εποχή και στη λυρική ποίηση, όπου ο ύμνος του Αλκαίου στον θεό παρουσιάζει ομοιότητες με τον αντίστοιχο Ομηρικό ύμνο. Βεβαίως, η σχέση των δύο έργων παραμένει ασαφής. Στον Πίνδαρο ανιχνεύεται η ιδιότητα του θεού των αγώνων και στη Σαπφώ εμφανίζεται ως οινόχοος των θεών. Τα τυπικά επίθετα του Ερμή συνδέονται με τις ιδιότητές του και τις αναδεικνύουν γλαφυρά. Ωστόσο, η ερμηνεία των περισσότερων επιθέτων παραμένει αμφίβολη. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, πως οι βασικές αρμοδιότητες του θεού είχαν εν πολλοίς παγιωθεί στα Ομηρικά έπη και στον Ησίοδο και ο Ομηρικός ύμνος V (Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην* ακολουθεί και προωθεί στα μετέπειτα έργα την παράδοση για τον φτερωτό θεό.



Η παρουσία της Ιφιγένειας στα *Κύπρια Έπη* και τη λοιπή Αρχαϊκή Ποίηση

Αθανάσιος Π. Φωτιάδης

Η Ιφιγένεια είναι ένα πρόσωπο που δεν χρειάζεται ιδιαίτερες συστάσεις, καθώς η ιστορία της είναι γνωστή από την αττική τραγωδία. Η παράδοση όμως για αυτήν δεν είναι ξεκάθαρη ούτε απλή· και βέβαια δεν έχει αφετηρία το αττικό δράμα. Γύρω από το πρόσωπό της περιστρέφεται ένα πλήθος παραλλαγών, οι οποίες άλλοτε επικαλύπτονται και άλλοτε είναι σε βασικά σημεία διαφορετικές μεταξύ τους. Δεν υπάρχει ομοφωνία ως προς την υπόσταση, την καταγωγή και γενεαλογία, αλλά ούτε και το ίδιο το όνομά της (*Ιφιγένεια*, *Ίφιάνασσα*, *Ίφιμέδη*, *Ίφιγόνη*, *Ίφισ*).



Οι αναφορές για την Ιφιγένεια στα *Κύπρια έπη* δεν βρίσκονται σε στίχους ποιητικούς του έργου, αλλά στη *Χρηστομάθειαν* του Πρόκλου και το Σχόλιο στον στίχο 157 της *Ήλέκτρας* του Σοφοκλή.

Ο Πρόκλος στην περίληψή του για τα *Κύπρια* αναφέρει πως, κατά τη δεύτερη συνάθροιση του στόλου στην Αυλίδα, ο Αγαμέμνων εξόργισε την Άρτεμη, επειδή κυνηγώντας ένα ελάφι υποστήριξε ότι είχε ξεπεράσει και την ίδια τη θεά. Έτσι, εκείνη έστειλε την κακοκαιρία ως τιμωρία της *ύβρεως*. Η λύση της μήνης της Άρτεμης φανερώθηκε από τον μάντη Κάλχαντα· ήταν η θυσία στη θεά της Ιφιγένειας. Και για να επιτευχθεί το σχέδιο, κάλεσαν την Ιφιγένεια στην Αυλίδα –δήθεν– για τον γάμο της με τον Αχιλλέα, όπου επεχείρησαν να τη θυσιάσουν. Εντέλει, όμως, η Άρτεμη την εξαρπάζει και τη μεταφέρει στην Ταυρίδα, καθιστώντας την αθάνατη, ενώ στη θέση της στον βωμό δίνει ένα ελάφι.¹

¹ ΑΚυΓ^{Β'} *Κύπρια έπη* Τ7.48-55 *Και τὸ δεύτερον ἠθροισμένον τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Ἀγαμέμνων ἐπὶ θήρας βαλὼν ἐλαφὸν ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν. μὴνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχεν αὐτοῦς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς θεοῦ μὴνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇ Ἀρτέμει, ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεὶ μεταπεμφάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἐλαφὸν δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ.*

Ο Χορός, στην πάροδο της *Ἠλέκτρας* του Σοφοκλή, επισημαίνει στην ηρωίδα που μοιρολογεί τα βάσανά της *οἷα Χρυσόθεμις ζῶει | καὶ Ἰφιάνασσα*. Ο Σχολιαστής αναφέρει πως ο Σοφοκλής ακολουθεί είτε τον Όμηρο, που αναφέρει ονομαστικά τις τρεις θυγατέρες του Αγαμέμνονα, είτε τον ποιητή των *Κυπρίων*, που λέει ότι είναι τέσσερις με την αναφορά της Ιφιγένειας και της Ιφιάνασσας.²

Ο Όμηρος κάνει αναφορά στην Ιφιάνασσα. Στη ραψωδία Ι της *Ἰλιάδος*, ο Αγαμέμνων, για να αμβλύνει τη μήνη του Αχιλλέα, προτίθεται να του δώσει για νύφη μια κόρη του. Λέει στον Νέστορα (τα λόγια αυτά μεταφέρει στον Αχιλλέα ο Οδυσσεύς) πως έχει τρεις κόρες στο καλοκτισμένο ανάκτορό του, τη Χρυσόθεμη, τη Λαοδίκη και την Ιφιάνασσα· από αυτές μπορεί ο Αχιλλέας να πάρει για γυναίκα του όποια θέλει.³

Ο Ησίοδος, στον αποσπασματικό *Γυναικῶν Κατάλογον*, παρουσιάζει θυγατέρες της Κλυταιμνήστρας και του Αγαμέμνονα, την Ιφιμέδη και την Ηλέκτρα. Η Ιφιμέδη σφάχθηκε από τους ευόπλους Αχαιοούς στον βωμό της Άρτεμης, την ημέρα που απέπλευσαν για το Ίλιο, με σκοπό να πάρουν εκδίκηση για την Ελένη. Σώθηκε όμως εύκολα από τη θεά, η οποία την αντικατέστησε με ένα *εἶδωλον*, έχρισε το κεφάλι της με την ευάρεστη αμβροσία, ώστε να παραμείνει το δέρμα της αμετάβλητο και έκανε όλες τις ημέρες της αθάνατες και αγέραστες. Τώρα πια καλείται από τους ανθρώπους *Ἄρτεμις εἰνοδίη* και είναι θεράπαινα της θεάς.⁴

Ο Πανσανίας παραδίδει ότι ο Στησίχορος παρουσίαζε την Ιφιγένεια κόρη της Ελένης από τον Θησέα, η οποία τη γέννησε στο Άργος, ιδρύοντας το ιερό της Ειληθυίας. Το βρέφος δόθηκε στην Κλυταιμνήστρα, που ήταν

² ΑΚυΓ^β Κύπρια ἔπη F17 Ἦ Ὀμήρωι (I 145~287) ἀκολουθεῖ (sc. Σοφοκλῆς) εἰρηκότι τὰς τρεῖς θυγατέρας τοῦ Ἀγαμέμνονος ἤ, ὡς <ὁ> τὰ Κύπρια δ' φησίν, Ἰφιγένειαν καὶ Ἰφιάνασσαν.

³ I 144-147 τρεῖς δέ μοί εἰσι θύγατρες ἐνὶ μεγάρῳ ἐνπῆκτῳ, | Χρυσόθεμις καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα, | τῶων ἦν κ' ἐθέλῃσι φίλην ἀνάεδνον ἀγέσθω | πρὸς οἶκον Πηλῆος (...).

⁴ Ησίοδος F23(a).15-26 M.-W. ἢ τίκεν Ἰφιμέδην καλλίσφῳρον ἐν μεγάροισιν | Ἠλέκτρην θ' ἢ εἶδος ἐρήριστ' ἀθανάτησιν. | Ἰφιμέδην μὲν σφάξαν ἐν κνήμιδες Ἀχαιοὶ | βωμῶι ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ[άτ]του κελαιεινῆς, | ἤματι τῷ ὅτε νηυσὶν ἀνέπλεον Ἴλιον εἰσῶ | ποιητῆν τεισόμενοι καλλισφύρου Ἀργειῶν[η]ς, | εἶδωλον· αὐτὴν δ' ἐλαφιβόλος ἰοχέαιρα | θεία μάλ' ἐξεσάωσε, καὶ ἀμβροσίην [ἐρ]ατε[ιν]ήν | στάξε κατὰ κρηθεν, ἵνα οἱ χ[ρ]ῶς [ἐ]μπε[δ]ο[ς] ε[ἴ]η, | θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν] καὶ ἀγήρο[ν] ἤμα[τα] πάντα. | τὴν δὴ νῦν καλέουσιν ἐπὶ χ[ι]θονὶ φύλ' ἀν[θ]ρώπων | Ἄρτεμιν εἰνοδίην, πρόπολον κλυτοῦ ἰο[χ]ε[α]ίρο[ης]. καὶ F23(b) M. W. οἶδα δὲ Ἡσίοδον ποιήσαντα ἐν Καταλόγῳ Γυναικῶν Ἰφιγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνώμη δὲ Ἀρτέμιδος Ἐκάτην εἶναι.



ήδη παντρεμένη με τον Αγαμέμνονα.⁵ Τα γεγονότα αυτά περιέχονταν στο ποίημα *Ἐλένη*. Ο Φιλόδημος προσθέτει ακόμη την πληροφορία ότι ο Στησίχορος στην *Ὀρέστειαν*, ακολουθώντας τον Ησίοδο, λέει πως η Ιφιγένεια είναι αυτή που τώρα καλείται Εκάτη.⁶

Η παρουσία της Ιφιγένειας στον Σιμωνίδα φαίνεται να επιβεβαιώνεται από ένα παπυρικό απόσπασμα που περιέχει σχολιασμό ενός ποιήματος, ενώ διασώζει και κάποια σπαράγματα στίχων. Η δράση λαμβάνει χώρα πιθανόν στις Μυκήνες. Πληροφορούμαστε για την αναγγελία της θυσίας ενός θηλυκού ατόμου, που μαζί με τον θάνατο κάποιου άλλου ή άλλων παιδιών, εγείρει τον μεγάλο θρήνο και την ακαταμάχητη λύπη της μητέρας τους. Το πλήθος, ωστόσο, παραμένει αδρανές, διότι ο θάνατος αυτός δεν είναι ασήμαντος, αλλά γίνεται για να τιμηθεί μία θεότητα.⁷

Ο Πίνδαρος, τέλος, κάνει μνεία της Ιφιγένειας στη μυθολογική παρεμβολή του *11^{ου} Πυθιονίκου*, αναρωτώμενος ποια αιτία σήκωσε το βαρύ χέρι της οργής της ανηλεούς Κλυταιμνήστρας, ώστε να σκοτώσει τον Αγαμέμνονα: Η σφαγή της Ιφιγένειας στον Εύριπο, μακριά από την πατρίδα ή ο δαμασμός από μία ξένη κλίνη;⁸

⁵ Στησίχορος F191 PMG *πλησίον δὲ τῶν Ἀνάκτων Εἰληθυίας ἐστὶν ἱερὸν ἀνάθημα Ἐλένης, ὅτε σὺν Πειρίθῳ Θησέως ἀπελθόντος ἐς Θεεσπρωτοὺς Ἀφιδνά τε ὑπὸ Διοσκοῦρων ἐάλω καὶ ἦγγοτο ἐς Λακεδαιμόνα Ἐλένη. ἔχειν μὲν γὰρ αὐτὴν λέγουσιν ἐν γαστρὶ, τεκοῦσαν δὲ ἐν Ἀργεὶ καὶ τῆς Εἰληθυίας ἰδρυσσάμενην τὸ ἱερὸν τὴν μὲν παῖδα ἦν ἔτεκε Κλυταιμνήστρῳ δοῦναι (συννοικεῖν γὰρ ἤδη Κλυταιμνήστρῳ Ἀγαμέμνονι) αὐτὴν δὲ ὕστερον τούτων Μενελάῳ γήμασθαι. καὶ ἐπὶ τῷδε Εὐφορίων Χαλκιδεὺς (fr. 90 Powell) καὶ Πλευρώνιος Ἀλέξανδρος (fr. 12 Powell) ἔπη ποιήσαντες, πρότερον δὲ ἐπι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος, κατὰ ταῦτά φασιν Ἀργεῖοις Θησέως εἶναι θυγατέραν Ἰφιγένειαν.*

⁶ Στησίχορος F215 PMG *Στη- / [σίχορο]ς δ' ἐν Ὀρεστεί- / [αι κατ]ακολουθήσας / [Ἡσιό]δοι (fr. 23 M-W.) τὴν Ἀγαμέμνονος Ἰφιγένειαν εἰ- / [ναι τῆ]ν Ἐκάτην νῦν / [ὀνομαζ]ομένην (...).*

⁷ Σιμωνίδης F315 Poltera = 608 PMG. 1-28 *φῆσι κωκυτὸν . [| τούτῳ ὁ Σιμω . [νίδης / νοὶ τὸ περὶ τοῦ [.] ο . υ . [| . ν εὐλόγως η παρ . . [| τ . ον ἐθρήνονν ἐπιω . [| ἔοικεν δαίμονι . [| [. .] . ἔτοιμοι σ . τ . ε . ν . α . [ζ]ε[ιν γ] ἄ . ρ . . τ . ὁ . | ὄλον συνημμέν- ἄν | γένει- | το ῥήσις περὶ το , [. . .] τὴν σφαζομένην]ν | τὸν λαὸν αὔειν . [. . .]ν | . ι . τ' ἐπὶ τὸ ἔναν [τίο]ν [.....]ι . ἔξ- / αλλαγῆι . μητοὶ δὲ ὑπ' οὐδενὸς | ἂν ἠττηθεῖη ἢ λύπη , ἀναρου- | μένων δὲ τῶν παῖ[δων] ἔ[τι]οι- | μον στενάξειν . φέρεται [δὲ καὶ] ἄλ- / λη γραφή· ἐμοὶ δὲ τίς ἂν φάτ ι . ς . | πάνν σαφῆς ἀπὸ τῆς προκειμ[ε]- / νης] ἐξηγήσεως . παρατηρεῖν δε [ἔ] | ὅτι]ς πέπλασται ὁ λόγος ἀν- / τοῦ] γὰρ ἐν Μυκάναισι δ' αν / | τα σεῦε , κωκυτὸν ἦκο- / μεν]πειν . οἱ δὲ γε κωκύοντες / | ἔ]πρασσον ὅτι οὐχὶ ἀναίρε- / σις φα]ύ λη , ἀλλὰ ἐπὶ τιμῇ τοῦ / δαι . μ [ονίο]ν . τοῦτο δὲ αὐτὸ ἠθικῶς | ἀπήγ[γειλεν] τῆ[ι] ἀναφωνήσει χρο- / σά . [μενος] . α |] τ . ὁ τίς ἂν φάτις ἔσται .*

Το απόσπασμα αυτό φαίνεται να τοποθετεί τα ανάκτορα στις Μυκήνες. Ωστόσο το F549 PMG αναφέρει ότι: *Ὀμηρος δὲ ἐν Μυκῆναις φησὶ τὰ βασιλεία Ἀγαμέμνονος, Στησίχορος δὲ (fr. 39) καὶ Σιμωνίδης ἐν Λακεδαιμόνι. Ὄποτε, ἔχει υποστηριχθεῖ ὅτι το απόσπασμα ἀνήκει σε κάποιον ἄλλο λυρικό ποιητή, του οποίου το ἔργο θα ἦταν παρόμοιο με του Σιμωνίδα. Η υποστήριξη αὐτοῦ του συλλογισμοῦ γίνεται με τη διόρθωση-αποκατάσταση των στίχων 2-3 σε: *τούτῳ ὁ Σιμω[νίδης] ἂν συμφω- / νοῖτο περὶ τοῦ[τ] ον*. Βλ. J.R. March, *The Creative Poet. Studies on the Treatment of Myths in Greek Poetry*, BICS Supplement 49, London 1987, 95.*

⁸ Πινδ. *Πυθ.* 11. 22-25 (...) *πότερόν νιν ἄρ' Ἰφιγένει' ἐπ' Εὐρίπῳ | σφαγθεῖσα τῆλε πάτρας ἔννυ- σεν βαρυπάλαμον ὄρσαι χόλον; | ἢ ἑτέρῳ λέγει δαμαζομένην | ἔννυχοι πάραγον κοῖται; (...).*



Το κομμάτι των *Κυπρίων έπων* που πραγματεύεται την ιστορία της Ιφιγένειας δεν έχει σωθεί αυτούσιο. Υπάρχει, όμως, ένας πάπυρος του β' μ.Χ. αιώνα από την Οξύρρυγχο, με περίπου 37, σε μεγάλο βαθμό ακρωτηριασμένους εξάμετρους στίχους, ο οποίος είναι πιθανό να περιγράφει τη θυσία της.⁹ Ο E. Lobel, που τον εξέδωσε πρώτος, αποφεύγει να εικάσει την πηγή αυτών των στίχων, ωστόσο αντιλαμβάνεται –παρόλες τις δυσκολίες– την ομηρική επίδραση σε αυτούς.¹⁰ Ο R. Janko αναγνωρίζει με τη σειρά του την αδυναμία κατάταξης των στίχων στα αρχαϊκά έπη του κύκλου ή τα όψιμα των ελληνοιστικών ετών. Ωστόσο, προσπαθεί να δομήσει μία υπόθεση για το περιεχόμενό τους. Καταρχήν δέχεται τον συλλογισμό του Lobel για τους στίχους 14-16: Η λέξη *εϋπλόκαμος* αναφέρεται σε μια γυναίκα, ενώ ο τύπος *άναξ άνδρων* συνοδεύει τον Αγαμέμνονα περισσότερο από κάθε άλλον ήρωα· συνεπώς μπορεί να αποκατασταθεί και το όνομα *Ίφιγένεια*. Με βάση αυτή την υπόθεση, ο Janko ανιχνεύει στο κείμενο και προτείνει αποκαταστάσεις και άλλων λέξεων που θα μπορούσαν να εμφανίζονται στην περιγραφή της θυσίας, έτσι όπως τη γνωρίζουμε από τις τραγωδίες του Ευριπίδη και τα *Κύπρια*. Ανάμεσα σε αυτές, βρίσκονται οι λέξεις *χέρνιβας* (*χέρνιψ* είναι το καθαγιασμένο καθαρήριο νερό που χρησιμοποιείται πριν τις θυσίες), *Πηληϊάδης* (ο Αχιλλέας είναι βασικό πρόσωπο στην ιστορία), *θεών* (καταδεικνύει την ιερότητα των γεγονότων), *Θρηκίων* (αναφέρεται πιθανόν στους κωλύοντες ανέμους). Ο στίχος 16 ενδέχεται να αναφέρεται στην αντίδραση του Αγαμέμνονα, ενώ οι στίχοι 20-26 θα μπορούσαν να περιγράφουν την αποθέωση και μεταφορά της Ιφιγένειας στην Ταυρίδα, αν και παρουσιάζουν δυσκολίες. Στους στίχους 27 και 29, όμως, φαίνεται πιο σίγουρη η μετάβαση και πάλι στον συναθροισμένο στρατό και τη θυσία του ζώου που αντικατέστησε την Ιφιγένεια. Ο Janko συμπεραίνει τελικά, πως καμία από τις προταθείσες αποκαταστάσεις δεν θα ήταν ασύμβατη με το λεκτικό και το περιεχόμενο του επικού κύκλου. Δεδομένης, επομένως, της απουσίας της Ιφιγένειας στον Όμηρο από τη μια και της ήδη παραδεδομένης Ησιόδειας ιστορίας

⁹ Παρατίθενται οι στίχοι με τις προτάσεις-συμπληρώσεις του Janko:

4 Πηληϊάδη[

7] θεούς π[

8]ς θρη<κ>κώ[ν

11-19] δε μελαν[] εν άγαιομ[] ό μὲν εϋφ[ημ / Ίφιγέ]νεια βαρ<ε>ί.[] εϋπλό[ό . κ .] α .μοϋ δολιχ[] ήστ[ο . ά .ν .]αξ άνδρω[ν Άγαμέμνων / ηνδ[ε . χ .]ι .τωνας . [] βίων [. .] μήτ' άκα[] . νη . λ[ή .]ς ταμ[ί .] ης π[ολέμοιο (...).

22-27] γ α . ί . η . ι . δυ[σ .]χ .εμ . έρω[ι] . . ον έμα ρ . ψ .[ε .] φιλ[] ες σίτον [.] . σιτ[ι .]ς / κασίγ[νητοι σφέτε]ρ .[οι δ[] π .]νοησι και Άρ . γ . είη[] ν μεθ' όμιλον [(...)

29-32] . κεφαλήν σ ύν [] ν [] . ε πεσειν ε [] ή]γήτορες ήδ .[ε̄ μέδοντες] σ[τ ιβ]αρη̄ς έχο[(...).

¹⁰ Βλ. E. Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri. Part XXX. Edited with notes*, London 1964, 13-15.

για αυτήν από την άλλη, τα *Κύπρια έπη* αποτελούν την πλησιέστερη επική σύνθεση, στην οποία θα μπορούσαν να ανήκουν αυτοί οι εξάμετροι στίχοι.¹¹

Αλλά και χωρίς το πρωτότυπο κείμενο, η αφήγηση του Πρόκλου επιτρέπει κάποιες αρχικές συγκριτικές παρατηρήσεις πάνω στην ιστορία της Ιφιγένειας, όπως αυτή παρουσιάζεται στα *Κύπρια* και τις άλλες σωζόμενες αρχαϊκές λογοτεχνικές συνθέσεις. Βέβαια, το απόσπασμα της *Χρηστομαθείας* παραδίδει τα γεγονότα αδρομερώς και αποστρεφεί την κατά λέξη αντιπαραβολή των πηγών. Μολαταύτα, οι περισσότεροι λεπτομερείς παραδεδομένες πηγές στην πραγμάτευση του μύθου της Ιφιγένειας είναι τα *Κύπρια έπη* και ο *Γυναικῶν Κατάλογος* του Ησίοδου. Ο πυρήνας του μύθου, δηλαδή η θυσία της Ιφιγένειας την ημέρα του απόπλου των Αχαιών για το Ίλιο, απαντά και στα δύο έπη. Ωστόσο, στον Ησίοδο η Ιφιγένεια (Ιφιμέδη) όντως σφάχθηκε, ενώ στα *Κύπρια* η θυσία αποτρέπεται. Η θεά επεμβαίνει και στα δύο έπη, για να αποκαταστήσει το θύμα της. Στον μεν *Γυναικῶν Κατάλογον* αντικαθιστά στον βωμό το σώμα της κόρης με το είδωλό του, για να της χαρίσει όχι μόνο πάλι τη ζωή, αλλά πλέον την αθανασία, στα δε *Κύπρια* θέτει στον βωμό ένα ζώο και παρομοίως την καθιστά αθάνατη. Έτσι πλέον συνδέεται εσαεί με την Άρτεμη, ως *Άρτεμις είνοδιη* και ιέρεια στον ναό της στη χώρα των Ταύρων. Τα *Κύπρια* αναφέρουν ακόμη και τον λόγο του θυμού της θεάς, την αντίδρασή της, τη χρησιμοδότηση, το «τέχνασμα» του γάμου, παραθέτουν τον τόπο της θυσίας και αναφέρουν ότι έγινε κατά την δεύτερη συνάθροιση του στόλου, στοιχεία που απουσιάζουν από τον Ησίοδο.

Ο Όμηρος δεν αναφέρεται στην ιστορία της Ιφιγένειας. Στον Στησίχορο τα πράγματα διαφοροποιούνται, καθώς εκτός από την σύνδεση της Ιφιγένειας με την Άρτεμη, η οποία γίνεται κατά πιθανή επιρροή του Ησίοδου, παραδίδεται διαφορετική γενεαλογία. Οι πηγές, εντούτοις, για τον Στησίχορο δεν επιτρέπουν μία πρώτη «κειμενική» αντιπαραβολή με την περίληψη των *Κυπρίων*, καθώς δεν διασώζουν λεπτομέρειες. Στον Σιμωνίδη και τον Πίνδαρο, τέλος, αναδύεται μια πτυχή του θέματος που δεν φαίνεται να είχε απασχολήσει τους προηγούμενους λογοτέχνες: πρόκειται για την αντίδραση της μητέρας, δηλαδή της Κλυταιμνήστρας. Στον πρώτο τονίζεται ο θρήνος της, ενώ ο δεύτερος περνά στο στάδιο της πιθανής εκδίκησης της μητέρας για τη θυσία της κόρης. Πάντως, η τιμή

¹¹ Βλ. R. Janko, "P. OXY. 2513: Hexameters on the sacrifice of Iphigeneia?", *ZPE* 49 (1982), 25-29.

στην θεότητα που αναφέρεται από τον Σιμωνίδη παραπέμπει στην οργή και την εκδίκηση της Άρτεμης, ενώ η αναφορά στον Εύριπο από τον Πίνδαρο οδηγεί στην Αυλίδα των *Κυπρίων*.

Τα *Κύπρια* έπη αποτελούν την πρώτη σωζόμενη γραπτή μαρτυρία για το όνομα και την ιστορία της Ιφιγένειας.¹² Επίσης, είναι το μόνο έργο της αρχαϊκής περιόδου στο οποίο φαίνεται να παρουσιάζονταν τέσσερις κόρες του Αγαμέμνονα. Αυτό μαρτυρείται από το Σχόλιο στον στίχο 157 της σοφόκλειας *Ήλέκτρας*. Η αναφορά στα *Κύπρια*, εν τούτοις, εγείρει ζητήματα:¹³ *ἢ, ὡς <ὁ> τὰ Κύπρια, δ' (τέσσαρας pro δ' scr. Parageorghius, διαφόρους Elmsley) φησίν, Ίφιγένειαν καὶ Ίφιάνασσαν.*

Το δ' του χωρίου είναι προβληματικό. Είναι παρανόηση του Σχολιαστή; Εννοείται με το δ' η λέξη *διαφόρους* όπως ερμηνεύεται από τον Elmsley; Είναι, στην ουσία, άλλη η Ιφιγένεια από την Ιφιάνασσα ή το ίδιο πρόσωπο με απλώς παρηλλαγμένο όνομα; Την αβεβαιότητα γύρω από την τελευταία αυτή υπόθεση έρχεται να επιτείνει ο Όμηρος παρουσιάζοντας τρεις τις κόρες, χωρίς αναφορά στο όνομα της Ιφιγένειας.

Η Ιφιάνασσα στην *Ίλιάδα* δεν παρουσιάζεται μεμονωμένα, αλλά τρίτη σε σειρά ύστερα από τις αδελφές της Χρυσόθεμη και Λαοδίκη. Τα αρχαία Σχόλια¹⁴ και ο Ευστάθιος δίνουν την εξήγηση πως τα ονόματα αυτά είναι χαρακτηριστικά της κυριαρχίας του Αγαμέμνονα: η *Χρυσόθεμις* είναι αντιπροσωπευτική του *ὀρθοῦ νόμου διὰ τὴν θέμιν*, η *Λαοδίκη* τῆς *κρίσεως τοῦ δικαζομένου λαοῦ* και η *Ίφιάνασσα* τῆς *βασιλικῆς ἰσχύος, ἥτοι τοῦ ἴφι ἀνάσσειν*.¹⁵ Σύμφωνα με τον W. Kullmann, τα τρία αυτά ονόματα είναι ισχυρότατα συνδεδεμένα μεταξύ τους και η παρουσία της Ιφιγένειας ανάμεσα σε αυτά θα αποδυνάμωνε το εγκώμιο της κυριαρχίας του Αγαμέμνονα. Αυτό όμως δεν σημαίνει, συνεχίζει ο Kullmann, ότι ο ποιητής των *Κυπρίων* εγκαινιάζει νέα παράδοση με τη δική του Ιφιγένεια, ούτε ότι προσπαθεί να εναρμονίσει την προομηρική παράδοση της Ιφιγένειας με την ομηρική παραλλαγή της σε Ιφιάνασσα.¹⁶

Η υπόθεση ότι τα ονόματα Ιφιάνασσα και Ιφιγένεια χρησιμοποιούνται εναλλακτικά στην *Ίλιάδα* και τα *Κύπρια* αντίστοιχα, για να δηλώσουν το ίδιο πρόσωπο, δεν φαίνεται να ευσταθεί. Είναι λογικά αδύνατο να

¹² Βλ. P. Clement, "New Evidence for the Origin of the Iphigenia Legend", *AC* 3 (1934), 393.

¹³ Βλ. *ΑΚυΓ*^β, 399-400.

¹⁴ Βλ. Σχολ. I 144(b).

¹⁵ Βλ. Ευστ. *Παφ. εἰς Ὀμ.* 742.45.

¹⁶ Βλ. W. Kullmann, "Die Töchter Agamemnon in der Ilias", *Gymnasium* 72 (1965), 201-203.

παρουσιάζεται από τον πατέρα της ζωντανή στον Όμηρο η κόρη, που με τη θυσία της άνοιξε τον δρόμο για τον Τρωικό πόλεμο στα *Κύπρια*. Μήπως, λοιπόν, ο Όμηρος αγνοεί τα γεγονότα της Αυλίδας σχετικά με την Ιφιγένεια; Πράγματι, πουθενά στα έπη δεν γίνεται ρητή αναφορά της θυσίας της. Υπάρχει, όμως, ο απόηχος της στη ραψωδία Α της *Ιλιάδος* και συγκεκριμένα στη στιχομυθία του Αγαμέμνονα με τον Κάλχαντα.

Αξίζει να σημειωθεί, επίσης, ότι ο Όμηρος συνοδεύει την πρώτη εμφάνιση στο έπος του Κάλχαντα με τον χαρακτηρισμό του παντογνώστη αρίστου μάντη, ο οποίος και οδήγησε με τον χρησμό του τα πλοία των Αχαιών στην Τροία.¹⁷ Ο μάντης μνηύει τώρα ότι η σωτηρία των Αχαιών από τον όλεθρο του Απόλλωνα θα επέλθει αν δώσει ο Αγαμέμνων πίσω στον ιερέα του θεού την –αρπαγμένη ως λάφυρο– κόρη του Χρυσίδα και του στείλουν μίαν ιερή εκατόμβη. Ο Αγαμέμνων, γεμάτος μένος επιτίθεται λεκτικά στον Κάλχαντα προσφωνώντας τον μάντη κακών, επειδή ποτέ δεν είπε κάτι το ωφέλιμο ή ευάρεστο σε αυτόν με τις μαντείες του, παρά μόνο προφητεύει συμφορές.¹⁸ Τα αρχαία Σχόλια παραδίδουν ότι αυτός ο στίχος έδωσε τη βάση στους νεότερους ποιητές για την εξιστόρηση των γεγονότων της Αυλίδας, που οδήγησαν στη θυσία της Ιφιγένειας, όπως επίσης ότι ο Όμηρος δεν είχε υπ' όψιν του τα σχετικά με τη σφαγή της.¹⁹ Εντούτοις, αν εξαχθεί το συμπέρασμα πως το μένος του Αγαμέμνονα προς τον Κάλχαντα έχει απώτερη αιτία την αρχική οιωνοσκοπία του μάντη για τη θυσία της κόρης του, τότε γίνεται αποδεκτό ότι ο Όμηρος όντως γνωρίζει την παράδοση για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα. Με βάση αυτό το δεδομένο, η Ιφιάνασσα δεν θεωρείται πλέον ομηρική παραλλαγή του ονόματος της Ιφιγένειας, αλλά είναι ξεχωριστή οντότητα από εκείνη. Ο Kullmann υποστηρίζει πως ο Όμηρος ήξερε την παράδοση για τις τέσσερις κόρες του Αγαμέμνονα, αλλά επέλεξε να αποσιωπήσει την ιστορία της τέταρτης κόρης, της Ιφιγένειας, ή καλύτερα να την «κρύψει» πίσω από τους στίχους, όπως στους Α 70 και Α 106. Ακόμη και στους Ι 144-147 αναγνωρίζει κοινό στοιχείο με τα *Κύπρια*, το μοτίβο του γάμου. Όπως στα *Κύπρια* η Ιφιγένεια καλείται για τον υποτιθέμενο γάμο της με τον Αχιλλέα για τη λύση της οργής της Άρτεμης, έτσι και στην *Ιλιάδα* οι τρεις του κόρες προσφέρονται στον Αχιλλέα για τη λύση της δικής του, τώρα, μήνης. Εν τέλει, συμπεραίνει πως ο ποιητής των *Κυπρίων* ακολουθεί ακριβώς την προομηρική παράδοση, η οποία υπονοείται και στην *Ιλιάδα*, για τέσσερις θυγατέρες του Αγαμέμνονα.²⁰ Σε αυτήν την ερμηνεία βοηθά

¹⁷ Α 69-72.

¹⁸ Α 92-108.

¹⁹ Σχολ. Α 108-9(b) και Ι 145(a).

²⁰ Βλ. W. Kullmann, ό.π. (σημ. 16) και (του ίδιου), *Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis)*, Wies

και ο σκοπός για τον οποίο ο στρατηλάτης αναφέρεται για πρώτη και τελευταία φορά στις κόρες του: τον γάμο μιας από αυτές με τον Αχιλλέα. Οπότε, εκ των πραγμάτων, αναφέρεται στις ζωντανές θυγατέρες που μένουν στο ανάκτορό του στις Μυκήνες.

Επομένως, η μη ρητή αναφορά της Ιφιγένειας στην *Ιλιάδα* αποτελεί ομηρική καινοτόμο πρωτοβουλία,²¹ ενώ η παρουσία και η εξιστόρηση των σχετικών με τη θυσία της, καθώς και η αναφορά της Ιφιάνασσας μαζί με τις άλλες δύο αδελφές²² στα *Κύπρια*, γίνεται σύμφωνα με την πρωταρχική παράδοση, η οποία, όσον αφορά στην Ιφιγένεια, χάνεται στον κόσμο των θεών και των ηρώων.

Τα *Κύπρια* έπη παρουσιάζουν τη μοίρα της Ιφιγένειας στενά συνδεδεμένη με τη θεά Άρτεμη. Παρόμοια είναι και η σύνδεση της Ιφιγένειας με την Άρτεμη και στον Ησίοδο και στον Σησίχορο. Ο μεν Ησίοδος την ταυτίζει με την *Άρτεμιν εινοδίην*, ο δε Σησίχορος –επηρεασμένος ίσως από τον Ησίοδο– με την *Εκάτην*. *Εινοδία* ονομάζεται η Εκάτη στον αφιερωμένο σε αυτήν Ορφικό Ύμνο.²³ Ο Ησίοδος χρησιμοποιεί για την Ιφιγένεια το όνομα Ιφιμέδη, το οποίο μπορεί να αντιπαραβληθεί με την ομηρική *Ίφιμέδειαν*, αγαπημένη του Ποσειδώνα. Αξιοσημείωτη είναι μια πινακίδα σε Γραμμική Β που βρέθηκε κοντά σε αναθήματα για τον Ποσειδώνα και διασώζει το όνομα I-re-me-de-ja.²⁴ Αν ληφθεί υπόψη και ο Πausanίας, που διασώζει την πληροφορία περί ενός κοινού ιερού Ιφιγένειας και Ποσειδώνα στην Ερμόνη,²⁵ η στενή σχέση των δύο ονομάτων, Ιφιμέδης και Ιφιγένειας, ενισχύεται σε μεγάλο βαθμό. Ο Πausanίας αναφέρει ότι στην Ερμόνη η Άρτεμη είχε την επίκληση Ιφιγένεια,²⁶ ενώ στην Αιγείρα ο ναός της Αρτέμιδος πρέπει –και με την σύμφωνη γνώμη των κατοίκων–

baden 1960, 198, 202-203, 267-68 (Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie, 14).

²¹ Για τους λόγους αποσιώπησης από τον Όμηρο της θυσίας της Ιφιγένειας έχουν γίνει πολλές εικασίες. Η μοναδική φορά που αναφέρεται ο Όμηρος σε ανθρωποθυσία στην *Ιλιάδα*, είναι στην Ψ 175-16 *δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων νίεας ἐσθλοῦς | χαλκῷ δηϊῶν· κακὰ δὲ φρεσὶ μῆδετο ἔργα*, όπου χαρακτηρίζεται «*κακὰ ἔργα*». Αυτή η αρνητική στάση έναντι στην ανθρωποθυσία ενδέχεται να τον εμπόδιζε να προσάψει τέτοια πράξη –ιδίως τη θυσία της κόρης από τον πατέρα– στον στρατηλάτη των Αχαιών, πράξη που θα στιγμάτιζε και αυτόν και την εκστρατεία ολόκληρη, χωρίς να θέλει κατ' ανάγκη να εξωραΐσει την εικόνα του, βλ. το κεφάλαιο «Exkurs zur Charakterisierung Agamemnon's in der *Ilias*» στο S. Aretz, *Die Opferung der Iphigeneia in Aulis. Die Rezeption des Mythos in antiken und modernen Dramen*, Stuttgart und Leipzig 1999.

²² Οι άλλες δύο κόρες είναι η Χρυσόθεμη και η Ηλέκτρα. Αυτό εξάγεται και από το F17 των *Κυπρίων*, στο οποίο ο Σχολιαστής δεν θεωρεί αναγκαίο να κατονομάσει και τις άλλες δύο –πλην της Ιφιγένειας και Ιφιάνασσας– αδελφές, αφού αναφέρονται στο κείμενο.

²³ Βλ. Όρφ. Ύμν. Εκάτ. 1-2.

²⁴ Πρόκειται για την PY Tn316, η οποία είναι δημοσιευμένη στο: E. L. Bennett, *The Pylos tablets; texts of the inscriptions found 1939-1954*, Princeton 1955.

²⁵ Βλ. Πaus. 2.35.1.

²⁶ Βλ. Πaus. 2.35.1.

να ήταν αρχικά ναός της Ιφιγένειας.²⁷ Είναι γνωστή εξάλλου η λατρεία της Άρτεμης και της Ιφιγένειας στη Βραυρώνα και τις Αραφηνίδες Αλές της Αττικής, ενώ στα Μέγαρα υπήρχε ένα ηρώο, ως σήμα της εκεί ταφής της.²⁸ Η Ιφιγένεια, λοιπόν, εμφανίζεται στον μύθο ως θύμα, ιέρεια και σωσίας της Άρτεμης.²⁹

Μέσα στις παραδόσεις και τις ιστορίες γύρω από την Άρτεμη, βρίσκεται μια πλευρά σκοτεινή και άγρια κοντά στα γλυκά και ήμερα χαρακτηριστικά της. Αυτό συμβαίνει, διότι η Άρτεμη είναι η «διάδοχος» της πρώιμης ελληνικής *ποτνίας θηρών*, της θεότητας δηλαδή των δασών και των ζώων που ζουν σε αυτά, που ανάγεται ήδη στην παλαιολιθική εποχή³⁰ και επιβιώνει και στον Όμηρο. Έχει συνενώσει, λοιπόν, στο πρόσωπό της τα αρχέγονα χαρακτηριστικά με τα υστερογενή απολλώνεια³¹. Είναι η θεά-κυνηγός, που προστατεύει και σώζει τα μικρά ζώα, αλλά συγχρόνως τοξεύει τις νεαρές γυναίκες με τα βέλη του αδόκητου θανάτου. Κατά τους ιστορικούς χρόνους δε, συχνά πριν από τον πόλεμο ή μετά, ως επινίκια ευχαριστία, οι Έλληνες συνήθιζαν να θυσιάζουν στην Άρτεμη.³² Δεν είναι, λοιπόν, καθόλου παράξενο το γεγονός ότι η ανθρωποθυσία της Ιφιγένειας για την εκκίνηση της Τρωικής εκστρατείας συνδέθηκε με τη συγκεκριμένη θεά. Άλλωστε, η Ιφιγένεια δεν είναι το μοναδικό της θύμα. Η έρευνα συμπεραίνει ότι οι μύθοι στους οποίους η θεά παρουσιάζεται εκδικητική αντανακλούν τις προϊστορικές θυσίες παιδιών σε αυτήν. Ένα τέτοιο παράδειγμα αντλούμε από τον Πανσανία και την περιγραφή της *διαμαστιγώσεως* των Σπαρτιατών εφήβων μπροστά στο φερόμενο από τους Τάυρους ξόανο της Άρτεμης, ώστε να γεμίσει ο βωμός με αίματα, υποκαθιστώντας έτσι την ανθρωποθυσία.³³

Υπάρχουν μόνο ενδείξεις σχετικά με την πρακτική της ανθρωποθυσίας στην ελληνική πραγματικότητα, για την Εποχή του Χαλκού.³⁴ Πιο βάσιμες είναι αυτές που αναφέρονται σε πρωιμότερες εποχές. Η S. Aretz θεωρεί ότι

²⁷ Βλ. Πανσ. 7.26.5.

²⁸ Βλ. Πανσ. 1.43.1.

²⁹ Βλ. W. Burkert, *Αρχαία Έλληνική Θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασσική εποχή*, μετάφρ. Νικ. Π. Μπεζαντάκος – Αφροδίτη Άβαγιανού, Αθήνα 1993, 218 (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).

³⁰ Βλ. W. Burkert, ό.π. (σημ. 29), 319.

³¹ Βλ. H. Lloyd-Jones, "Artemis and Iphigeneia", *JHS* 103 (1983), 90.

³² Βλ. H. Lloyd-Jones, ό.π. (σημ. 31), 100-101.

³³ Βλ. D. Hughes, *Human sacrifice in Ancient Greece*, London and New York 1991, 79-80, και *ΕλλΜ [Ελληνική Μυθολογία]*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, τόμ. 1-5, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986, τόμ. 2, 164-65 και Πανσ. 3.16.9-11.

³⁴ Μία ευσύννοπη επισκόπηση των δεδομένων βρίσκεται στο κεφάλαιο *Archaeological evidence* στο D. Hughes, ό.π. (σημ. 33).

πίσω από τους διάφορους μύθους για θυσίες ανθρώπων κρύβεται ο φόβος για τον ίδιο τον θάνατο. Επισημαίνει ότι οι περιπτώσεις ανθρωποθυσίας –στην Ελληνική Λογοτεχνία– παρουσιάζουν τις περισσότερες φορές τον χαρακτήρα της θυσίας και συνδιαλλαγής. Έτσι, η κοινωνία, μέσω της απώλειας ενός μεμονωμένου ατόμου, μπορεί να σωθεί. Τέτοιες είναι, επί παραδείγματι, η θυσία των θυγατέρων του Ερεχθέως στον πόλεμο της Αθήνας με την Ελευσίνα, η θυσία των θυγατέρων του Υακίνθου για τη σωτηρία της Αθήνας από τον λιμό, η εθελούσια θυσία της κόρης του Ηρακλή Μακαρίας στον πόλεμο της Αθήνας με το Άργος.³⁵ Και μπορεί στην ιστορική εποχή να μην υπάρχουν αποδείξεις τέτοιων θυσιών,³⁶ αλλά στις συμβολικές λατρευτικές πράξεις, όπως το χάραγμα του λαιμού ενός ανδρός στα Ταυροπόλια, ή τελετές μνήσεως, διακρίνει κανείς τον αντικατοπτρισμό των αρχεγόνων αντιλήψεων και πρακτικών, που μέσω της περιδιάβασης στον Θάνατο, ισχυροποιούν τη Ζωή.³⁷

Για την προσέγγιση του θρύλου της Ιφιγένειας, ωστόσο, πρέπει να ερμηνευτεί η ετυμολογία του ονόματός της, στο οποίο έχει συντεθεί η δύναμη, η βία, η ισχύς (ἴς), με τη δημιουργία, την ύπαρξη, τη γέννηση (ρίζα –γεν–). Υπάρχουν, λοιπόν, διάφορες προτάσεις: Ιφιγένεια είναι «αυτή που προκαλεί τη γέννηση γερών απογόνων», «η δυνατή στον τοκετό», «αυτή που γεννήθηκε βίαια». Μπορεί, επίσης, να είναι και η «καλλιγένεια», από την εξήγηση της λέξης *ίφιν* ως καλής στον Ησύχιο.³⁸ Γεγονός είναι, πάντως, πως αυτές οι ερμηνείες οδηγούν στη θεά του τοκετού. Πράγματι, θεωρείται πως η Ιφιγένεια υπήρξε, μέχρι να απορροφηθεί από την Άρτεμη, μια τέτοια θεά.³⁹ Στο ιερό της Ιφιγένειας στη Βραυρώνα,⁴⁰ άλλωστε, υπήρχε συνήθεια να της αφιερώνονται τα ρούχα των γυναικών που πέθαιναν κατά τη διάρκεια του τοκετού. Οι δε Αργείοι, πίστευαν ότι η Ελένη γέννησε την Ιφιγένεια στην πόλη τους και ίδρυσε το ιερό της θεάς του τοκετού Ειληθυίας. Έτσι, έρχεται στο προσκήνιο ο Στησίχορος, στον οποίο η Ιφιγένεια θεωρείται κόρη του Θησέα και της Ελένης. Η αρπαγή της Ελένης από τον Θησέα περιγραφόταν στα *Κύπρια*. Η Ελένη, πάλι,

³⁵ Βλ. D. Hughes, ό.π. (σημ. 33), 73-74 για περισσότερα παραδείγματα και τις πηγές τους.

³⁶ Πβ. όμως τις σχετικές αναφορές στο D. Hughes, ό.π. (σημ. 33), 136-38.

³⁷ Βλ. S. Aretz, ό.π. (σημ. 21), 89-90.

³⁸ “she who causes the birth of strong offspring” κατά Clement, “the strong in birth” κατά Platnauer, “die Gewaltgeborene” κατά Wilamowitz, αλλά βρίσκεται ήδη στον Ευφορίωνα τον Χαλκιδέα, «η καλλιγένεια» από το *ίφιν* = *καλήν* (:) του Ησύχιου· η *Καλλιγένεια* συνδέεται με τα Θεσμοφόρια και την Δήμητρα και Περσεφόνη. Βλ. S. Aretz, ό.π. (σημ.21), 33-34.

³⁹ Βλ. *ΕλλάΜ* (ανωτ. σημ. 33), τόμ. 5, 196.

⁴⁰ Η Ιφιγένεια, κατά την αττική παράδοση που διασώζει ο Ευριπίδης στην *Ιφιγένειαν τὴν ἐν Ταύροις*, έζησε στη Βραυρώνα ως ιέρεια της Άρτεμης και πέθανε εκεί.

ήταν αρχικά θεά σχετιζομένη με τη γονιμότητα. Και η Νέμεσις, μητέρα της Ελένης σύμφωνα με τα *Κύπρια*, λατρευόταν ως θεά στον Ραμνούντα, περιοχή κοντά στη Βραυρώννα.⁴¹ Υπάρχει, επομένως, ένας κύκλος αλληλεπιδράσεων και παραλλαγών των παραδόσεων για την Ιφιγένεια, τις οποίες ακολουθούν τα *Κύπρια* και τα κείμενα της υπόλοιπης αρχαϊκής ποίησης.

Ποια είναι, τελικά, η σχέση Ιφιγένειας και Άρτεμης; Η ενδιαφέρουσα άποψη του P. Clement επαναφέρει και πάλι τα *Κύπρια* και ειδικότερα την Αυλίδα. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η τοπική λατρεία της θεάς, επηρεασμένη από τα θεσσαλικά *Νέβρεια* και τα αττικά *Άρκτεια*, διαμόρφωσε τον θρύλο για τη θυσία της Ιφιγένειας, όπως τον διηγούνται τα *Κύπρια*. Το ελάφι, ζώο που θήρεψε ο Αγαμέμνων και που αντικατέστησε την παρθένο κόρη, ήταν η μεταμφίεση των παρθένων που λάτρευαν την Άρτεμη ως θεά της γονιμότητας και του τοκετού στα *Νέβρεια*. Η θεϊκή οργή και ο χρησμός για την σφαγή μιας παρθένου –που εν τέλει σώζεται– αποτελεί την αιτιολογία των *Άρκτειών*. Σύμφωνα με τον μύθο, κάποτε σκοτώθηκε μια ιερή αρκούδα της θεάς, με αποτέλεσμα να οργισθεί και να στείλει λιμό ή πανώλη στην Αθήνα. Ένας χρησμός φανερώνει ότι η οργή της θεάς και η επιδημία θα λήξουν με τη θυσία μιας παρθένου. Οι Αθηναίοι ντύνουν μια αίγα σαν κοπέλα και την υποβάλλουν στον βωμό. Έτσι, η θεά εξευμενίζεται και ιδρύει τα *Άρκτεια* προς τιμήν της ιερής της αρκούδας.⁴² Οι Βοιωτοί θέλησαν να συνδέσουν την τοπική τους Άρτεμη-Ιφιγένεια, με τη συνάθροιση του στόλου των Αχαιών και τον περιώνυμο οίκο των Ατρείδων. Έτσι, δημιουργήθηκε η παράδοση για την κόρη που πρέπει να θυσιαστεί, αλλά σώζεται. Μπορεί όντως η θυσία να ήταν ιστορικό γεγονός, καθώς Ιστορία και Μύθος συχνά συμφύρονται. Πάντως, καταλήγει ο Clement, ούτε τα *έπη του κύκλου*, ούτε η τοπική παράδοση θα επέτρεπαν μια κόρη –ασχέτως με το πώς ονομάστηκε Ιφιγένεια– να σφαχθεί στην περιοχή που έχει ως έφορό της την *Άρτεμιν Ιφιγένειαν*.⁴³

Μαζί με την αντανάκλαση αρχηγόνων τελετών και λατρειών της Άρτεμης, στη θυσία της Ιφιγένειας υπάρχει ο απόηχος της θυσίας-δέησης για καλούς ανέμους στα θαλασσινά ταξίδια. Ένα ενισχυτικό παράδειγμα παραθέτει ο Ηρόδοτος αφηγούμενος ότι ο Μενέλαος, όταν έφευγε από

⁴¹ Βλ. H. Lloyd-Jones, ό.π. (σημ. 31), 95.

⁴² *Άρκτεια* λεγόταν η θρησκευτική γιορτή της Άρτεμης στη Βραυρώννα. *Νέβρεια* λεγόταν η θρησκευτική γιορτή της Άρτεμης στις Παγασές της Θεσσαλίας. Βλ. P. Clement, ό. π. (σημ. 12), 398-409. Η S. Aretz επισήμανε τα κοινά στοιχεία της αιτιολογίας των *Άρκτειών* με την ιστορία της Χρυσήιδος στην *Ιλιάδα*: βλ. S. Aretz, ό.π. (σημ. 21), 51.

⁴³ Βλ. P. Clement, ό.π. (σημ. 12), 398-409.



Πρωτοαττικός αμφορέας των μέσων του 7^{ου} αι. π.Χ.,

στον οποίον πιθανότατα απεικονίζεται η τελετουργική σκηνή της θυσίας της Ιφιγένειας (Βοστώνη, *Museum of Fine Arts*)⁴⁵

την Αίγυπτο μαζί με την Ελένη, για να κατευνάσει τον ενάντιο άνεμο που εμπόδιζε τον απόπλου τους, πήρε και θυσίασε δύο ντόπια παιδιά.⁴⁴ Η θυσία της Ιφιγένειας, τέλος, κατέχει μια κομβική θέση στον κύκλο: είναι η εναρκτήριοις πράξη που εγκαινιάζει την τρωική εκστρατεία. Το δε τέλος της, δηλαδή η άλωση του Ιλίου και η επιστροφή στην πατρίδα, επισφραγίζεται με μία ακόμη θυσία: αυτή της Πολυξένης στον τάφο του Αχιλλέα. Επανάρχεται, επομένως, το μοτίβο της θυσίας εν είδει κυκλικής σύνθεσης.

Μέσα, λοιπόν, από άμεσες και έμμεσες πηγές, από αυτούσια αποσπάσματα και κατοπινές διηγήσεις, αποτυπώθηκαν τα ίχνη της Ιφιγένειας στην αρχαϊκή ποίηση. Είναι γεγονός, ότι το σύνολο της ποιητικής παραγωγής αυτής της περιόδου δεν έχει σωθεί ακέραιο και ότι τα *Κύπρια έπη* έχουν

παραδοθεί αποσπασματικά. Ωστόσο, αποτελούν μαν αρκετά πλούσια αρχαϊκή λογοτεχνική πηγή για την Ιφιγένεια, από την οποία άντλησαν και οι κατοπινοί αρχαϊκοί λογοτέχνες. Πιθανή επίδραση στον Στησίχορο και τον Πίνδαρο εν προκειμένω, φαίνεται στην επιλογή του ονόματος *Ίφιγένεια*, καθώς αυτό απαντά πρώτη φορά στα *Κύπρια έπη* και καθιερώνεται στη σωζόμενη λυρική ποίηση, δεδομένης της παραλλαγής *Ίφιμέδη* στον Ησίοδο. Βέβαια, ο ποιητής των *Κυπρίων* δεν αποτελεί τον ευρετή του μύθου της Ιφιγένειας. Η παρουσία της στην αρχαϊκή λυρική ποίηση μπορεί να γίνεται κατ' επίδρασιν της προγενέστερης επικής, της λαϊκής προφορικής ποίησης και γενικά της μυθολογικής παράδοσης. Ωστόσο, είναι γεγονός πως από τις διάφορες παραλλαγές του ονόματος επεκράτησε εν τέλει σχεδόν καθολικά αυτό που χρησιμοποίησε και ο ποιητής των *Κυπρίων έπων*. Πάντως, με αφετηρία την επική ποίηση της αρχαϊκής εποχής, η Ιφιγένεια συνέχισε την παρουσία της στη λυρική ποίηση και όδευσε για τα έργα των μεγάλων τραγικών, βρισκόμενη στο μεταίχμιο ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους.

⁴⁴ Ηροδ. 2.119

⁴⁵ Βλ. E. Vermeule – S. Chapman, “A Protoattic Human Sacrifice?”, *AJA* 75 (1971) 285-93.

Η αθώωση της Ελένης των Ομηρικών και των *Κυπρίων Επών* από τον Στησίχορο

Ιωάννης Βούλγαρης

Η Ελένη είναι ένα από τα κεντρικότερα πρόσωπα του τρωικού μύθου αλλά και γενικότερα της αρχαιοελληνικής γραμματείας. Οι γνώσεις μας για αυτήν, όσο και αν μας φαίνονται πολλές, θα ήταν ασύγκριτα πλουσιότερες, αν διαθέταμε περισσότερα αποσπάσματα και πληροφορίες για τον Επικό Κύκλο και ειδικότερα για τα *Κύπρια έπη*. Οι επικοί και λυρικοί ποιητές, όπως φαίνεται τουλάχιστον στα σωζόμενα έργα της αρχαιοελληνικής γραμματείας, απέφυγαν να περιγράψουν την όψη της Ελένης¹ και έτσι η υπέρμετρη ομορφιά της αποτελεί συνθήκη μη αξιοποιήσιμη αφηγηματικά παρά μόνο ως προς τις συνέπειές της. Η Ελένη, άλλωστε, δεν φαίνεται να διαχειρίστηκε σωστά την ομορφιά της. Φαίνεται, όμως, να χειρίστηκε σωστότερα με τον λόγο τις καταστάσεις στις οποίες βρέθηκε, εξαιτίας ακριβώς της ανεπιτυχούς διαχείρισης της ομορφιάς.

Στα *Κύπρια έπη* (F7: Αθήν. 8, 334b-d), σε αντίθεση με τη γνωστή εκδοχή για τη γέννηση της Ελένης από τη Λήδα, ως μητέρα της Ελένης αναγράφεται η Νέμεση (στ. 1-3)²:

*Τοῖς δὲ μετὰ τριτάτην Ἑλένην τέκε θαῦμα βροτοῖσι·
τήν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότῃτι μιγείσα
Ζηνὶ θεῶν βασιλῆϊ τέκε κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.*

Ο Δίας ερωτεύθηκε τη Νέμεση και την καταδίωκε σε στεριά και θάλασσα, ενώ εκείνη, επειδή τη βασάνιζε η ντροπή και η οργή του κόσμου (στ. 5-6 *έτειρέτο γὰρ φρένας αἰδοῖ | καὶ νεμέσει*), δεν ήθελε να σμίξει μαζί του και για να τον αποφύγει άλλαζε συνεχώς μορφές (στ. 8-12):

*ἄλλοτε μὲν κατὰ κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
ἰχθυὶ εἰδομένη πόντον πολὺν ἐξορόθυνεν,*

¹ Ακόμη και στο δράμα, όπου η ομορφιά της Ελένης έπρεπε να απεικονιστεί έστω και με συμβατικά μέσα (προσωπεῖο, ένδυση), έχουμε αλῶς μνεία –και όχι περιγραφή– της φυσικής ομορφιάς. Βλ. ενδεικτικά Ευρ. *Έκ.* 268, 442, 635· *Τρ.* 772-73· *Όρ.* 126-29, 1635-42.

² Η εκδοχή αυτή υπενθυμίζεται και στα σχόλια του Ευστάθιου στο Ψ 638 της *Ιλιάδος* (= *Κύπρια έπη* [AKυΓ¹⁶ 3] F7a): (...) λέγων διά του ποιήσαντος τὰ Κύπρια ὅτι Διοσκύρους καὶ Ἑλένην ἡ Νέμεσις ἔτεκεν (...). Βλ. και Πανσ. 1.33.7.

*ἄλλοτε ἀν' Ὠκεανὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίης,
ἄλλοτ' ἀν' ἤπειρον πολυβόλακα·γίγνεται δ' αἰεὶ
θηροί, ὅσ' ἤπειρος <γ'> αἰνὰ τρέφει, ὄφρα φύγοι νιν.*

Ο Δίας την αποπλάνησε, αφού μεταμορφώθηκε σε χήνα, και αυτή γέννησε ένα αυγό, από το οποίο βγήκε η Ελένη (*Κύπρια* F7b: Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.*, *P. Herc.* 1815.1 κ.ε.).

Η Νέμεση προσωποποιείται για πρώτη φορά στον Ησίοδο (*Θεογονία* 223-25), όπου χαρακτηρίζεται ως *πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι*. Η Ελένη χαρακτηρίζεται κι αυτή ως *πῆμα* από τον Έκτορα στην *Ίλιάδα* (Γ 50-51). Μητέρα της Νέμεσης, σύμφωνα με τον Ησίοδο, είναι η Νύκτα και αδερφές της η Απάτη, η Φιλότητα, το Γήρας και η Έριδα. Έτσι, αν λάβουμε υπ όψιν το γενεαλογικό δέντρο της Νέμεσης, είναι αναμενόμενο η Ελένη ως κόρη της να φέρει δεινά στους ανθρώπους. Η καταγωγή της Ελένης από τη Νέμεση αποτελεί πρωτοτυπία των *Κυπρίων*, που υπηρετεί την αφηγηματική δομή τους. Στα *Κύπρια* ο Τρωικός πόλεμος εμφανίζεται ως αποτέλεσμα μιας αλληλουχίας γεγονότων που περιλαμβάνει τον γάμο της Θέτιδας με τον θνητό Πηλέα και την αποπλάνηση της Νέμεσης από τον Δία, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τη γέννηση της Ελένης. Η καταγωγή της Ελένης από τη Νέμεση είναι σε κάποιο βαθμό αλληγορική, προσοικονομεί δηλαδή τις καταστροφικές συνέπειες της παραβίασης της ελληνικής φιλοξενίας από τον Πάρη.³ Το πεπρωμένο της κόρης του Δία είναι να γίνει το βασικό όργανο για την εκπλήρωση του σχεδίου του: την ανακούφιση της γης από τον υπερπληθυσμό μέσω ενός πολέμου.⁴

Στα Ομηρικά έπη ως μητέρα της Ελένης δεν μνημονεύεται η Νέμεση (αλλά ούτε και η Λήδα), στην *Όδύσειαν* όμως (λ 298) η Λήδα είναι γυναίκα του Τυνδάρεω και μητέρα των Διόσκουρων, που θεωρούνται πάντοτε αδέρφια της Ελένης (Γ 236-38), όπως ο Δίας θεωρείται πάντοτε ο πατέρας της (Γ 418, δ 184, 219, 227, 569).

Ως προς την ωγονία της Ελένης (από τον Δία-κύκνο και τη Λήδα), ενδιαφέρον παρουσιάζει η μαρτυρία που καταθέτει ο Πανσανίας (3.16.1): *πλησίον δὲ Ἰλαίρας καὶ Φοίβης ἐστὶν ἱερόν: ὁ δὲ ποιήσας τὰ ἔπη τὰ Κύπρια θυγατέρας αὐτὰς Ἀπόλλωνός φησιν εἶναι. (...) ἐνταῦθα ἀπήρτηται ὄν τοῦ ὀρόφου κατελιγμένον ταινίαις εἶναι δὲ φασιν ὄν ἐκεῖνο ὃ τεκεῖν Λήδαν ἔχει λόγος*. Στα *Κύπρια* ἔπη (F10), κατά την ανωτέρω μαρτυρία του

³ Βλ. M. B. Skinner, "Ramusia Virgo", *CA* 3 (1984), 137.

⁴ Βλ. K. Mayer, "Helen and the Διὸς βουλή", *AJPh* 117 (2008), 10-14.

Παυσανία, η Φοίβη και η Ιλάνειρα είναι κόρες του Απόλλωνα, ενώ κατά τον γνωστότερο μύθο⁵ είναι κόρες του βασιλιά της Μεσσηνίας Λεύκιππου, αδελφού του Τυνδάρεω, και –επομένως– εξαδέλφες της Ελένης.

Στα *Κύπρια*, επίσης, φαίνεται ότι γινόταν λόγος για την παλαιότερη αρπαγή της Ελένης από τον Θησέα, αρπαγή για την οποία μνημονεύονταν ως αντίποινα οι πολιορκητικές επιχειρήσεις των Διόσκουρων στην Αττική. Ο σχολιαστής του Γ 242 της *Ίλιάδος* (= *Κύπρια* *F20) μας πληροφορεί σχετικά: (...) *προτέρως υπό Θησέως ήρπασθη (...)· διὰ γὰρ τὴν τότε γενομένην ἀρπαγὴν Ἄφιδνα πόλις Ἀττικῆς πορθεῖται (...). οἱ δὲ Διόσκουροι Θησέως μὴ τυχόντες λαφυραγωγούσι τὰς Ἀθήνας.* Η αρπαγή αυτή υπονοείται ίσως στην *Ίλιάδα* από την παρουσία της Αίθρας, μητέρας του Θησέα, στη συνοδεία της Ελένης (Γ 143-144)· και μνημονεύεται, όπως μας πληροφορεί στη συνέχεια ο σχολιαστής, *παρὰ τοῖς Πολεμωνίοις ἢ τοῖς κυκλικοῖς καὶ ἀπὸ μέρους παρὰ Ἀλκμᾶνι τῶι λυρικῶι.*

Δύσκολα μπορεί κανείς να μελετήσει την Ελένη ως μυθικό ή λογοτεχνικό πρότυπο χωρίς να λάβει υπόψη του τη θεϊκή της διάσταση.⁶ Στην *Ὀδύσειαν* ο θεϊκός χαρακτήρας της Ελένης υπενθυμίζεται στις αποκαλύψεις του Πρωτέα στο δ 569: *οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἔσσι.* Η λατρεία της Ελένης απαντά σε διάφορα σημεία της Ελλάδας, αλλά είναι ιδιαίτερα έντονη στη Λακωνία, όπου την τιμούσαν με ξεχωριστές γιορτές· ήταν *ἀγνὰ καὶ εὐπρεπῆς* (Αριστοφ. *Λυσιστρ.* 1315). Οι μαρτυρίες (...) *Ῥοδίοις Ἑλένης ἱερόν ἐστι Δενδρίτιδος*⁷ και (...) *Ἑλένας φυτὸν εἰμί*⁸ ανταποκρίνονται σε αυτή την ιδιότητα. Πιστεύεται ότι η

⁵ Βλ. *ΕλλΜ* (: Ι. Θ. Κακριδής [γενική εποπτεία], *Ελληνική Μυθολογία*, τόμ. 1-5, Αθήνα [Εκδοτική Αθηνών] 1986), τόμ. 3, 204 κ.ε., και *ΑΚυΓ*¹⁸ σσ. 240-43 (παράλληλα χωρία) και 389-90 (σχόλια στο F10), με περαιτέρω παραπομπές.

⁶ Βλ. Ν. Austin, *Helen of Troy and her shameless phantom*, Ithaca – London 1994, 113· G. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric possession of an Epic past*, Baltimore 1990, 420.

⁷ Κατά τον Παυσανία 3.19.9-10: *Θεράπνη δὲ ὄνομα μὲν τῷ χωρίῳ γέγονεν ἀπὸ τῆς Αἰελεγος θυγατρὸς, Μενελάου δὲ ἔστιν ἐν αὐτῇ ναός, καὶ Μενέλαον καὶ Ἑλένην ἐνταῦθα ταφῆναι λέγουσιν. Ῥόδιοι δὲ οὐχ ὁμολογούντες Λακεδαιμονίους φασὶν Ἑλένην Μενελάου τελετήσαντος, Ὀρέστου δὲ ἔτι πλανωμένου, τῆνικαῦτα ὑπὸ Νικοστράτου καὶ Μεγαπένθους διωχθεῖσαν ἐς Ῥόδον ἀφικέσθαι Πολυξοὶ τῆ Τληπολέμου γυναικὶ ἔχουσαν ἐπιτηδείως· εἶναι γὰρ καὶ Πολυξὸ τὸ γένος Ἀργείαν, Τληπολέμω δὲ ἔτι πρότερον συνοικοῦσαν φυγῆς μετασχέιν τῆς ἐς Ῥόδον, καὶ τῆς νήσου τῆνικαῦτα ἄρχειν ὑπολειπομένην ἐπὶ ὄρφανῷ παιδί. ταύτην τὴν Πολυξὸ φασὶν ἐπιθυμοῦσαν Ἑλένην τιμωρήσασθαι τελετῆς τῆς Τληπολέμου τότε, ὡς ἔλαβεν αὐτὴν ὑποχείριον, ἐπιπέμψαι οἱ λουμένη θεραπαίνας Ἐρινύσιν <ἴσα> ἔσκενασμένας· καὶ αὐτὰ διαλαβοῦσαι διή τὴν Ἑλένην αἱ γυναῖκες ἀπάγχουσιν ἐπὶ δένδρον, καὶ ἐπὶ τούτῳ Ῥοδίους Ἑλένης ἱερόν ἐστι Δενδρίτιδος.*

⁸ Ο Θεόκριτος στο *Ἑλένης Ἐπιθαλάμιος*, *Εἰδ.* 18, αναφέρεται στον γάμο της Ελένης και του Μενελάου μιλώντας με πολλές παρομοιώσεις και μεταφορές για τις αρετές και τα αισθητικά χαρακτηριστικά της. Εξαιρώντας ακόμη και τις υφαντικές και μουσικές της ικανότητες, μνημονεύει στοιχεία που συνδέονται με τη λατρεία της Ελένης *πλατανίτιδος* (στ. 37-48): (...) *ὡς Ἑλένα, τὰς πάντες ἐπὶ ὄμμασιν ἴμεροι ἐντί. | ὦ καλά, ὦ χαρίεσσα κόρα, τὴ μὲν οἰκέτις ἤδη, | ἄμμες δ' ἐς δρόμον ἤϊ και ἐς λειμῶνια φύλλα | ἐρψοῦμες στεφάνως δρεψοῦμεναι ἀδὺ πνέοντα, | πολλὰ τεοῦς Ἑλένα μεμναμένα ὡς*

Ελένη αντιμετωπιζόταν ως θεά της βλάβστησης και ταυτίσθηκε πρώιμα με την ομώνυμη ηρωίδα, οπότε εμφανίσθηκε στο πλευρό της ο Μενέλαος.⁹ Ο Ισοκράτης μιλάει για λατρεία θεών και όχι ηρώων. Στο *Ἐλένης ἐγκώμιον* (61-63) λέει πως αυτή ήταν από την αρχή θεά (ως κόρη του Δία) και πως δεν άργησε να υψώσει σε πάρεδρό της και σε θεό τον Μενέλαο: *Ἐλένη (...) οὐ γὰρ μόνον ἀθανασίας ἔτυχεν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἰσόθεον λαβοῦσα πρῶτον μὲν τοὺς ἀδελφοὺς ἤδη κατεχομένους ὑπὸ τῆς πεπρωμένης εἰς θεοὺς ἀνήγαγε, (...) μετὰ δὲ ταῦτα τοσαύτην Μενελάῳ χάριν ἀπέδωκεν (...) καὶ θεὸν ἀντὶ θνητοῦ ποιήσασα σύννοικον αὐτῇ καὶ πάρεδρον εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα κατεστήσατο. (...) ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς ἀγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν οὐχ ὡς ἤρωσιν ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὖσιν.*

Στους Ελληνιστικούς χρόνους ο Πausανίας βρήκε αυτό το ιερό στη Θεράπνη (3.19.9): *Θεράπνη δὲ ὄνομα μὲν τῷ χωρίῳ γέγονεν ἀπὸ τῆς Λέλεγος θυγατρὸς, Μενελάου δὲ ἔστιν ἐν αὐτῇ ναός, καὶ Μενέλαον καὶ Ἐλένην ἐνταῦθα ταφῆναι λέγουσι, ὅπως καὶ ἄλλο ιερό της Ελένης κοντά στον Πλατανιστή (3.15.3): *Πρὸς δὲ τῷ Πλατανιστῆ (...) Ἐλένης δὲ ἱερὰ καὶ Ἡρακλέους.**

Θα πρέπει, όμως, το λατρευτικό πλαίσιο, στο οποίο η Ελένη εμφανιζόταν, να διευρύνθηκε και να συμπεριλάμβανε ίσως και την προστασία των παιδιών. Αυτό πρέπει να υπονοεί και η μαρτυρία του Ηρόδοτου (6.61), που μιλάει για επισκέψεις κοριτσιών στο ιερό της Ελένης στη Θεράπνη με σκοπό την απόκτηση ομορφιάς. Εκεί πήγαινε καθημερινά και τη μητέρα του Σπαρτιάτη βασιλιά Δημάρατου η παραμύνα της με την ελπίδα ότι η παρέμβαση της Ελένης θα έφερνε το ποθητό αποτέλεσμα. Πράγματι, κάποια μέρα εμφανίσθηκε στο ιερό μια γυναίκα, που χαϊδεύοντας το κεφαλάκι του παιδιού είπε ότι θα γίνει η ωραιότερη γυναίκα της Σπάρτης (*ὡς καλλιστεύσει πασέων τῶν ἐν Σπάρτῃ γυναικῶν*).

Σύμφωνα με την παράδοση, την Ελένη την υπόσχεται η Αφροδίτη στον Πάρη, αν της δώσει το έπαθλο της ομορφιάς. Με τις οδηγίες της, η βραβευμένη Αφροδίτη οδηγεί την ωραία Ελένη στην αγκαλιά του Πάρη. Η φυγή της με τον εραστή από τη συζυγική στέγη του Μενελάου, βασιλιά της Σπάρτης, θα γίνει αφορμή του μακροχρόνιου και φονικού –για Τρώες

γαλαθηναί | ἄρνες γειναμένας ὄιος μαστὸν ποθέουσαι. | πρῶται τοι στέφανον λωτῷ χαμαὶ αὐξομένοιο | πλέξασαι σκιερὰν καταθήσομεν ἐς πλατάνιστον, | πρῶται δ' ἀργυρέας ἐξ ὄλπιδος ὑγρὸν ἄλειφαρ | λαζύμεναι σταξεῦμες ὑπὸ σκιερὰν πλατάνιστον· | γράμματα δ' ἐν φλοιῷ γεγράφεται, ὡς παριῶν τις | ἀννείμη· Δωριστί: σέβου μ' Ἐλένας φυτὸν εἰμί. (...)

⁹ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 5), τόμ. 1, 239.

και Έλληνες– Τρωικού πολέμου (Γ 125-28), που τελειώνει με τον αφανισμό της πατρίδας του Πάρι. Όπως παραστατικά σημειώνει ο Ι. Θ. Κακριδής¹⁰, «όσο διαρκούσε ο αγώνας –δέκα ολόκληρα χρόνια– η Ελένη, η αφορμή και το έπαθλό του, βρισκόταν κλεισμένη μέσα στην πολιορκημένη πόλη».

Στην περιίληψη των *Κυπρίων* από τον Πρόκλο (ΑΚυΓ^{1β} 3 Τ7.19-20) η Ελένη απαγάγεται με τη θέλησή της: *και μετά την μίξιν τὰ πλείστα κτήματα ἐνθέμενοι νυκτὸς ἀποπλέουσι*. εκούσια απαγωγή προϋποθέτουν και οι αυτοχαρακτηρισμοί της Ελένης στην *Ίλιάδα* (Γ 173 κ.ε., Ω 762 κ.ε.).

Ο σχολιαστής του Α 5 της *Ίλιάδος* (*Κύπρια* F1), με σαφή αφετηρία τα *Κύπρια ἔπη*, προβάλλει τον γάμο της Θέτιδας και τη γέννηση της Ελένης ως αφορμές του πολέμου της Τροίας: (...) *ὑποθεμένου δὲ αὐτῶι* (sc. *Μώμου Διῦ*) (...) *τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν και θυγατέρος καλῆς γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησί τε και βαρβάροις ἐγένετο, ἀφ’ οὗ χρόνου συνέβη κουφισθῆναι τὴν Γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων*.

Στους σωζόμενους στίχους των *Κυπρίων ἐπῶν* εκτίθεται επίσης όχι μόνο η αφορμή αλλά και η πρωταρχική σκοπιμότητα του Τρωικού πολέμου, που, όπως τη διατύπωσε ο Στασίνοσ ο Κύπριος, είναι η ανακούφιση της γης από το βάρος των πολλῶν ἀνθρώπων (F1):

*Ἦν ὅτε μυρία φύλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν’ ἀνδρῶν
<ἀσεβίηι ἐβάρυννε?> βαθυστέρου πλάτος αἴης.
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε και ἐν πνικιναῖς προπίδεσσι
σύνθετο κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα γαῖαν
ῥίπισ<σ>ας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,
ὄφρα κενώσειεν θανάτωι βάρος· οἱ δ’ ἐνὶ Τροίηι
ἥρωες κτείνοντο· Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή.*

Η Ελένη, ἤδη στις προομηρικές αφηγήσεις της ιστορίας της, καταλύει το θεσμικό πλαίσιο του γάμου, το θεσμικό πλαίσιο της πατρικής γης, το θεσμικό πλαίσιο του πολέμου, αφού και οι γέροντες της Τροίας υποβαθμίζουν τη σημασία του πολέμου μπροστά στην παρουσία της (Γ 154-60). Η περίπλοκη και αντιφατική αυτή λειτουργία της Ελένης ήταν αληθινά ένα μεγάλο κέντρισμα για τους επικούς ποιητές, να θελήσουν να τη μεταπλάσουν σε πλάσμα ζωντανό και να αναρωτηθούν πώς αντιδρούσε μπροστά στους Τρώες και στους Έλληνες, ακόμη πώς αντιδρούσαν εκείνοι μπροστά της.¹¹

¹⁰ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 5), τόμ. 1, 42.

¹¹ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 5), τόμ. 1, 42-43.

Ο Όμηρος εμφανίζει στην *Ιλιάδα* την Ελένη να δείχνει από τα τείχη τους αρχηγούς των Αχαιών στον Πρίαμο (Γ 161 κ.ε.), να παραπονιέται αλλά τελικά να υποχρεώνεται να υποκύψει στην ερωτική επιθυμία του Πάρι, όταν γυρίζει νικημένος από τη μονομαχία του με τον Μενέλαο (Γ 383 κ.ε.), να καλοδέχεται τον Έκτορα όταν αυτός επισκέπτεται το σπίτι του αδελφού του (Ζ 342 κ.ε.) και να τον θρηνεί όταν ο Πρίαμος φέρνει το νεκρό του σώμα στην Τροία (Ω 761 κ.ε.), περιστατικά που εξυψώνουν την Ελένη από δώρο και έπαθλο (αφού άλλοι αποφάσισαν από πριν την τύχη της) σε ολοκληρωμένη και υπεύθυνη προσωπικότητα.

Στην *Οδύσσειαν* (δ 15 κ.ε.) η Ελένη ζει στη Σπάρτη αθωωμένη ήδη από τον Μενέλαο, ανήκει στον ελληνικό κόσμο και εκ γενετής και εκ συνθήκης. Είναι όμως αξιοσημείωτο ότι όλες ανεξαιρέτως οι αναφορές που γίνονται στα γεγονότα της ζωής της –και παρά τις περιστάσεις που ζει το ανάκτορο της Σπάρτης (γάμος της Ερμόνης και του Μεγαπένθη)– παραπέμπουν στη ζωή της Ελένης στην Τροία. Έχουμε έτσι ένα θέμα που ανιχνεύεται και στα δύο Ομηρικά έπη: όσο η Ελένη είναι στην Τροία είναι η Ελένη της Σπάρτης· τώρα που βρίσκεται στη Σπάρτη είναι η Ελένη της Τροίας.¹² Η *Οδύσσεια*, επομένως, θα προσφέρει τη βασική διαφοροποίηση της Ελένης από την Ελένη της *Ιλιάδος*, που ανήκει συγχρόνως σε δύο κόσμους, οι οποίοι τη διεκδικούν εξίσου και στον καθένα από τους οποίους η ίδια θέλει να ανήκει μόνο όταν ανήκει στον άλλον (θέλει να ανήκει στον Πάρι όταν είναι στη Σπάρτη, θέλει να ανήκει στον Μενέλαο όταν είναι στην Τροία), προτείνοντας μία Ελένη που επιτέλους θέλει να ανήκει εκεί όπου βρίσκεται, αφού, με την καταστροφή της Τροίας, δεν μπορεί πια να βρίσκεται αλλού.¹³

Η ενοχή της Ελένης ήταν ευρύτατα διαδεδομένη σε όλη την ελληνική αρχαιότητα. Θα πρέπει πρώτα να προσδιοριστεί αν με τον όρο «ενοχή της Ελένης» στηλιτεύεται κάθε φορά η εγκατάλειψη της συζυγικής εστίας, η εγκατάλειψη της πατρικής γης ή ο παρεπόμενος Τρωικός πόλεμος. Μία ουσιαστική διευκρίνιση στο θέμα αυτό είναι ότι στην *Ιλιάδα* η εγκατάλειψη της συζυγικής εστίας και της πατρικής γης από την Ελένη συνδέεται με τον παρεπόμενο πόλεμο όχι με σχέσεις ενοχής αλλά με σχέσεις αιτιότητας. Η Ελένη δεν αποφάσισε η ίδια κανέναν πόλεμο· και –παρότι εμφανίζεται επικριτική για τις πράξεις της– δεν αυτοενοχοποιείται, αλλά απλώς αυτοκατηγορείται (και αυτό σημαίνει ότι δεν ζητεί τιμωρία, αλλά αναλαμβάνει την ευθύνη για πράξεις που έκανε και δεν εγκρίνει).

¹² Βλ. Μ. Χριστόπουλος, *Όψεις της Ελένης στο έπος και στο δράμα*, Αθήνα 2007, 33.

¹³ Βλ. Μ. Χριστόπουλος, ό.π. (σημ. 12), 82.

Το Ομηρικό έπος δηλαδή δεν αισθάνεται υποχρεωμένο να λογοδοτήσει για την ένταξη της Ελένης στα τρωικά συμφραζόμενα, στα οποία η αφηγηματική της προομηρική ιστορία την είχε εντάξει. Αν στο Ομηρικό έπος διαπιστώνεται μία ρήτρα ενοχής της Ελένης, ο Όμηρος αναθέτει το χειρισμό του θέματος στην ίδια την ομηρική Ελένη. Ο ποιητής στην *Ιλιάδα* δεν φαίνεται διατεθειμένος να διαταράξει με το ζήτημα αυτό την αφηγηματική και τυπολογική δομή του δικού του έπους. Αρκείται στις αυτοκατηγορίες της Ελένης και δεν θέτει θέμα τιμωρίας.¹⁴ Έτσι, στην *Ιλιάδα* η Ελένη παρουσιάζεται να καταριέται τον εαυτό της για την παλιά της αμναλιά¹⁵, να αυτοκατηγορείται και τις δυο φορές που απευθύνεται προς τον Έκτορα: (α) όταν ζει και την ακούει¹⁶ και (β) όταν η σορός του δέχεται τον θρήνο της¹⁷.

Το θέμα της ενοχής ή της αθωότητας της Ελένης, ήδη στην αρχαιότητα, έγινε αιτία για τη δημιουργία χαμένων σήμερα έργων, όπως η καταδικαστική για την ηρωίδα *Ελένη* του Στησίχορου και η αθωωτική *Παλινοδία* του ιδίου.

Ο μεγάλος αυτός λυρικός ποιητής από την Ιμέρα (τέλη του 7ου και πρώτο μισό του 6ου αι. π.Χ.¹⁸) εγκωμιάζεται ότι με τη λύρα του κράτησε το βάρος του επικού τραγουδιού¹⁹, αν και φαίνεται ότι νοιαζόταν για συγκινήσεις απλούστερες από εκείνες που πρόσφερε το έπος. Ο Κοϊντιλιανός (*Institutio Oratoria* 10.1.62), για τον *Stesichorum* (...) *epici carminis onera lyra sustinentem*, σημειώνει: *ac si tenuisset modum videtur aemulari proximus Homerum potuisse* (...). Ο Στησίχορος πλούτισε την αφηγηματικότητα των μυθικών θεμάτων του από τα Κύκλια και άλλα έπη

¹⁴ Βλ. Μ. Χριστόπουλος, ό.π. (σημ. 12), 68-69.

¹⁵ Γ 173-76 «ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἀδεῖν κακὸς ὀππότε δεῦρο | νιεῖ σφ' ἐπόμην, θάλαμον γνωτούς | τε λιπούσα | παῖδά τε τηλυγέτην καὶ ὀμηλικὴν ἐρατεινήν. | ἀλλὰ τὰ γ' οὐκ ἐγένοντο· τὸ καὶ κλαίουσα τέτηκα.»

¹⁶ Ζ 344-53 «δαερ ἐμεῖο κυνὸς κακομηχάνου ὀκρουέσεως, | ὡς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρώτον τέκε μήτηρ | οἴχεσθαι προφέρουσα κακῇ ἀνέμοιο θύελλα | εἰς ὄρος ἢ εἰς κῆμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, | ἐνθά με κῆμ' ἀπέερσε πάρος τάδε ἔργα γενέσθαι. | αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε γ' ὠδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο, | ἀνδρὸς ἔπειτ' ὄφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις, | ὅς ἤδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων. | τούτῳ δ' οὔτ' ἄρ' νῦν φρένες ἔμπεδοι οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω | ἔσσονται· τῷ καὶ μιν ἐπανρήσεσθαι οἴω.»

¹⁷ Ω 760-75 ὡς ἔφατο κλαίουσα, γόον δ' ἀλίσστον ὄρινε. | τῆσι δ' ἐπειθ' Ἐλένη τριτάτη ἐξήρχε γόοιο· | «Ἐκτορ ἐμῷ θυμῷ δαέρων πολὺ φύλατε πάντων, | ἢ μὲν μοι πόσις ἐστὶν Ἀλέξανδρος θεοειδής, | ὅς μ' ἄγαγε Τροίηνδ' ὡς πρὶν ὄφελλον ὀλέσθαι. | ἤδη γὰρ νῦν μοι τότε εἰκοστὸν ἔτος ἐστὶν | ἐξ οὗ κείθεν ἔβην καὶ ἐμῆς ἀπελήλυθα πάτρης· | ἀλλ' οὐ πῶ σεῦ ἄκουσα κακὸν ἔπος οὐδ' ἀσύφηλον· | ἀλλ' εἴ τίς με καὶ ἄλλος ἐνὶ μεγάροισιν ἐνίπτοι | δαέρων ἢ γαλόων ἢ εἰνατέρων εὐπέπλων, | ἢ ἔκρυή, ἔκρυός δὲ πατήρ ὡς ἦπιος αἰεὶ, | ἀλλὰ σὺ τὸν ἐπέεσι παραϊφάμενος κατέρυκες | σῆ τ' ἀγανοφροσύνη καὶ σοὶς ἀγανοὶς ἐπέεσι. | τὸ σέ θ' ἅμα κλαίω καὶ ἐμ' ἄμμορον ἀχνυμένη κῆρ· | οὐ γὰρ τίς μοι ἐτ' ἄλλος ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ | ἦπιος οὐδὲ φίλος, πάντες δὲ με πεφρίκασι.»

¹⁸ Βλ. Α. Lesky, *Ιστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας*, μετάφρ. Αγ. Γ. Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη 1981⁵, 232.

¹⁹ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 5), τόμ. 1, 110.

με λυρικά στοιχεία.²⁰ Το κακό είναι ότι από το τεράστιο έργο του (σε 26 βιβλία είχαν συγκεντρώσει οι Αλεξανδρινοί τα κατάλοιπα) διασώθηκαν πολύ λίγα αποσπάσματα.²¹ Ο θρύλος ότι ήταν μετενσάρκωση του Ομήρου (*Παλ. Άνθ. 7.75 Στασίχορον ζαπληθές άμέτροτον στόμα Μούσας | έκτέρισεν Κατάνας αίθαλόεν δάπεδον | ού̂, κατά Πυθαγόρεω φυσικάν φάτιν, ά πριν Όμήρου | ψυχά ενί στέρνοις δεύτερον ώκίσατο*) απηχεί την αίγλη που απολάμβανε ο Στησίχορος ήδη από την αρχαιότητα.²²

Κατά την παράδοση, ο Στησίχορος έχασε το φως του όταν έγραψε την *Έλένη* και το ξαναβρήκε όταν έγραψε την *Παλινωδία*. Κατά τον Ισοκράτη *ένεδείξατο* (sc. *Έλένη*) *δέ και Στησιχόρωι τώι ποιητήι την αύτης δύναμιν· ότε μέν γάρ άρχόμενος τής ώιδής έβλασφήμησέ τι περι αύτης, άνέστη τών όφθαλμών έστερημένος, έπειδή δέ γνούς την αίτιαν τής συμφοράς την καλουμένην Παλινωδιάν έποίησε, páλιν αύτον είς την αύτην φύσιν κατέστησε* (απόσπ. 192 Davies: Ισοκρ. *Έλένης Έγκώμιον* 64).²³

Αυτή η περίφημη ιστορία (ότι ο Στησίχορος πρόσβαλε την Ελένη όταν έγραψε το ομώνυμο ποίημα με αποτέλεσμα να τυφλωθεί, ώσπου τελικά ζήτησε να εξιλεωθεί με μια παλινωδία, χάρη στην οποία ανέβλεψε) φαίνεται να έχει δυτική προέλευση²⁴, ίσως λόγω της εξάπλωσης της λατρείας της Ελένης ως θεάς ή / και των Διοσκούρων στη νότια Ιταλία²⁵. Όπως παραδίδεται από τον Πausανία (3.19.11-13), στη μάχη της Σάγρας, ανάμεσα σε Λοκρούς και στον Κρότωνα, ο Κροτωνιάτης πολεμιστής Λεώνυμος τραυματίστηκε από τον Αίαντα του Οϊλέα, που υποστήριζε τους Λοκρούς. Έπειτα μεταφέρθηκε στη Λευκή, νησί στον Εύξεινο Πόντο, όπου συνάντησε τους δύο Αίαντες, τον Πάτροκλο, τον Αντίλοχο και την Ελένη. Στη Λευκή γιατρεύτηκε και κατά την αναχώρησή του η Ελένη, που ήταν τώρα γυναίκα του Αχιλλέα, τον πρόσταξε να ειδοποιήσει τον Στησίχορο ότι την είχε προσβάλει. Παρόμοια ιστορία διηγείται και

²⁰ Βλ. E. Krummen, “Alcman, Stesichorus and Ibycus”, στο *CCGL* (: F. Budelman [ed.], *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge 2009), 198· H. G. Nesselrath, *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, I, επιμ. Δ. Ι. Γιακώβ – Α. Ρεγκάκος, μετάφρ. Ι. Αναστασίου, Αθήνα 2005³, 190.

²¹ Βλ. *Ελλάμ* (ανωτ. σημ. 5), τόμ. 1, 110, και A. Lesky, ό.π. (σημ. 18), 232-33.

²² Βλ. C. M. Bowra, *Αρχαία Έλληνική Λυρική Ποίηση*, τόμ. 1. *Άλκιμάν, Στησίχορος, Άλκαίος, Σαπφώ*, μετάφρ. Ί. Ν. Καζάκης, Αθήνα 1980 / 1983², 194.

Για την ετυμολογία των μεταγενέστερων δεν μας αφήνει καμία αμφιβολία το ανέκδοτο του Αμμανού Μαρκελλίνου (38.4.15) από τα χρόνια της Ύστερης αρχαιότητας: *cum multa et varia pro amplitudine gloriarum et generum lectitare deberent, audientes destinatum poenae Socratem, coniectumque in carcerem, rogasse quendam scite lyrici carmen Stesichori modulantem, ut doceretur id agere, dum liceret: interroganteque musico quid ei poterit hoc prodesse morituro postridie, respondisse “ut aliquid sciens amplius e vita discedam”*.

²³ Βλ. M. Davies, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Oxford 1991.

²⁴ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 167· B. Graziosi – J. Haubold, “Greek Lyric and Early Literary History”, στο *CCGL* (ανωτ. σημ. 20), 103.

²⁵ Βλ. N. Austin, ό.π. (σημ. 6), 113.

ο Κόνων (*FGrHist* 26 F 1 [XVIII]: Φώτ. *Βιβλ.* 186), που ονομάζει τον Κροτωνιάτη πολεμιστή Αυτολέοντα, πράγμα που δείχνει ότι ο θρύλος επιχωρίαζε στον Κρότωνα.²⁶

Είναι, όμως, πιθανόν ο θρύλος να αποτελεί μυθογραφική μετάπλαση των *Κυπρίων ἐπῶν* (των οποίων η κληρονομιά φαίνεται ότι γονιμοποιούσε τη συλλογική φαντασία και των Ελλήνων της Δύσης), καθώς, σύμφωνα με την περίληψή τους από τον Πρόκλο, στην αρχή της πολιορκίας της Τροίας, ο Αχιλλέας ζήτησε να δει την Ελένη, και η Θέτις μαζί με την Αφροδίτη τον βοήθησαν να το πετύχει (*Κύπρια* T7.66-68): *καὶ μετὰ ταῦτα Ἀχιλλεύς Ἑλένην ἐπιθυμεί θεάσασθαι· καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸ αὐτὸ Ἀφροδίτη καὶ Θέτις.*²⁷

Η ιστορία για την τύφλωση του Στησίχορου δεν πρέπει να είναι επινόηση του ιδίου.²⁸ Ίσως οφείλεται σε παρανόηση κάποιων στίχων του, στους οποίους, μιλώντας για την προηγούμενη γνώμη που είχε εκφράσει για την Ελένη, αποκαλούσε τον εαυτό του *τυφλόν* με τη μεταφορική ασφαλώς σημασία της λέξης, όπως λ.χ. στον Πίνδαρο (*Νεμ.* 7. 23-24 *τυφλὸν δ' ἔχει | ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλείστος*) και στον Σοφοκλή (*Οιδ. Τύρ.* 371 *τυφλὸς τὰ τ' ὄτα τὸν τε νοῦν τὰ τ' ὄμματ' εἶ*).²⁹

Φαίνεται ότι στην *Ελένη* ο Στησίχορος αφηγούνταν την ιστορία της Ελένης αναλυτικά, από τη μοιραία αρχή³⁰, όταν ο Τυνδάρεως, λησμονώντας να θυσιάσει στην Αφροδίτη, επέσυρε την οργή της θεάς πάνω στις κόρες του, ως την άφιξη της Ελένης στην Τροία³¹, κλείνοντας έναν πλήρη αφηγηματικό κύκλο που περιλάμβανε σημαντικά επεισόδια.

Πριν από τον γάμο της Ελένης με τον Μενέλαο, ο Τυνδάρεως έβαλε όλους τους μνηστήρες να ορκιστούν ότι, αν ο τυχερός γαμπρός

²⁶ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 168.

²⁷ Γεγονός που δεν επιδέχεται σοβαρή αμφισβήτηση είναι η βαθιά γνώση και ιδιαίτερη εκτίμηση των *Κυπρίων* και από τον Στησίχορο. Όταν στη *Γηρνονίδα* του ο ποιητής μνημονεύει τη «νήσο του Σαρπηδόνα», που τα *Κύπρια* την ήθελαν κατοικία των Γοργόνων αόριστα μέσα στον Ωκεανό (F26.1-2): *Καὶ ἡ νήσος* (sc. *Σαρπηδῶν*) *ἰδίως ἐν Ωκεανῷ Γοργόνων οἰκητήριον οὔσα, ὡς ὁ τὰ Κύπρια φησί (...)*, από σεβασμό στην παράδοση των *Κυπρίων* την κρατά στον ίδιο τόπο: *Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Γηρνονίδι καὶ νησὸν τινα ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ πελάγει Σαρπηδονίαν φησί* (απόσπ. S86 Davies: Σχόλ. στον Απολλώνιο Ρόδιο 1.211), ενώ θα μπορούσε να την τοποθετήσει με μεγαλύτερη ακρίβεια αν επιθυμούσε να αξιοποιήσει τις γεωγραφικές γνώσεις της εποχής του. Βλ. και C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 143-44.

²⁸ Για τη θεατρικότητα της τύφλωσης του Στησίχορου βλ. D. Sider, "The Blinding of Stesichorus", *Hermes* 117 (1989), 429-30.

²⁹ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 168.

³⁰ Βλ. N. Austin, ό.π. (σημ. 6), 94.

³¹ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 168· M. Χριστόπουλος, ό.π. (σημ. 12), 40 σημ. 48.

δεχόταν προσβολή στο πρόσωπό της, οι υπόλοιποι θα τον συνέτρεχαν για να την ξεπλύνει³² (απόσπ. 190 Davies: Σχόλ. Ίλ. στο Β 339): *τῶν ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀρίστων ἐπὶ μνηστειᾶν τῆς Ἑλένης παρόντων διὰ τὸ γένος καὶ τὸ κάλλος, Τυνδάρεως ὁ πατὴρ αὐτῆς, ὡς τινὲς φασί, φυλασσόμενος μὴ ποτε ἓνα αὐτῶν προκρίνας τοὺς ἄλλους ἐχθροὺς ποιήσεται, κοινὸν αὐτῶν ἔλαβεν ὄρκον ἢ μὴν τῶι ληηομένῳ τὴν παιῖδα ἀδικουμένῳ περὶ αὐτὴν σφόδρα πάντας ἐπαμνεῖν. Διόπερ Μενελάῳ αὐτὴν ἐκδίδωσιν. καὶ μετ' οὐ πολὺ ἀρπασθείσης αὐτῆς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου ἐκοινώνησαν τῇ στρατείᾳ διὰ τοὺς γενομένους ὄρκους. ἡ ἱστορία παρὰ Στησίχορῳ.*³³

Ύστερα ακολουθούσε ο κυρίως γάμος, από τον οποίο σώζονται τρεις στίχοι, όπου το ζευγάρι πρέπει να διασχίσει την απόσταση που χωρίζει το σπίτι της νύφης από το σπίτι του γαμπρού, ενώ το πλήθος ακολουθεί χαρούμενο ραίνοντας και τους δύο με καρπούς και λουλούδια (απόσπ. 187 Davies: Αθήν. 3, 81d =):

*πολλὰ μὲν Κυδώνια μάλα ποτερρίπτουν ποτὶ δίφρον ἀνακτι,
πολλὰ δὲ μύρσινα φύλλα
καὶ ῥοδίνους στεφάνους ἴων τε κορωνίδας οὐλας.*

Από αυτό το σημείο και πέρα μόνο εικασίες μπορούμε να έχουμε για το τι συνέβαινε. Ένα είναι σαφές, ότι ο Στησίχορος πρέπει να έπλασε την αφήγηση κατά το ομηρικό του πρότυπο³⁴, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από το σχετικό χωρίο του Φαίδρου (243a) του Πλάτωνα, ο οποίος παραθέτει τους μόνους σωζόμενους στίχους της χαμένης Παλινωδίας (απόσπ. 192 Davies):

*ἐστὶν δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαροὺς ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ἤμισθετο, Στησίχορος δέ· τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγγνόησεν ὡς περὶ Ὅμηρος, ἀλλ' ἄτε μουσικῶς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν καὶ ποιεῖ εὐθύς·
οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος,
οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσσέλοισι
οὐδ' ἴκεο πέργαμα Τροίας.
καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινωιδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν.*

³² Βλ. C. M. Bowra, ὁ.π. (σημ.22), 168· M. Χριστόπουλος, ὁ.π. (σημ. 12), 40.

³³ Ο ὄρκος των μνηστήρων επισφραγίστηκε με θυσία αλόγου στην περιοχή του Ταυγέτου (Παυσ. 3.20.9).

³⁴ Βλ. G. Nagy, ὁ.π. (σημ. 6), 419-23.

Η μόνη εξήγηση αυτών των στίχων μπορεί να είναι ότι στην αρχική *Ἑλένη* ο Στησίχορος μιλούσε για την απαγωγή της Ελένης στην Τροία. Στη συνέχεια ή στο δεύτερο μέρος του ποιήματος, ο Στησίχορος απέσυρε όλα όσα είχε πει και υποκατέστησε μια καινούρια παραλλαγή. Στην *Παλινωδία*, ο Στησίχορος είπε εμφαντικά ότι η Ελένη ούτε μπήκε ποτέ σε πλοίο, ούτε πήγε στην Τροία.

Είναι ενδιαφέρουσα και η καθαρά τεχνική σχέση της *Παλινωδίας* προς την *Ἑλένην*. Ο Φιλόστρατος (*Βίος Ἀπολλωνίου* 6.11) καλεί το πρώτο μέρος *πρότερον λόγον* και ο Δίων ο Χρυσόστομος (*Λόγ.* 11. 40) το δεύτερο μέρος *τὴν ὕστερον ᾠδὴν*. Τα δύο μέρη μοιάζουν να είναι ξεχωριστά το ένα από το άλλο, και, όπως αφηγείται ο Ισοκράτης, ο Στησίχορος τυφλώθηκε από τους πρώτους κιόλας στίχους (κατά την εκτέλεση του πρώτου μέρους: *ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς*) και μετά συνέθεσε την *Παλινωδίαν*, αλλά δεν είναι απαραίτητο να υποθέσουμε ότι αποτελούσαν δύο ανεξάρτητα ποιήματα από τα οποία το δεύτερο, που άρχιζε με τα λόγια *οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος*, αναιρούσε το προηγούμενο και πρόσφερε μια εναλλακτική εκδοχή.³⁵ Η *Παλινωδία* μπορεί να αποτελούσε κατά κάποιο τρόπο, ένα νέο ξεκίνημα, γιατί άρχιζε με μια αναίρεση που ο Αριστείδης (*Λόγ.* 33.2) την παρέφρασε ως εξής: *μέτεμι δ' ἐφ' ἕτερον προσοίμιον*³⁶. Ο Στησίχορος αρχίζει το δεύτερο τμήμα με ένα θέμα που ξέρει ότι βρίσκεται στον νου όλων³⁷, δηλαδή με τον προηγούμενο χειρισμό του στο θέμα της Ελένης και εν συνεχεία τον ακυρώνει.

Από το παράθεμα του Πλάτωνα και από τη διαβεβαίωση του Δίωνα του Χρυσόστομου (*Λόγ.* 11.40) είναι σαφές ότι, κατά τον Στησίχορο, η Ελένη δεν απομακρύνθηκε από τον τόπο της: *καὶ τὸν μὲν Στησίχορον λέγειν ὅτι τὸ παράπαν οὐδὲ πλεύσειεν ἢ Ἑλένη οὐδαμῶσε*. Όπως σημειώνει ο Bowra: «Είναι ξεκάθαρο ότι η αναμορφωμένη Ελένη του Στησίχορου δεν πήγε ούτε στην Τροία αλλά ούτε και στην Αίγυπτο, και οι ισχυρισμοί ότι δήθεν ο ποιητής μάς αφηγούνταν την ίδια ιστορία που αναπτύσσει και ο Ευριπίδης στην *Ἑλένη* του δεν βρίσκουν στήριξη μέσα στο κείμενο.»³⁸

³⁵ Βλ. A. J. Beecroft, "This is not a true story: Stesichorus's *Palinode* and the Revenge of the Epichoric", *TAPhA* 136.1 (2006), 49-52· C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 174.

³⁶ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 174· αντίθετα ο M. Davies, ό.π. (σημ. 23), τοποθετεί τη φράση του Αριστείδη στα *fragmenta incerti carminis*, απόσπ. 241.

³⁷ Βλ. M. Griffith, "Contest and contradiction in early Greek Poetry", στο Griffith M. – Mastronarde D. J. (edd.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 199.

³⁸ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 170, με παραπομπή: (α) στα Σχόλ. του Τζέτζη στον Λυκόφρονα 113 (: *λέγουσιν ὅτι διερχομένοι Ἀλεξάνδρῳ δι' Αἰγύπτου ὁ Πρωτεύς Ἑλένην ἀφελόμενος εἰδῶλον Ἑλένης αὐτῷ δέδωκεν καὶ οὕτως ἐπλευσεν εἰς Τροίαν, ὡς φησι Στησίχορος. Τρῶες γὰρ οἱ τότε ἦσαν Ἑλένης εἰδῶλον ἔσχον*)· και (β) στα Σχόλια στον Αἴλιο Αριστείδη 3.150 (: *Στησίχορος ἐν τῇ ποιήσει λέγει*

Το πρόβλημα της *Παλινωδίας* έχει περιπλέξει ακόμη περισσότερο ένα πρόσφατο παπυρικό εύρημα που αναφέρει τη μαρτυρία του περιπατητικού γραμματικού Χαμαιλέοντα, ότι ο Στησίχορος είχε γράψει δύο παλινωδίες –τη μια εναντίον του Ομήρου, την άλλη εναντίον του Ησίοδου– για τα όσα είχαν καταμαρτυρήσει της Ελένης.³⁹

Μπορεί ο Στησίχορος να έριχνε ευθύνη και στον Ησίοδο που, βάζοντας την Ελένη να παντρεύεται σε πρώτο γάμο τον Θησέα, την παρίστανε *τρίγαμον*. Μπορεί δηλαδή, αν ο Στησίχορος έγραψε πραγματικά δυο παλινωδίες διαφορετικές, στην πρώτη να απάλλαξε την Ελένη από οποιαδήποτε ευθύνη για τον Τρωικό πόλεμο και στη δεύτερη να την απάλλαξε από ένα πρώιμο ειδύλλιο με τον Θησέα.⁴⁰

Όλη όμως η αρχαιότητα γνώριζε μίαν παλινωδία⁴¹, την οποία, όπως μας παραδίδει ο Σωκράτης στο *Φαίδρον*, δεν τη συνέθεσε ο Στησίχορος για να κατηγορήσει τον Όμηρο, αλλά για να αποσύρει όσα είχε πει προηγουμένως εναντίον της Ελένης (*διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν*).⁴² Ἐτσι, τυχόν κατηγορία του Στησίχορου εναντίον του Ησίοδου για τον χειρισμό του μύθου από αυτόν⁴³ (*Ἔργα 164-65 τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαΐτμα θαλάσσης | ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠνκόμοιο*. – απόσπ. 93 Rzach⁴⁴ / 176 M. – W. *κακῆ δέ σφ' ἔμβαλε φήμη*.| ... ὡς δ' Ἑλένη ἤσχυνε λέχος ξανθοῦ Μενελάου) δύσκολα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως παλινωδία⁴⁵. Είναι επομένως πιθανόν ότι ο Χαμαιλέον, γνωστός για την καινοθηρία του⁴⁶, δημιούργησε όλον αυτόν τον θόρυβο εκ του μηδενός⁴⁷.

ὡς ἠρπακὼς τὴν Ἑλένην Ἀλέξανδρος καὶ διὰ τῆς Φάρον ἐρχόμενος ἀφημέθη μὲν ταύτην παρὰ Πρωτέως, ἔλαβε δὲ παρ' αὐτοῦ ἐν πίνακι τὸ εἶδωλον αὐτῆς γεγραμμένον, ἵνα ὁρῶν παραμυθοῖτο τὸν αὐτοῦ ἔρωτα). Σε συμπεράσματα άλλα καταλήγει η K. Bassi, “Helen and the Discourse of denial in Stesichorus’ *Palinode*”, *Arethusa* 26 (1993), 56 σημ. 10.

³⁹ [Μέμ]φεται τὸν Ὅμηρον ὅτι Ἑλένην ἐποίησεν ἐν Τροίαι καὶ οὐ τὸ εἶδωλον αὐτῆς, ἐν τ[ῆ] ἐτέ-
ραι τὸν Ἡσίοδον] μέμ[φεται] διτταὶ γὰρ εἰσι παλινωιδ<ίαι δια>λλάττονσαι, καὶ ἔστιν <τ>ῆ<ς> μὲν
ἀρχή· δευρὸ αὐτὴ θεὰ φιλόμολε, τῆς δὲ· χρυσόπερε προθένε, ὡς ἀνέγραφε Χαμαιλέον· αὐτὸς δὲ
φησιν ὁ Στησίχορος] τὸ μὲν εἶδωλον ἐλθεῖν ἐς Τροίαν τὴν δ' Ἑλένην παρὰ τῷ Πρωτῷ κατα-
μειν[αί] (P. Oxy. 2506, απόσπ. 26, στήλη 1 = απόσπ. 193 Davies).

⁴⁰ Βλ. C. M. Bowra, “The Two Palinodes of Stesichorus”, *CR* 13 (1963), 251 καὶ 252.

⁴¹ Βλ. O. F. Kleine, *Stesichori Himerensis Fragmenta*, Βερολίνο 1828, 95-96· Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, τόμ. III (Poetas Melicos continens), Λειψία (Teubner) 1882, 217-19.

⁴² Βλ. N. Austin, ὅ.π. (σημ. 6), 102 σημ. 23.

⁴³ Βλ. K. Bassi, ὅ.π. (σημ. 38), 58 σημ. 12.

⁴⁴ Βλ. A. Rzach, *Hesiodi Carmina*, Λειψία (Teubner) 1908².

⁴⁵ Βλ. N. Austin, ὅ.π. (σημ. 6), 102 σημ. 23.

⁴⁶ Βλ. A. Lesky, ὅ.π. (σημ. 18), 276.

⁴⁷ Για την ύπαρξη μιας παλινωδίας βλ. εκτενέστερα L. Woodbury, “Helen and the Palinode”, *Phoenix* 21 (1967), 161-68.

Γεννιέται εύλογα το ερώτημα: τι συνέβαινε στην Ελένη του ομώνυμου έργου του Στησίχορου και τι λόγους είχε ο ποιητής να παλινωδήσει;

Ο Στησίχορος πρέπει να τοποθέτησε την Ελένη στον ουρανό μαζί με τα θεϊκά της αδέρφια. Τούτο προκύπτει από την παλινωδία του Οράτιου προς την Κανιδία (*Epod.* 17.40-44), στην οποία, όπως ακριβώς ο Στησίχορος κατάφερε να εξιλεωθεί για την προσβολή της Ελένης, έτσι και ο Οράτιος ελπίζει ότι η Κανιδία θα του συγχωρέσει το προηγούμενο κακό φέρσιμό του απέναντί της· επομένως, όταν βεβαιώνει ότι η Κανιδία θα γίνει αστέρι ακολουθεί το πρότυπό του, τον Στησίχορο. Αν ο Στησίχορος δεν είχε υπαινηθεί κάτι παρόμοιο, τα λόγια του Οράτιου θα φαίνονταν άστοχα⁴⁸:

(...) *tu pudica, tu proba*
perambulabis astra sidus aureum.
infamis Helenae Castor offensus vice
fraterque magni Castoris, victi prece,
adempta vati reddidere lumina.

Επιπρόσθετα, από δύο χωρία του Ευριπίδη, στο τέλος της *Ἑλένης* (στ. 1666-68), όπου οι Διόσκουροι απευθύνονται στην αδελφή τους: *ὅταν δὲ κάμψης καὶ τελευτήσεις βίον, ἢ θεὸς κεκλήσῃ καὶ Διοσκόρων μετὰ ἢ σπονδῶν μεθέξεις (...)*, και στο τέλος του *Ὀρέστου* (στ. 1636-37), όπου ο Απόλλων λέει για την Ελένη στον Μενέλαο και τον Ορέστη: *Κάστορί τε Πολυδεύκει τ' ἐν αἰθέρος πνυχαῖς ἢ σύνθακος ἔσται, ναυτίλοις σωτήριος (...)*, αποδεικνύεται ότι και ο Ευριπίδης γνώριζε μια παράδοση σύμφωνα με την οποία πήρε τελικά θέση δίπλα στα αδέρφια της στον ουρανό (και ότι πράγματι υπήρχε αυτός ο μύθος).

Η ιδέα για τη μεταμόρφωση σε άστρο της Ελένης, που πιστώνεται στην ποιητική έμπνευση του Στησίχορου, λύνει με οικονομία τα προβλήματα, αφού, όταν η Ελένη είναι ορατή, τα πράγματα μοιραία οδηγούνται στη θανάσιμη σύγκρουση· στο εξής δεν θα τη βλέπει κανείς, εκείνη όμως θα βλέπει και μάλιστα από ψηλά. Αυτή η συνθήκη για την αναίρεση της θέασης της Ελένης ίσως δεν είναι άσχετη με την ανεκδοτολογική παράδοση για τον ποιητή (έχασε την όρασή του όταν έψεξε την Ελένη και την ξαναβρήκε όταν την αθώωσε). Στην περίπτωση αυτή, η ιδέα, σε μια επιγραμματική εκφορά της, θα ήταν πολύ απλή: όποιος βλέπει την Ελένη δεν την κατηγορεί· όποιος την κατηγορεί δεν (την) βλέπει⁴⁹.

⁴⁸ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 170-71.

⁴⁹ Βλ. Μ. Χριστόπουλος, ό.π. (σημ. 12), 88-89.

Αλλά, αν η Ελένη έμεινε στη Σπάρτη πριν από την ανάληψή της στους ουρανούς, ο Στησίχορος πάλι έπρεπε να δικαιολογήσει την υποτιθέμενη παρουσία της στην Τροία. Το πρόβλημα αυτό το έλυσε, όπως μαθαίνουμε από τον Πλάτωνα, λέγοντας ότι στην Τροία δεν πήγε η ίδια η Ελένη αλλά το είδωλό της (*Πολ.* 9.586c = απόσπ. 192 Davies: *τὸ τῆς Ἑλένης εἶδωλον ὑπὸ τῶν ἐν Τροίᾳ Στησίχορός φησι γενέσθαι περιμάχητον ἀγνοίαι τοῦ ἀληθοῦς*). Αν λάβουμε υπ' όψιν ένα σχόλιο στην *Ἀλεξάνδραν* του Λυκόφρονος (822), ο Ησίοδος υπήρξε ο πρώτος που εισήγαγε το θέμα του ειδώλου στην αρχαιοελληνική ποίηση (*πρῶτος Ἡσίοδος τῆς Ἑλένης τὸ εἶδωλον παρήγαγε*). Σε αυτή τη μυθική αφήγηση στηρίχτηκε ο Στησίχορος για να αθωώσει την Ελένη στην *Παλινοδίαν*. Με αυτό το μέσο ο Στησίχορος αποδεσμευόταν από την κοινή εκδοχή που είχε αφηγηθεί στην *Ἑλένη* του και ισχυριζόταν τώρα ότι, ενόσω η Ελένη έμεινε στο σπίτι της, στην Τροία βρισκόταν το ομοίωμά της.⁵⁰ Έτσι το κυριότερο πειστήριο της αθωότητας της Ελένης εξασφαλίζεται από αυτή την εκδοχή. Εφόσον είδαμε πιο πάνω δεν υφίσταται θέμα τιμωρίας της Ελένης, η αθώωσή της γίνεται με την αναδρομική εξάλειψη της υπαιτιότητας· η ιδέα του ειδώλου μεταθέτει την ευθύνη σε αυτόν που το λάτρευε και όχι στο ίδιο το είδωλο, πολύ δε λιγότερο στο πρότυπό του.⁵¹

Αυτή, πιστεύουμε, ήταν η παραλλαγή της ιστορίας που εισήγαγε ο Στησίχορος στην *Παλινοδίαν* του.

Ποιοι όμως λόγοι υπαγόρευσαν αυτή την αλλαγή; Η παράδοση για τη δήθεν τύφλωσή του δεν είναι πολύ ικανοποιητική, έστω κι αν δεχτούμε ότι μπορεί να βασίζεται σε κάτι που είχε πει ο ίδιος. Απομένει να ανακαλύψουμε τι είπε ο Στησίχορος και πρόσβαλε την Ελένη.

Η ιδιαίτερη δόξα που στην *Παλινοδίαν* του χαρίζει ο Στησίχορος στην Ελένη ταίριαζε στη Σπάρτη και πουθενά αλλού σε όλο τον ελληνικό κόσμο: στη Σπάρτη η Ελένη τιμούνταν με ξεχωριστές γιορτές και το δωρικό κοινό απέδιδε λατρευτικές τιμές στη θεοποιημένη Σπαρτιάτισσα ηρωίδα.⁵² Εκεί πραγματικά η θεά δεν θύμιζε στο παραμικρό την Ελένη του έπους. Στην *Ἑλένην* του ο Στησίχορος ακολούθησε τον Όμηρο⁵³ (την εξάρτησή του από τον Όμηρο την παρατήρησε ήδη ο συγγραφέας του *Περὶ ὕψους* 13.3: *Ὀμηρικώτατος ἐγένετο*), αλλά διατύπωσε και ηθικές κρίσεις (κάτι που

⁵⁰ Βλ. Κ. Bassi, ό.π. (σημ. 38), 58-59· C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 171· M. Griffith, ό.π. (σημ. 37), 198.

⁵¹ Βλ. J.-P. Vernant, *Ανάμεσα στον Μύθο και την Πολιτική*, μετάφρ. Μ. Ι. Γιόση, Αθήνα 2003, 424· Κ. Bassi, ό.π. (σημ. 38), 64.

⁵² Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 172· B. Graziosi – J. Haubold, ό.π. (σημ. 24), 103· H. G. Nesselrath, ό.π. (σημ. 20), 191.

⁵³ Βλ. Κ. Bassi, ό.π. (σημ. 38), 64· C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 172.

είδαμε ότι ο Όμηρος απέφυγε συστηματικά), όπως εύκολα διαπιστώνουμε από ένα απόσπασμα που πρέπει⁵⁴ να ανήκε στο ποίημα αυτό (Σχόλ. Ευρ. Όρ. 249 = απόσπ. 223 Davies):

*οὔνεκα Τυνδάρεος
ῥέξων ποκὰ πᾶσι θεοῖς μόνας λάθειτ' ἠπιόδωρον
Κύπριδος· κείνα δὲ Τυνδαρέου κόρας
Χολωσαμένα διγάμους τε καὶ τριγάμους ἐτίθει
καὶ λιπεσάνορας.*

Αυτό δεν είναι το σπαρτιατικό ιδεώδες της αγνής Ελένης. Βέβαια, μια τέτοια παρουσίαση της θεάς σε πολύ λίγους τόπους, έξω από τη Σπάρτη, θα πρόσβαλλε το κοινό αίσθημα· εκεί ωστόσο μπορούσε να θεωρηθεί μεγάλη προσβολή.

Ο Στησίχορος, όμως, δεν φαίνεται να περιορίστηκε μόνο σε αυτό. Ο Πausανίας αναφέρει ότι υπήρχε ιερό της Ειλειθυίας στο Άργος που το ίδρυσε η Ελένη, όταν την άφησε έγκυο ο Θησέας. Το παιδί που γέννησε ήταν η Ιφιγένεια, και την εμπιστεύτηκε στην Κλυταιμνήστρα. Ο Πausανίας ισχυρίζεται ότι ο Στησίχορος εκμεταλλεύτηκε αυτή την ιστορία· και, καθώς η Ελένη εκείνο τον καιρό δεν ήταν ακόμη παντρεμένη με τον Μενέλαο⁵⁵, πρέπει να την παρουσίαζε με μελανότερα χρώματα από εκείνα που χρησιμοποιούσε ο Όμηρος για να συνθέσει την εικόνα της. Το περιεχόμενο της *Ελένης*, μάλλον, ήταν τόσο προσβλητικό, ώστε ο Αρχέλαος ο Κύπριος το ερμήνευσε ως εκτόνωση του ψυχολογικού απωθημένου του ποιητή (*ἀμυνόμενον τῆς ὑπεροψίας*) εναντίον της, άγνωστης από αλλού, ερωμένης του Ελένης από την Ιμέρα που τον εγκατέλειψε, όπως και η Ελένη του μύθου τον Μενέλαο (*ὡς Ἐλένη ἔκοῦσα ἀπήριε*).⁵⁶ Εάν ο Στησίχορος εξιστόρησε έναν μύθο με τέτοιο περιεχόμενο

⁵⁴ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 172. Αντίθετα ο Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Λειψία (apud Reichenbachios) 1853, εντάσσει το παράθεμα του σχολιαστή όχι στην *Ελένη* αλλά στη χαμένη *Όρεστεια* του Στησιχορού: *Poetae Melici. Stesichorus*. απόσπ. *35 [74.], ο δε M. Davies, ό.π. (σημ. 23), στα *fragmenta incerti carminis*.

⁵⁵ Πausanίας 2.22.6-7: *Πλησίον δὲ τῶν Ἀνάκτων Εἰληθυίας ἐστὶν ἱερὸν ἀνάθημα Ἐλένης, ὅτε σὺν Πειριθῷ Θησέως ἀπελθόντος ἐς Θεσπρωτοὺς Ἀφιδνά τε ὑπὸ Διοσκούρων ἑάλω καὶ ἤγετο ἐς Λακεδαιμόνα Ἐλένη. Ἐχει μὲν γὰρ αὐτὴν λέγουσιν ἐν γαστρὶ, τεκοῦσαν δὲ ἐν Ἄργει καὶ τῆς Εἰληθυίας ἰδρυσάμενην τὸ ἱερὸν, τὴν μὲν παῖδα ἦν ἔτεκε Κλυταιμνήστρα δοῦναι, συνοικεῖν γὰρ ἤδη Κλυταιμνήστραν Ἀγαμέμνονι, αὐτὴν δὲ ὕστερον τούτων Μενελάω γήμασθαι. Καὶ ἐπὶ τῷδε Εὐφορίων Χαλκιδεὺς καὶ Πλευρώνιος Ἀλέξανδρος ἔπη ποιήσαντες, πρότερον δὲ ἔτι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος, κατὰ ταῦτα φασιν Ἄργείοις Θησέως εἶναι θυγατέρα Ἰφιγένειαν.*

⁵⁶ Πτολ. Χένν. *Καιν. ἰστ.* απόσπ. IV.17 Χατζής (Φωτ. Βιβλ. 190, 149b) = AKvΓ³ 15 F1: *Ἀρχέλαος δὲ ὁ Κύπριος Στησιχορὸν φησὶ τοῦ ποιητοῦ Ἐλένην Ἱμεραίαν ἐρωμένην γενέσθαι, Μικύθου θυγατέρα· ἀποστάσαν δὲ Στησιχορὸν καὶ πρὸς Βούπαλον πορευθεῖσαν ἀμυνόμενον τῆς ὑπεροψίας τὸν ποιητὴν γράφαι ὡς Ἐλένη ἔκοῦσα ἀπήριε· ψευδὴ δὲ τὸν περὶ πηρώσεως εἶναι λόγον.*

γι' αυτήν, μπορούμε εύκολα να καταλάβουμε (συνυπολογιζομένης και της σύνδεσης του Στησίχορου με τη Σπάρτη των αρχών του 6^{ου} αι. π.Χ., που ενισχύεται και από όσα γνωρίζουμε για την *Όρεστιά* του) τι προβλήματα αντιμετώπισε σε έναν τόπο όπου η Ελένη απολάμβανε μεγάλο σεβασμό και γιατί θεώρησε σκόπιμο να ανακαλέσει. Την άφησε λοιπόν στη Σπάρτη και επιπλέον τη θεοποίησε⁵⁷. Έτσι η *Παλινωδία* του δεν είναι απλά και μόνο μια ωδή, αλλά ένα ποιητικό έργο με έκδηλη τη θρησκευτική του σημασία, όπως υπονοείται και από τις αρχαίες πηγές που παραπέμπουν σε αυτή με τη χρήση λέξεων όπως: *καθαροῦς*⁵⁸ (*Φαίδρος* 243a) και *έβλασφήμησε*⁵⁹ (*Ελένης Έγκώμιον* 64).

Στην *Ελένη* του ο Στησίχορος πρόσβαλε το σπαρτιατικό αίσθημα, ενώ με την *Παλινωδίαν* του προσπάθησε αφενός να αποσύρει όσα είπε και αφετέρου να προβάλει μια εικόνα της Ελένης περισσότερο αποδεκτή στον κατεξοχήν τόπο της λατρείας της⁶⁰. Ότι αρνήθηκε κατηγορηματικά όλα όσα έλεγε στο αρχικό ποίημα προκύπτει από τη φράση *μάτας εἰπών*, που φαίνεται⁶¹ να προέρχεται από την *Παλινωδία*.

Στην *Παλινωδίαν* εντοπίζουμε το ποιητικό στίγμα του Στησίχορου, που είναι η λυρική μετάπλαση υλικού ήδη γνωστού από το έπος.⁶² Η φρασεολογία όμως των στίχων του είναι απόλυτα διακεκριμένη από αυτό, αφού δεν είναι στους στόχους του ποιητή να το υποκαταστήσει. Έτσι, ο λυρικός *λόγος*⁶³ (πρβλ. τ 203 *ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισι ὁμοῖα*) αντιδιαστέλλεται από το κύρος και την αυθεντία του επικού *μύθου*⁶⁴, όπως επίσης ο *ἔτυμος*⁶⁵ (λόγος) της ποίησης από τον *ἀληθῆ*⁶⁶ του έπους (πρβλ. Πίνδ. *Ὀλ.* 10.53-55 *ὃ τ' ἐξελέγχων μόνος | ἀλάθειαν ἐτήτυμον | χρόνος*). Υπό αυτή την έννοια, η *Παλινωδία* έχει συντεθεί στη μορφή ειδώλου σε σχέση με το υψηλό πρότυπό της.⁶⁷

Τα δείγματα των κειμένων που παρουσιάσαμε τεκμηριώνουν, πιστεύουμε, τη συμπερασματική άποψη ότι στη μακρά ιστορία της ενοχής,

⁵⁷ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 172-73.

⁵⁸ Βλ. M. Demos, "Stesichorus' Palinode in the Phaedrus", *CW* 90.4 (1997), 245.

⁵⁹ Βλ. N. Austin, ό.π. (σημ. 6), 103.

⁶⁰ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 173· H. G. Nesselrath, ό.π. (σημ. 20), 191.

⁶¹ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 172· ωστόσο ο Th. Bergk, ό.π. (σημ. 41), εντάσσει το απόσπασμα στα *ἐξ ἀδήλων ειδών*, απόσπ. 47, και ο M. Davies, ό.π. (σημ. 23) στα *fragmenta incerti carminis*, απόσπ. 257.

⁶² Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 22), 140.

⁶³ Βλ. A. J. Beecroft, ό.π. (σημ. 35), 52-55.

⁶⁴ Βλ. G. Nagy, ό.π. (σημ. 6), 66.

⁶⁵ Βλ. A. J. Beecroft, ό.π. (σημ. 35), 55-66.

⁶⁶ Βλ. G. Nagy, ό.π. (σημ. 6), 60-66.

⁶⁷ Βλ. K. Bassi, ό.π. (σημ. 38), 64.

της υπαιτιότητας και της κατηγορίας της Ελένης, η εκδοχή του ειδώλου από τον Στησίχορο⁶⁸ για να αθώσει την Ελένη στην *Παλινοδίαν* του, επέφερε την αναίρεση της συζυγικής προδοσίας που προκάλεσε τον πόλεμο. Χωρίς την παρακαταθήκη όμως των *Κυπρίων έπων*, το ποιητικό βήμα του Στησίχορου θα έμενε μετέωρο⁶⁹. Στα *Κύπρια*, όπως είδαμε, το θέμα ακολούθησε άλλη τροπή. Η αναγωγή από τον Κύπριο ποιητή της σκοπιμότητας του Τρωικού πολέμου στην ανακούφιση της επιβαρυσμένης γης μετέτρεψε την αντίστοιχη ατομική υπαιτιότητα της Ελένης των έπων σε απλή, θεϊκή, νομοτελειακή αιτιότητα.



⁶⁸ *ΑΚυΓ*³ 395-97.

⁶⁹ Βλ. ανωτ. σημ. 27.

Η δύναμη της κατάρας: Ιππόλυτος-Κινύρας

Από τους μαθητές της Αγγλικής Σχολής Λευκωσίας:

**Ιωάννα Ευαγγέλου, Μαρία-Νεκταρία Αντωνίου, Χρίστος Κακούτας,
Θεόδωρος Πασχάλης, Ανδρόνικος Γιαννικουρίδης**

Συντονισμός - Φιλολογική επιμέλεια:

Έφη Δημοσθένους, Φιλολόγος, Αγγλική Σχολή Λευκωσίας

Εισαγωγή

Το σκεπτικό που μας οδήγησε στην επιλογή αυτού του θέματος ήταν το εξής: Στην τραγωδία του Ευριπίδη «Ιππόλυτος», η θεά Αφροδίτη τιμωρεί τον ομώνυμο ήρωα, επειδή δεν της αποδίδει τιμές. Η θεά, για να τον εκδικηθεί, εμπνέει ερωτικά συναισθήματα για αυτόν στη Φαίδρα. Η Φαίδρα είναι σύζυγος του Θησέα, ο οποίος είναι πατέρας του Ιππόλυτου. Η Φαίδρα είναι μητριά του Ιππόλυτου. Επειδή ο Ιππόλυτος αισθάνεται και εκδηλώνει τη φρίκη του, όταν αυτός ο έρωτας αποκαλύπτεται από την τροφό της Φαίδρας, η τελευταία αυτοκτονεί. Φροντίζει όμως να ενοχοποιήσει τον Ιππόλυτο, κατηγορώντας τον με γραφή ότι δήθεν αποπειράθηκε να την αποπλανήσει. Μόλις το πληροφορείται ο Θησέας, εξοργισμένος παρακαλεί τον πατέρα του, Ποσειδώνα, να τιμωρήσει τον Ιππόλυτο, με αποτέλεσμα να πραγματοποιηθούν τα σχέδια της θεάς.



Η σύγκριση με τα χωρία που αναφέρονται στον Κινύρα και τα μέλη της οικογένειάς του κατέδειξε πολλές ομοιότητες:

Κινύρας και Σμύρνα

Σύμφωνα με τον μύθο που αναφέρεται στο T7 του Τόμου της Ποίησης στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία (Ανθολόγιο A12), στην εκδοχή του Πανύασι, ο Θεϊάντας είχε μία κόρη, τη Σμύρνα. Κατ' άλλους, ο ίδιος ο

Κινύρας ήταν ο πατέρας της Σμύρνας. Καθώς η Σμύρνα δεν τιμούσε την Αφροδίτη, οργισμένη η θεά την έκανε να ερωτευτεί τον πατέρα της. Με τη βοήθεια της παραμάνας της, πλάγιασε εν αγνοία του ιδίου δώδεκα νύκτες μαζί του. Μόλις αυτός το αντιλήφθηκε, την κυνήγησε με το σπαθί του για να την σκοτώσει. Αυτή, αφού βρέθηκε σε αδιέξοδο, προσευχήθηκε στους θεούς να την κάνουν αόρατη. Επειδή οι θεοί την λυπήθηκαν πολύ, για να την διασώσουν, την μεταμόρφωσαν σε δένδρο. Το είδος του δένδρου αυτού λέγεται Σμύρνα.

Ομοιότητες και διαφορές με την περίπτωση του Ιππόλυτου

Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η θεότητα που διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο είναι η θεά Αφροδίτη. Τόσο ο Ιππόλυτος όσο και η Σμύρνα προκάλεσαν την οργή της θεάς του έρωτα με τις πράξεις τους. Ειδικά ο Ιππόλυτος, ηθελημένα επέδειξε παντελή αδιαφορία αλλά και περιφρόνηση προς το πρόσωπο της θεάς. Όσο για τη Σμύρνα, τα υπάρχοντα στοιχεία δεν περιέχουν λεπτομέρειες για τις ακριβείς πράξεις της.

Ο τρόπος, όμως, με τον οποίο έδρασε η θεά σε κάθε περίπτωση διαφέρει. Στην περίπτωση της Σμύρνας, ενέπνευσε στην ίδια έρωτα για τον πατέρα της. Με τον Ιππόλυτο όμως χρησιμοποίησε ένα τρίτο πρόσωπο, τη μητριά του Ιππόλυτου Φαίδρα. Σε αυτή ενέπνευσε έρωτα για τον γιο του άνδρα της, εξαιτίας του οποίου εν τέλει υπέφερε και η ίδια μέχρις εσχάτων. Επομένως, κάποιος θα μπορούσε να παρατηρήσει πως η θεά ξέσπασε με περισσότερη μίση πάνω στον Ιππόλυτο.

Μία άλλη σημαντική μορφή και στις δύο κατάρες είναι αυτή της τροφού. Η τροφός της Σμύρνας την βοηθά να πλάγιασει με τον πατέρα



της, εν αγνοία του ιδίου. Η τροφός της Φαίδρας με τη σειρά της πρώτα εκμαιεύει από αυτήν το φρικτό μυστικό και έπειτα το αποκαλύπτει στον Ιππόλυτο, πυροδοτώντας έτσι την αλυσιδωτή αντίδραση, που θα φέρει την αυτοκτονία της γυναίκας την οποία ήθελε να διασώσει από ένα τέτοιο τέλος και την κατάρα και τον θάνατο του Ιππόλυτου.

Επομένως, ο τραγικός ρόλος της τροφού είναι σημαντικός και μοιραίος και στις δύο περιπτώσεις. Η τροφός της Φαίδρας, της οποίας τις αντιδράσεις παρουσιάζει ο Ευριπίδης, τόσο έχει τυφλωθεί από την αγάπη της προς το πρόσωπο το οποίο μεγάλωσε με τα ίδια της τα χέρια, που προτίθεται να κάνει οτιδήποτε για να το δει ευτυχισμένο, καθώς το νιώθει σαν παιδί της. Πέφτοντας όμως στην παγίδα του «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα», υπακούει στα κατώτερα ένστικτά της. Μπορεί να νομίζει ότι έκανε ευτυχισμένη τη Φαίδρα αλλά μόνο στιγμαία, σπέρνοντας τη δυστυχία στο αγαπημένο της πρόσωπο αλλά και στην ίδια.

Όσον αφορά, όμως, στην κατάρα και οι δύο περιπτώσεις έχουν κοινό σημείο ότι οι πατέρες συσχετίζονται με το γεγονός. Ο Κινύρας, από τη μια, εξαπάτησε τον Αγαμέμνονα, ο οποίος καταράστηκε τον ίδιο και τα παιδιά του. Ο Ιππόλυτος, από την άλλη, αναφέρεται σε συγγενείς και προγόνους μολυσμένους από φόνο και επικαλείται την αθωότητα του ιδίου (εδώ πιθανόν να εννοεί τον φόνο έναντι των Παλλαντιδών από τον πατέρα του). Επιπλέον, ο Θείαντας κυνηγά τη Σμύρνα, για να τη φονεύσει με τα ίδια του τα χέρια και ο Θησέας καταριέται ο ίδιος τον γιο του με καταστροφή. Χαρακτηριστική είναι η βιαιότητα με την οποία ξεσπούν οι πατέρες και στις δύο περιπτώσεις, χωρίς να αφιερώσουν χρόνο στην αξιολόγηση της κατάστασης.

Στην περίπτωση της Σμύρνας όμως οι θεοί, οι οποίοι την οικτίρουν, επεμβαίνουν και την διασώζουν, γλιτώνοντάς την από πόνο και θάνατο και διατηρώντας την πνευματική της ύπαρξη ως δένδρο. Αντιθέτως, στην περίπτωση του Ιππόλυτου ούτε και η ίδια η Άρτεμις, η θεά στην οποία ο Ιππόλυτος αφιέρωνε όλο του το είναι, δεν έδρασε παρά μόνο την τελευταία στιγμή, για να του απαλύνει τον πόνο προτού ξεψυχήσει, επικαλούμενη τον άγραφο νόμο της μη παρεμβολής θεών στις υποθέσεις άλλων θεών. Και προτού γίνει αυτό ακόμα, ο Ιππόλυτος υπέφερε τα μέγιστα συρόμενος από τα άλογά του στο κακοτράχαλο έδαφος.

Επομένως, εύστοχο θα ήταν το σχόλιο πως η οργή της Αφροδίτης για τον Ιππόλυτο ήταν μεγαλύτερη από την οργή της για τη Σμύρνα. Επίσης, η

κατάρα πάνω στον Ιππόλυτο και κατ' επέκταση αυτά που την προκάλεσαν ήταν ισχυρότερα απ' ό,τι στην περίπτωση της Σμύρνας.

Κάτι άλλο που ξεχωρίζει στην περίπτωση του Ιππόλυτου είναι οι ευχές που είχε ο πατέρας του Θησέας. Ο Θησέας είχε τη δυνατότητα να ζητήσει τρεις ευχές από τον πατέρα του Ποσειδώνα. Τραγικό είναι το γεγονός ότι η πρώτη ευχή χρησιμοποιήθηκε ως κατάρα. Προκαλεί απορία το ότι η κατάρα χρησιμοποιήθηκε εις βάρος του παιδιού του και λανθασμένα μάλιστα, αντί εναντίον κάποιου εχθρού του Θησέα.

Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, τα έργα των θεών γίνονται μέσα από τη φύση. Ο Ποσειδώνας εισάκουσε την παράκληση του Θησέα και έστειλε μέσα από τα κύματα μαινόμενο ταύρο, ο οποίος προκάλεσε τρόμο στα άλογα του Ιππόλυτου και τελικά τον θάνατό του. Από την άλλη όλοι οι θεοί (μάλλον πλην της Αφροδίτης) λυπήθηκαν τη Σμύρνα και εισάκουσαν τις προσευχές της και τη λύτρωσαν μεταμορφώνοντάς την σε δένδρο.

Τέλος, τα συναισθήματα που μας αφήνουν τα δύο κείμενα είναι διαφορετικά. Ο οίκος του Θησέα καταστρέφεται και ο ίδιος δηλώνει μετανιωμένος για την πράξη του. Μόνο ο Ιππόλυτος δείχνει να μην έχει καταλάβει το σφάλμα του με το να είναι μονολιθικός και συνεχίζει να υπερασπίζεται τον χαρακτήρα του ως αδαμάντινο μέχρι το τέλος. Από την άλλη και ο Θείαντας χάνει την κόρη του Σμύρνα, αλλά δεν υπάρχει κάποια αναφορά στη μεταμέλειά του.

Ιππόλυτος – Κινύρας και Άδωνης

Σύμφωνα με το Τ3 του Τόμου της Ποίησης (το οποίο δεν περιλαμβάνεται στο Ανθολόγιο) και στις δύο περιπτώσεις, τα αδικηθέντα πρόσωπα, ο Θησέας από τη μια και ο Αγαμέμνονας από την άλλη, επικαλούνται τη βοήθεια των θεών ως ανώτερη δύναμη και ζητούν να υπάρξει δικαίωση μέσω της τιμωρίας των προσώπων που είτε αθέτησαν όρκο είτε έδειξαν ασέβεια, προσβάλλοντάς με αυτόν τον τρόπο τους θεούς. Σε κάθε περίπτωση, η αποκατάσταση της δικαιοσύνης επέρχεται μέσω μιας κατάρας.

Στην ευριπίδεια τραγωδία, το φαινομενικά αδικηθέν πρόσωπο, ο Θησέας, καταριέται το ίδιο του το παιδί, αφού διαβάξει το ψευδές σημείωμα που του αφήνει η μοιραία γυναίκα του Φαίδρα – πριν από την αυτοκτονία της – ότι δήθεν έχει βιαστεί από τον Ιππόλυτο. Αυτό που ώθησε τη Φαίδρα στο ψέμα ήταν η έλλειψη της λογικής, το θόλωμα του μυαλού

και η πνευματική τύφλωση, άτη, που υπέστη λόγω του μοιραίου έρωτα που έσπειρε στην ψυχή της η Αφροδίτη, αλλά και η επιθυμία της να παραμείνει στα μάτια του Θησέα πιστή και αφοσιωμένη σύζυγος και να διατηρήσει την τιμή της. Η ενέργεια αυτή της θεάς προκλήθηκε από την ασέβεια που επέδειξε ο αγνός Ιππόλυτος στο πρόσωπό της, καθότι προσέφερε θυσίες μόνο στη θεά Άρτεμη. Η Αφροδίτη, επιδιώκοντας εκδίκηση, αφήνει τον Θησέα να αντιδράσει υπό το κράτος του θυμού και να χρησιμοποιήσει μία από τις ευχές που του δόθηκαν, ως δώρο από τον Ποσειδώνα, υπό τη μορφή κατάρας εναντίον του γιου του. Αυτή είναι και η κύρια διαφορά σε σύγκριση με την κυπριακή πεζογραφία, όπου οι πράξεις του Κινύρα τον καθιστούν αποκλειστικά υπαίτιο για την κατάρα που εκστομίζεται από τον Αγαμέμνονα προς αυτόν. Ο λόγος που ωθεί τον Ατρείδη σε αυτήν την ενέργεια είναι η αθέτηση του όρκου του βασιλιά Κινύρα ότι θα προμήθευε τους Αχαιούς με πενήντα πλοία για την εκστρατεία στην Τροία, αφού εν τέλει έστειλε μόνο ένα πλοίο και σαράντα εννιά πήλινα ομοιώματα, εξοργίζοντας έτσι τον Αχαιό βασιλιά.

Στην περίπτωση του Κινύρα, η κατάρα του Αγαμέμνονα ήταν δικαιολογημένη, καθώς ο Πάφιος ανήρ αποδείχτηκε άξιος της μοίρας του, μέσω της άρνησής του να εκπληρώσει την υπόσχεσή του. Σε αντίθεση, ο Ιππόλυτος, ένα τόσο αγνό και ευσεβές πρόσωπο, ιδιαίτερα προς τη Θεά Άρτεμη, δέχεται εντελώς άδικα την κατάρα από τον πατέρα του, ο οποίος τον καταδικάζει σε θάνατο χωρίς να ευθύνεται. Σε αυτό το σημείο σκιαγραφείται ο χαρακτήρας του Θησέα. Ο γιος του Αιγέα παρουσιάζεται ως ένας άνδρας απόλυτος, ο οποίος εξετάζει επιφανειακά το θέμα και, χωρίς να διερευνήσει εάν ο γιος του έχει όντως ατιμάσει τον γάμο του, τον εξορίζει και τον καταριέται, παρασυρμένος από τον αποτροπιασμό του για το υποτιθέμενο φοβερό αδίκημα του Ιππόλυτου. Δεν δείχνει εμπιστοσύνη στον γιο του, καθώς δεν ακούει τη δική του εκδοχή. Παράλληλα, δεν παύει από του να είναι ένα τραγικό πρόσωπο, που άδικα χάνει τη γυναίκα του και τον γιο του, για να εκπληρωθεί το σχέδιο της Αφροδίτης.

Ως αναγνώστες των δύο έργων, έχουμε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο Κινύρας μπορεί και να ανέμενε την τιμωρία των θεών. Ο Ιππόλυτος, από την άλλη, ουδέποτε υποψιάστηκε ότι θα έπεφτε θύμα της τιμωρίας της Αφροδίτης. Ακόμη και ετοιμοθάνατος, ο Ιππόλυτος τονίζει την αγνότητά του, η οποία τον ακολουθεί μέχρι και το τέλος της ζωής του. Δεν αναγνωρίζει το σφάλμα, τη δογματική στάση του και πεθαίνει θεωρώντας τον εαυτό του θύμα αδικίας και παραλογισμού.

Τα πρόσωπα που επέδειξαν ασέβεια, στο τέλος πεθαίνουν και στις δύο περιπτώσεις. Στην πρώτη, ο Κινύρας τιμωρείται για την ύπουλή του πράξη πεθαίνοντας, ενώ ανταγωνιζόταν τον θεό Απόλλωνα στη μουσική. Στην άλλη περίπτωση, ο τραυματισμός του Ιππόλυτου μετά την εξορία φέρνει τον θάνατο.

Οι πράξεις των ανθρώπων προκαλούν την τιμωρία τους. Στην τραγωδία ο Ευριπίδης παρουσιάζει την πώση του Ιππόλυτου ως αποτέλεσμα της άρνησής του να αντιμετωπίσει την ανθρώπινη αδυναμία, που είναι ο αντίποδας στην απόλυτη αγνότητά του. Το γεγονός ότι ο Ιππόλυτος έχει απορρίψει ολοκληρωτικά μια σημαντική πτυχή της ανθρώπινης φύσης και ζωής, τον έρωτα, είναι το στοιχείο που προκαλεί την καταστροφή του. Αυτό εκφράζεται με την απαξίωσή του προς την Αφροδίτη, τη θεά του έρωτα και την πλήρη περιφρόνησή της. Τώρα όσον αφορά τον Κινύρα, ο ίδιος επιφέρει την καταστροφή στον εαυτό του.

Άλλη μια ομοιότητα των δύο έργων είναι οι παράπλευρες απώλειες που προκύπτουν, καθώς οι θεοί κάνουν τα πάντα για να επιτύχουν τον σκοπό τους. Η Αφροδίτη, έχοντας σκοπό να εκδικηθεί τον Ιππόλυτο για την ασέβειά του προς αυτή, σκορπά τον θάνατο ανάμεσα στην οικογένεια του Θησέα, καταστρέφοντας τη Φαίδρα, αφού τη βασανίσει πρώτα. Η Άρτεμη, η οποία χάνει τον αγαπημένο της θνητό, δεν μπορεί να επέμβει στο έργο της Αφροδίτης κατά τον νόμο των Θεών. Όταν της δίνεται όμως η ευκαιρία, η ίδια προκαλεί τον θάνατο του Άδωνη, γιου του Κινύρα ή του Θεϊάντα, στο κυνήγι, ο οποίος ήταν αγαπημένος θνητός της Αφροδίτης.

Η γλώσσα που διατυπώνει τις κατάρες σε βάρος του Ιππόλυτου, του Άδωνη και της Σμύρνας (Ευριπίδη Ιππόλυτος και Κινύρας Τ6 και Τ7 στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία, Τόμος Ποίηση)

Η χαρακτηριστική λέξη που επαναλαμβάνεται στην τραγωδία του Ιππόλυτου είναι «ἀρά», η οποία μπορεί να έχει τη σημασία της ευχής ή προσευχής αλλά και της κατάρας, παίζοντας έτσι με την τραγικότητα του χαρακτήρα, που παγιδεύεται από μια κατάρα που είναι συνάμα και ευχή, αλλά που σε κάθε περίπτωση υλοποιείται από έναν θεό, τον Ποσειδώνα: «ὦ πάτερ Πόσειδον, ἄς ἐμοί ποτε ἀράς ὑπέσχου τρεῖς, μᾶ κατέργασαι τούτων...». Ο Απολλόδωρος, αντιθέτως, δεν χρησιμοποιεί μια συγκεκριμένη λέξη για να χαρακτηρίσει τα γεγονότα που περιγράφει, είτε σε σχέση με τον Άδωνη είτε με τη Σμύρνα, αλλά η περιγραφή του είναι ξεκάθαρη: ο πατέρας της Σμύρνας «ἐδίωκεν αὐτήν», δηλαδή την

κυνηγούσε, ένα ρήμα με καθαρά αρνητική σημασία. Στα ίδια τα λόγια του Θησέα όμως, η ιδέα της καταδίωξης είναι επίσης φανερή: «ἔξερρε γαίας [...] φυγᾶς». Ο συσχετισμός μεταξύ των δύο κειμένων, όσον αφορά στον τρόπο που τα δύο παιδιά θα τιμωρηθούν από τους πατέρες τους, είναι εμφανής. Η εχθρική διάθεση και των δύο πατέρων φαίνεται στην αναφορά σε ‘δόρυ’ και ‘ρόπρον’ του Θησέα και σε ‘ξίφος’ του Θείαντα.

Ένα κοινό χαρακτηριστικό των δύο κειμένων είναι οι εικόνες κυνηγιού: ο Θησέας, στην αναμέτρησή του με τον γιο του, αναφέρει: «οὐκ ἐθηράσασθε» και «θηρεύσουσι σεμνοῖς λόγοισιν», όπου το δεύτερο χρησιμοποιείται για να το αντιπαραβάλει με την ατιμία της σκέψης. Ο Άδωνης πεθαίνει «ἐν θήρα» και «θηρεύων». Και στα δύο κείμενα οι αναφορές στο κυνήγι σχετίζονται με τη θεά Αρτέμιδα, στο πρώτο ίσως σε μια προσπάθεια του Θησέα να μειώσει, ή και να κοροϊδέψει, την αφοσίωση του γιου του στη θεά και στο δεύτερο για να τονίσει ο συγγραφέας την ανάμιξη της θεάς στον θάνατο του νέου. Η σχέση των θεών με τα στοιχεία της φύσης επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι η Άρτεμις σκοτώνει τον Άδωνη μέσω της φύσης (δηλαδή του «συός») και από την περιγραφή της Αφροδίτης από την τροφό στον Ιππόλυτο: «**φοιτᾶ** δ’ ἐν’ **αἰθέρ**’, ἔστι δ’ ἐν **θαλασσίῳ**/κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ’ ἐκ ταύτης **ἔφυ**/ἤδ’ ἐστίν η **σπεῖρουσα**...», όπου οι αναφορές στη φύση ποικίλλουν. Αυτή η σχέση φαίνεται και στο ότι οι θεοί «εἰς δένδρον μετήλλαξαν» τη Σμύρνα.

Ο καταλυτικός ρόλος των θεών τονίζεται και στα δύο κείμενα με τη χρήση της παθητικής φωνής: η Φαίδρα «δηχθεῖσα κέντροις» από την Αφροδίτη και ο Άδωνης «πληγείς ὑπό συός». Και στις δύο αυτές φράσεις, το επηρεαζόμενο πρόσωπο δεν μπορεί να ελέγξει αυτό που του συμβαίνει. Παρόλο που ο Άδωνης πληγώνεται άμεσα από τον κάπρο, η αιτία του θανάτου υπογραμμίζεται τοποθετώντας τη φράση «Ἀρτέμιδος χόλω» πριν από τη λέξη «πληγείς», υπονοώντας πως ο Άδωνης πληγώθηκε από την Αρτέμιδα, ενώ η δοτική του μέσου ξεκαθαρίζει το «μέσο» με το οποίο έδρασε ο κάπρος, δηλαδή τον θυμό, ή ακόμη την οργή, της Αρτέμιδος. Στις πράξεις της Σμύρνας είναι επίσης ξεκάθαρος ο ρόλος της Αφροδίτης, αφού η φράση «κατά μῆνιν Αφροδίτης» τοποθετείται πριν από το ρήμα, απαλλάσσοντας τη Σμύρνα από την ευθύνη των πράξεών της. Το ίδιο εκφράζεται και από την Αρτέμιδα στον Θησέα: «Κύπρις γὰρ ἤθελ’ ὥστε γίνεσθαι τόδε./πληροῦσα θυμόν». Η λέξη «γὰρ» εδώ ξεκάθαρα απαλλάσσει τον Θησέα, τουλάχιστον μερικώς, ενώ ο θυμός της Κύπριδος είναι συνώνυμος με τη μῆνιν της στη διήγηση του Απολλόδωρου. Μια λέξη με την ίδια ρίζα με αυτή που χρησιμοποιεί ο Απολλόδωρος (δηλ.

μήνις) χρησιμοποιείται από τη Φαίδρα όταν περιγράφει την επίδραση μιας κατάρας πάνω της: «**ἐμάνην**, ἔπεσον δαίμονος ἄτη». Πιο κάτω, η Ἄρτεμις χρησιμοποιεί ακόμη ένα συνώνυμο, «ὄργαι θεάς», ενώ υπόσχεται στον Ιππόλυτο ότι δεν θα μείνουν «ἄτιμοι», δηλαδή η οργή αυτή δεν θα μείνει ατιμώρητη. Το ρήμα τιμώ χρησιμοποιείται για την Αφροδίτη και σε σχέση με τη Σκύρνα: «οὐ γὰρ αὐτὴν ἐτίμα», όπου η ἔλλειψη τιμῆς είναι αυτό που προκάλεσε τον θυμό της θεάς. Η διπλή σημασία των παραγώγων αυτών της λέξης τιμή και η διαφορετική τους χρήση σε σχέση με τη θεά Αφροδίτη είναι αξιοσημείωτη.

Ακόμη, σε σχέση με τους θεούς, και τα δύο κείμενα χρησιμοποιούν παράγωγα ή και το ίδιο το ρήμα 'εύχομαι': ο Θησέας μαθαίνοντας νέα για τον θάνατο του γιου του λέει πως ο Ποσειδώνας εισάκουσε «τῶν ἐμῶν κατευγμάτων» και η Σκύρνα «θεοῖς ἠϋξάτο ἀφανῆς γενέσθαι». Ο πρώτος, όμως, με αυτά τα λόγια χαιρέται για την πραγματοποίηση της κατάρας, ενώ η δεύτερη παρακαλεί να σωθεί απ' αυτήν. Αυτή η διαφορά στον λόγο που η κάθε ευχή/προσευχή έγινε, είναι εμφανής στον τρόπο που η καθεμιά πραγματοποιείται: ο Ποσειδώνας «ἔδωχ' ὅσονπερ **χοῆν**», ενώ οι «θεοὶ **κατοικτείραντες**» έσωσαν τη Σκύρνα. Επίσης, αντίθετοι είναι οι τρόποι με τους οποίους ο Θησέας από τη μια και η Σκύρνα από την άλλη ζητούν την υλοποίηση μιας τους ευχής: η Σκύρνα «ἠϋξάτο», ενώ ο Θησέας «παρεῖλε» μια από τις ευχές του, όπως τον κατηγορεί η Ἄρτεμις. Επίσης, σε αντίθεση με τον οίκτο των θεῶν που έσωσε τη Σκύρνα, οι θεοί, όπως λέει η Ἄρτεμις «ἐξόλλυμεν» τους κακούς, έτσι τα δύο κείμενα παρουσιάζουν τις δύο ακραίες δυνάμεις των θεῶν. Παρόλα αυτά, ο πόνος που μπορούν να νιώσουν οι θεοὶ φαίνεται στα λόγια της Αρτέμιδος στον αγαπημένο της Ιππόλυτο: «κατ' ὅσων οὐ θέμις βαλεῖν δάκρυ». Είναι χαρακτηριστικό της αδυναμίας των ανθρώπων ότι στο κυπριακό κείμενο τα μόνα συναισθήματα που περιγράφονται είναι αυτά των θεῶν (υποδεικνύοντας ότι οι άνθρωποι είναι ἕρμαιο των θεῶν) και στο κείμενο του Ευριπίδη η Ἄρτεμις σπύδει να απαλλάξει τον Θησέα από ένα μεγάλο μέρος της ευθύνης των πράξεών του, από την αρχή της συνδιάλεξής τους.

Η σχέση μεταξύ του φανερού και του αφανούς παρουσιάζεται και στα δύο έργα: η Ἄρτεμις μιλά στον Θησέα αντιπαραβάλλοντας τα δύο αντίθετα: «ψευδέσι μύθοις ἀλόχου πεισθεις ἀφανῆ; φανεράν δ' ἔσχεθες ἄτην». Η τιμωρία εδώ είναι φανερή. Η Σκύρνα «θεοῖς ἠϋξάτο ἀφανῆς γενέσθαι». Σε αυτή την περίπτωση, η τιμωρία φαίνεται να είναι επίσης φανερή, αφού ενσαρκώνεται από τον πατέρα «σπασάμενον τὸ ξίφος» και η Σκύρνα εύχεται για αφάνεια, που εδώ ταυτίζεται με τη σωτηρία.

Το αδιέξοδο στο οποίο φτάνει αυτός που υποφέρει από την κατάρρα φαίνεται και στα δύο κείμενα: ο Θησέας φροντίζει ο γιος του να παγιδευτεί από την κατάρρα του εξηγώντας ότι «δυοίν μοίραιν θατέρρα πεπλήξεται», ενώ η Σμύρνα βρίσκεται «περικαταλαμβανομένη» από τον πατέρα της, μια μετοχή όπου οι δύο προθέσεις δείχνουν την απόλυτη παγίδευσή της από την κατάρρα.



Βιβλιογραφία

Κείμενα

Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, Παιδαγωγικό Ινστιτούτο Κύπρου, Υπηρεσία Ανάπτυξης Προγραμμάτων, Ηλεκτρονική έκδοση, 2011
Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία, Τόμος Πεζογραφίας, Α. Ι Βοσκού, Αθήνα, *Euripidis Fabulae*, Tomus I, J. Diggle, OCT, 1984

Μελέτες

A. Lesky, *Greek tragic poetry translated by Matthew Dillon*, Yale University Press, New Haven and London, 1983
 P. E Easterling, *The Cambridge companion to Greek tragedy*, CUP, 2001³
 H. D. F. Kitto, *Greek tragedy, A literary study*, London-New York, 1995⁴
 P. E. Easterling-B. M. W. Knox, *The Cambridge History of Classical Literature, Greek drama*, Vol. I, CUP, Great Britain 1989
 Κ. Βάρναλη, *Ευριπίδη Ιππόλυτος*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998
 Στ. Ζορμπαλά, *Ο ουμανισμός στο έργο του Ευριπίδη*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1987

Ανταύγειες μιας εξέλιξης: Η μορφή της θεάς Αθηνάς στον V (Y1) Ομηρικό Ύμνο εις Ἀφροδίτην και τα λοιπά έργα της αρχαϊκής περιόδου

Αγάπη Ν. Πατσουράκη

Αν δοκιμάζαμε να συγκρίνουμε το προοίμιο ενός ύμνου που προορίζεται για προφορική απαγγελία με το προοίμιο ενός ρητορικού λόγου, θα διαπιστώναμε ως κοινή επιδίωξή τους την *captationem benevolentiae*: μια σύνθεση που πρόκειται να εκτελεσθεί προφορικά και μάλιστα θηρεύει τη διάκριση, αντλεί μεγάλο μέρος της απήχησής της από την *εὔνοϊαν* και την *πρόσεξιν* του ακροατηρίου. Εδραία διατύπωση αυτής της αφετηριακής σκέψης συνιστά το προοίμιο του Ομηρικού Ύμνου V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην*¹, στο οποίο επιστρατεύεται το δραστικό υφολογικό εργαλείο της αντίθεσης και του αιφνιδιασμού.²



ΑΦΡΟΔΙΤΗ - ΑΘΗΝΑ

Χρυσό νόμισμα *Εὐαγόρα Β'* της Σαλαμίνας,
με προτομή των θεαινών στις δύο όψεις.

Οι εναρκτήριοι στίχοι περιγράφουν την απροσμάχητη δύναμη της πολυχρύσου Ἀφροδίτης Κύπριδος: το έλλογο και το άλογο στοιχείο της πλάσης, θνητοί, αθάνατοι και όλα τα έμβια όντα, τα πάντα υπακούουν στα κελεύσματα της άφευκτης επιρροής της. Σε μια αδόκητη, ωστόσο, παρέκκλιση από την κοίτη της εξύμνησης

της θεάς εισάγεται ένα ρήγμα σε αυτήν την παντοδυναμία, μέσω της μνείας τριών θεαινών οι οποίες σαρκώνουν την εξαίρεση του κανόνα: το θεϊκό τρίγωνο της Αθηνάς, της Αρτέμιδος και της Εστίας ορθώνει ένα ανυπέβλητο τείχος, πάνω στο οποίο θραύεται η ισχύς της θεάς του έρωτα και ο υμνωδός, παραδιδόμενος στον θαυμασμό του, ενοφθαλμίζει στον κορμό του ύμνου *Εἰς Ἀφροδίτην* τρεις ολιγόστιχους ύμνους, αφιερωμένους

¹ Βλ. *ΑΚυΓ*^{1B} (1995 / 2008²) 5 Y1: σσ. 264-84 (και σχόλια στις σσ. 415-64). Για τους Ομηρ. ύμν. VI και X (Y2 και Y3) *Εἰς Ἀφροδίτην*: σσ. 284-87 (και σχόλια στις σσ. 464-75). Για τα *Κύπρια ἔπη*: σσ. 216-63 (και σχόλια στις σσ. 368-411).

² Βλ. και J. C. Kamerbeek, "Remarques sur l' Hymne à Aphrodite", *Mnemosyne* 20 (1967), 394. Για τον αντίλογο βλ. J. van Eck, *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Commentary and Appendices*, Diss. Utrecht 1978, 12, όπου υποστηρίζεται ότι η αντίθεση ατονεί λόγω της έκτασης της παρέκβασης.

σε κάθε μία από τις τρεις σεπτές θεές.³ Ο πρώτος αναβαθμός σε αυτήν τη *retardationem* είναι η εξύμνηση της θεάς Αθηνάς (στ. 8-15).

Η φιλοπόλεμος τε και φιλόσοφος θεός⁴, η Αθηνά, εκφράζει πρώτη μέσα στον ύμνο τη δύναμη που βρίσκεται στον αξιολογικό αντίποδα της Αφροδίτης: αυτή είναι η «παρθένα θεά σ' έναν κόσμο που δεν γνώρισε προπατορικό αμάρτημα»⁵ και ο ποιητής, προκειμένου να λαξεύσει τη μορφή της, σταχυολογεί στοιχεία από μαν πλουσιότατη δεξαμενή, εφόσον πρόκειται για πανάρχαια θεϊκή οντότητα, η οποία συνδύαζε πολυποίκιλες ιδιότητες και υποστάσεις.⁶ Αυτή η πολυσχιδία ερμηνεύει την ευελιξία με την οποία οι ποιητές φώτιζαν διαφορετικές πτυχές της προσωπικότητας της θεάς, ανάλογα με τους σκοπούς της σύνθεσής τους: έτσι, ο δημιουργός του Ομηρικού ύμνου XXVIII *Eis 'Aθηνân* μπορεί να περιγράφει, όπως και ο Ησίοδος στη *Θεογονίαν* του (στ. 922-24) τη γέννηση της θεάς από την κεφαλή του Διός, ενώ στον ακροτελεύτιο στίχο του Ομηρικού ύμνου XI *Eis 'Aθηνân* γίνεται επίκληση στην ίδια θεά, για να προσφέρει τύχη κι ευτυχία. Μα και της *Ίλιάδος* η Αθηνά, η «αμφιβολική» θεά, όπως προσέγγισε την ουσία της ο Schadewalt⁷, δεν εμφανίζεται αδιαφοροποίητη στην *Όδυσσειαν*: εδώ η έμφαση δίδεται στην ακονισμένη επινοητικότητα και ευγενή σοφία που προσωποποιούνται στην προστάτιδα του πολυμήχανου Οδυσσέα.

Η ιχνηλασία των γνωρισμάτων, με τα οποία σμιλεύει τη μορφή της Αθηνάς ο δημιουργός του μεγάλου Ομηρικού ύμνου *Eis 'Aφροδίτην*, παρουσιάζει ερευνητικό ενδιαφέρον τόσο *per se*, όσο και επειδή δύναται να κομίσει απάντηση στο ερώτημα ποιος αποχρών λόγος υπαγόρευσε μια νότα αλλότριου ηχοχρώματος, στο πλαίσιο μίας παρτιτούρας που προορίζεται να υψώσει αίνο προς τη θεά Αφροδίτη. Συνιστά η επιλογή του υφολογικό ποίκιλμα ή αποτελεί εμπρόθετη και ουσιώδη ένδειξη απαγκίστρωσης του ύμνου από το υμνολογικό παρελθόν και αλάθητο

³ Πβ. AHS [T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936² / Amsterdam 1963], 350: though the subject is simple, variety and additional interest are given by the three short “hymns” at the beginning (to Athene, Artemis, and Hestia), and the introduction of Ganymede, Tithonus, the nymphs and the Sileni at the end.

⁴ Πλάτ. *Τίμ.* 24 d.

⁵ M. I. Finley, *Ο κόσμος του Όδυσσέα*, μετάφρ. Σοφ. Μαργιανού, Αθήνα, χ.χ., 164.

⁶ Τα πολυάριθμα λατρευτικά επίθετα της θεάς πιστοποιούν το κύρος της άποψης αυτής: η Αθηνά είναι η *Παλλάς*, η *Άγλανρος*, η *Άγελείη*, η *Γλανκώπις*, η *Πρόμαχος*, η *Δορυθρασής*, η *Αδάματος*, η *Άρεια*, η *Μηχανίτις*, η *Περσέπολις*, η *Σώτειρα*, η *Νίκη*, η *Ειρηνοφόρος*, η *Υγίεια*, η *Παιωνία*, η *Ίππία*, η *Έργάνη*, η *Πηνίτις*, η *Άτρυνώνη*, η *Όβριμοπάτρη*, η *Τριτογένεια*, η *Άλασκομένηα*, η *Λαοσσός κ.ά.* Βλ. *ΕλλΜ* [*Ελληνική Μυθολογία*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 2, 98-113.

⁷ Βλ. W. Schadewalt, *Από τον κόσμο και το έργο του Όμηρου*, τόμ. Β', μετάφρ. Φ. Κακριδής, Αθήνα 1989³, 137.

κάτοπτρο ένταξης του σε χρόνους κατοπινούς των επών;⁸ Προκειμένου να δοθεί απάντηση στο διαζευκτικό αυτό ερώτημα, είναι ανάγκη να μην περιχαρρακωθεί η έρευνα στην περιοχή του ύμνου, αλλά με αφετήριο έρμα τη μορφή της θεάς με την ακατάβλητη υπεροχή, της Αθηνάς, να αναζητήσει ερείσματα στο λογοτεχνικό στερέωμα της αρχαϊκής εποχής, με την οποία, κατά την *opinionem communem*, ο ύμνος γεινιάζει.

Πράγματι, παρά το αναμφίλεκτα Ομηρικό γλωσσικό κέλυφος των στίχων⁹, ο ύμνος διαπνέεται από διάθεση αλλότρια προς την ατμόσφαιρα που πρωτανεύει στα Ομηρικά έπη. Σε αυτό οι κραταιές θεϊκές μορφές δεν είχαν μερίδιο στη βασανιστική συνείδηση του σφάλματος ή στην ανάγκη για μεταμέλεια: τα λάθη τους έμοιαζαν με τις πληγές τους, καθώς έβρισκαν, ταχύτατα, την ίαση.¹⁰ Η Αφροδίτη του ύμνου, αντιθέτως, βιώνει ως επονείδιστο ολίσθημα την ερωτική της ένωση με έναν θνητό, τον Αγκίστη· το πρωτόφαντο αίσθημα ενοχής μιας θεάς¹¹ διαθλά σημάδια ενός ηθικού μετασχηματισμού και ενισχύει την υπόθεση ότι η ποιητική σύνθεση κατάγεται μεν από την κοιτίδα των Ομηρικών επών, συντελέστηκε δε σε διάδοχη χρονική περίοδο. Η Αθηνά, η θεά στη οποία αποτυπώνεται άριστα η στρωματογραφία του ελληνικού πολιτισμού, δύναται να αποδειχθεί αφευδής μάρτυρας προς την κατεύθυνση αυτή.¹²

Η θεά Αθηνά, αυτός ο βράχος πάνω στον οποίο θα σπάσουν δίχως αποτέλεσμα τα κύματα της σαγήνης της Αφροδίτης, εγκολπώνεται στον ύμνο τα παραδοσιακά γνωρίσματα της *Άρειας* (στ. 10-11) και της *Καλλιέργου* (στ. 12-15): αφενός σκιαγραφείται ως η ανίκητη στον πόλεμο,

⁸ Για τη χρονολόγηση του ύμνου βλ. μεταξύ άλλων: A. Hoekstra, *The Sub-epic Stage of the Formulaic Tradition: Studies in the Homeric Hymns to Apollo, to Aphrodite and to Demeter*, Amsterdam 1969, 7-8· AKvΓ^{1B} (1995 / 2008²), 118 κ.ε. (κυρίως 122-23), και 101-9 (για τους Y2 και Y3), με έμφαση στους αρμούς που δένουν τους τρεις Ομηρ. ύμν. *Είς Άφρ.* μεταξύ τους και με την Κύπρο αφενός και αφετέρου με τον Όμηρο και τον Ησίοδο· A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text and Commentary*, Oxford 2008 / 2009², 47-49.

⁹ Η εγγύτητα του ύμνου με την Ομηρική δημιουργία, όσον αφορά κυρίως τη χρήση στερεότυπων επιθέτων και εκφράσεων, έχει αναγνωρισθεί ομόφωνα. Πβ. R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic development in Epic Diction*, Cambridge 1982 / 1987, 151, όπου σημειώνει: “At first sight the diction of the Hymn is very archaic, and at a similar stage to that of Homer”. AKvΓ^{1B}, 121: «Όσον άφορά στη γλώσσα (...) βρισκόμαστε και πάλι μπροστά σε τυπικές φράσεις που μαρτυρούν μετάπλαση παλαιότερων τυπικών φράσεων του Όμηρου (κατά πρώτον λόγο εδώ) και του Ήσιόδου».

¹⁰ J. M. Redfield, *H τραγωδία του Έκτορα. Φύση και Πολιτισμός στην Ιλιάδα*, επιμ. Χρ. Γραμματικός, μετάφρ. Ολ. Μπαζάλη, Αθήνα 1992, 169.

¹¹ Βλ. AKvΓ^{1B}, 121 για το *αἰνὸν ἄχος* και το *ὄνειδος* της Αφροδίτης στον Y1.

¹² Για τη θεά Αθηνά βλ. K. Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion*, 1953· F. Focke, “Pallas Athene”, *Saeculum* 4 (1953), 398-413· C. J. Herington, *Athena Parthenos et Athena Polias*, 1955· W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt 1956⁴, 44-61· R. Luyster, “Symbolic elements in the cult of Athena”, *History of Religions* 5 (1965), 133-63· W. Burkert, *Άρχαία Έλληνική Θρησκεία. Άρχαϊκή και Κλασσική Έποχή*, μετάφρ. Ν. Π. Μπεζαντάκος – Άφρ. Άβαγιανού, Αθήνα 1993, 300-306· Ann Shearer, *Athene: Image and Energy*, Viking Arcana, 1996.

δεινή θεά, που διαφέρει, ωστόσο, ως προς το ήθος και την αγριότητα από τον θεό Άρη,¹³ εφόσον αυτή αντιπροσωπεύει την πολεμική μεθοδολογία και τεχνολογία και προτείνεται ως προστάτιδα κάθε σχετικής τέχνης και επιστήμης (στ. 13)¹⁴ και αφετέρου προβάλλεται ως φορέας πολιτισμού, που διαδραματίζει καίριο ρόλο στον ειρηνικό βίο, καθώς επωμίζεται την ευθύνη της μετάγχισης γνώσεων τόσο στους άνδρες όσο και στις γυναίκες (στ. 12-15). Οι ψηφίδες αυτές συνθέτουν μια εικόνα πολύπτυχης προσωπικότητας, που έρχεται σε αιχμηρή αντίθεση με τη μονοδιάστατη ερωτική όψη της Αφροδίτης (στ. 8-15):

*κούρην τ' αἰγίοχοιο Διὸς γλανκῶπιν Ἀθήνην·
οὐ γάρ οἱ εὐάδεν ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης,
ἀλλ' ἄρα οἱ πόλεμοί τε ἄδον καὶ ἔργον Ἄρης,
ὕσμῖναι τε μάχαι τε καὶ ἀγλαὰ ἔργ' ἀλεγύνειν.
πρώτη τέκτονας ἄνδρας ἐπιχθονίους ἐδίδαξε
ποιῆσαι σατίνα<ς> καὶ ἄρματα ποικίλα χαλκῶν·
ἢ δέ τε παρθενικὰς ἀπαλόχροας ἐν μεγάροισιν
ἀγλαὰ ἔργ' ἐδίδαξεν ἐπὶ φρεσὶ θείσῃ ἐκάστη.*

Η προστάτιδα της «διανοητικής δυνάμεως, της πολεμικής ισχύος και της ευφυΐας στις τέχνες του βίου»¹⁵ εισάγεται στον ύμνο με τον μεγαλοπρεπή βηματισμό του στ. 8, ο οποίος φιλοτεχνείται με λιθάκια της Ομηρικής πολιτείας, καταφανώς υποταγμένα στην τεκτονική αρχή που εμπνέει τη σύνθεση. Ο στίχος παρεμφαίνει τον στενό σύνδεσμο της Αθηνάς με τον ύπατο των θεών, τον Δία,¹⁶ καθώς και την ξεχωριστή της θέση μεταξύ των αθανάτων, δοθέντος ότι σε αυτήν και στον θεό Απόλλωνα εκχωρούσε ο Ζεὺς της *Ίλιάδος* το προνόμιο να φέρουν την αιγίδα¹⁷, η οποία ανήκε αποκλειστικά σε εκείνον¹⁸ και με την οποία η θεά έσπειρε τον τρόπο στο

¹³ Όπως επισημαίνει ο W. Burkert, ό.π. (σημ. 12), 303, «ἀκόμη καὶ στόν πόλεμο ἡ Ἀθηνά δέν ἀντιπροσωπεύει τήν ἄγρια ὀρμή –αὐτή γίνεται ἀντιληπτή στή μορφή τοῦ Ἄρη– ἀλλά πραγματικά τόν ἐκπολιτίζει, ὡς πολεμικό χορό, ὡς τακτική, ὡς πειθαρχία».

¹⁴ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 6), τόμ. 2, 106.

¹⁵ Η απαράμιλλη πολεμική ικανότητα συνοδεύει αδιάλειπτα τη θεότητα (B 446, E 793 κ.ε. κ.α., ω 528 κ.ε., Ησ. *Θεογ.* 924-29, Ομηρ. ύμν. XI.2-3 και XXVIII.5-6, Αρχίλ. 94.1-3 και Τυρτ. 23a W.).

¹⁶ Η σύνδεση της Αθηνάς με τον Δία αποτελεί σταθερό τόπο, πβ. B 157, E 733, Θ 384 κ.α., δ 752, ν 252 κ.α., Ησ. *Θεογ.* 13, 886, Ομηρ. ύμν. XXVIII.4,7,17.

¹⁷ Για τη σημασία του επιθέτου *αἰγίοχος* βλ. *ΑΚυΓ*¹⁸, 421, σημ. σ.στ. 8.

¹⁸ Για τον Απόλλωνα που φέρει την αιγίδα βλ. O 220-30 και Ω 18-21, και για την Αθηνά B 447 και E 738.

εχθρικό στρατόπεδο¹⁹. Η μνεία του άρρηκτου πατρικού δεσμού περιβάλλει την Αθηνά και την απέχθειά της προς τα έργα της Αφροδίτης με άτεγκτη ισχύ, καθώς είναι ο Δίας αυτός που θα θέσει σε εφαρμογή το σχέδιο να καταστήσει την Αφροδίτη θύμα της ίδιας της δύναμης (στ. 45-52). Την ίδια στιγμή, επενδύοντας ο πλαστοουργός στον παραδοσιακό ιδιισμό του επιθέτου *γλανκῶπις*²⁰, που ενθυμίζει το σπινθηροβόλο βλέμμα με το οποίο η θεά καθήλωνε τους αντιπάλους της και τη σύμφυτη με αυτό ροπή προς τη θηριωδία²¹, πυργώνει έναντι της Αφροδίτης έναν ακατάβλητο αντίπαλο. Κατ' αυτόν τον τρόπο ηνιοχεί αβίαστα το ενδιαφέρον προς τα πολεμικά έργα που ευφραίνουν την Αθηνά στους στ. 9-11.²²

Καθώς οι ρωγμές στο οικοδόμημα της παντοδυναμίας της Αφροδίτης γίνονται ορατές, ο ποιητής αποκαλύπτει τους λόγους που επιβάλλουν την ανυπέρθετη αυτή εξαίρεση: η Αθηνά αντιπροσωπεύει, σε σύγκριση με την Αφροδίτη, αλλότρια περιοχή δράσης. Δικό της μέλημα είναι ο πόλεμος, όχι η αγάπη και η μορφή των στίχων καθίσταται το μέσο που κυφορεί την κυρίαρχη αυτή ιδέα· η αντιθετική διάταξη των στ. 9 και 10 (*οὐ γάρ οἱ εὐάδεν ... ἀλλ' ...*) υπογραμμίζει την φιλοπόλεμη φύση της Αθηνάς, ενώ η επανάληψη και η παράθεση συγγενών ως προς το εννοιολογικό τους φορτίο ὄρων, που αφορούν τον αδυσώπητο και άγριο πόλεμο (*πόλεμοι, ἔργον Ἄρης, ὑσμῖναι, μάχαι, ἀγλαὰ ἔργα*) εμφανίζει τον ασυμβίβαστο χαρακτήρα των δύο θεαινών.²³ Ο στ. 9 ανακαλεί τον στ. 6, με έκδηλη, ωστόσο, διάθεση αντιστροφής του περιεχομένου του (στ. 6 *πάσιν δ' ἔργα μέμηλεν εὐστεφάνου Κυθρεΐης* – στ. 9 *οὐ γάρ οἱ εὐάδεν ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης*). Η επανάληψη του μοτίβου *πάσιν δ' ἔργα μέμηλεν* – *οὐ γάρ οἱ εὐάδεν ἔργα*, με την ελαφρά παραλλαγή, δεν μαρτυρεί, θαρρούμε, ένδεια εμπνοής, αλλά είναι απότοκος σχεδιασμού, που προσδίδει στιβαρή ενότητα στην κατασκευή των στίχων. Εξάλλου, το μοτίβο της θεάς που αποστέργει τα έργα της Αφροδίτης πολλαπλασιάζεται στη συνέχεια, όπως προδηλώνεται στον στ. 7 (*τρισαὶς δ' οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατήσαι*) με την

¹⁹ Βλ. χ 297: *δη τότε Ἀθηναίη φθισίμβροτον αἰγίδ' ἀνέσχεν | ὑψόθεν ἐξ ὄροφης· τῶν δὲ φρένες ἐποίηθεν*. Πβ. Πίνδ. απόσπ. 70.17 Snell - Maehler, *ἐν δ' ὁ παγκρατῆς κεραννὸς ἀμπνέων | πῦρ κελὶν ἠ [ταὶ τό τ'] Ἐ. ν. ναλί ου | ἔγχος, ἀλκάεσσα [τ]ε | Παλλάδο[ς] αἰγίς | μυρίων φθογγάζεται κλαγγαῖς δρακόντων*.

²⁰ Πβ. α 156 *αὐτὰρ Τηλέμαχος προσέφη γλανκῶπων Ἀθήνην*.

²¹ Πβ. Θ 379-80, όπου η Αθηνά εμφανίζεται να μιλά με ενθουσιασμό για κορμιά που απομένουν βορά για τα σκυλιά και τα ὄρνεα. Ο Br. Snell, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος. Ἑλληνικὲς ρίζες τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης*, μετάφρ. Δαν. Ιακώβ, Ἀθήνα 1989³, 56-57, επισημαίνει ότι το επίθετο αναφέρεται στην αρχικά θηριόμορφη ὄψη της θεάς.

²² Η απαράμλλη πολεμική ικανότητα συνοδεύει αδιάλειπτα τη θεότητα (B 446, E 793 κ.ε. κ.α., ω 528 κ.ε., Ησ. Θεογ. 924-29, Ομηρ. ὕμν. XI.2-3 και XXVIII.5-6, Αρχιλ. 94.1-3 και Τυρτ. 23a W.).

²³ Στη Θεομαχία (Φ 423-45) παρουσίαζε ο ποιητής την Αθηνά να ρίχνει κάτω μ' ένα χτύπημα την αβρή Αφροδίτη: *Ἵς φάτ', Ἀθηναίη δὲ μετέσσυτο, χαιρε δὲ θυμῷ, | καὶ ῥ' ἐπεισαμένη πρός στήθεα χειρὶ παχείῃ | ἤλασε· τῆς δ' αὐτοῦ λῦτο γούνατα καὶ φύλον ἤτορ*. Πβ. E 426-30, Ω 25-30, Κύπρια T7.6-7.

αναφορά στην Άρτεμη (στ. 18) και την Εστία (στ. 21-22).²⁴ Τη φροντίδα με την οποία είναι λεπτορρηγμένοι οι στίχοι καταυγάζει και η επανάληψη της λέξεως *ἔργα* (στ. 9-15). Καθώς αυτή χρωματίζεται ανάλογα με την προσωπικότητα του θεϊκού της φορέα, φορτίζεται με δομική λειτουργία: τα *ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης* αντιδιαστέλλονται προς το *ἔργον Ἄρης* του στ. 10, ενώ τα *ἀγλαὰ ἔργα* του στ. 11 παραπέμπουν στον ηρωικό κώδικα αξιών και τη μάχη, όμως στον στ. 15, *ἀγλαὰ ἔργ' ἐδίδαξεν ἐπὶ φρεσὶ θείσῃ ἐκάστη*, συνδέονται με τα ευγενή επιτηδεύματα των γυναικών. Τα *ἔργα* της Αθηνάς είναι *ἀγλαὰ*, κάτι που δεν αναφέρεται για τα *ἔργα* της Αφροδίτης.²⁵ Διαπιστώνεται, ως εκ τούτου, σταθερή αξιοποίηση της αμφιλογίας (τόσο στη λέξη *ἔργα* όσο και στο επίθετο *ἀγλαὰ*), που επιτρέπει στον ποιητή να προσεγγίσει τον αμφίσημο και διττό χαρακτήρα της ίδιας της Αθηνάς, την οποία εξαίρει έναντι της Αφροδίτης. Αυτήν την αντίστιξη υπογραμμίζει η σχεδόν πλήρης μετρική αντιστοιχία²⁶ ανάμεσα στους στ. 1 και 9, μέσω της οποίας ο ποιητής –με διάθεση, εικάζουμε, παιγνιώδη– διαχέει φως αμφίβολο στην οικουμενική απήχηση της Αφροδίτης.

Η ανάδειξη της ακατάβλητης υπεροχής της θεάς των μαχών με το αρρενωπό φρόνημα θα ήταν επαρκής προκειμένου να αιτιολογηθεί η δυσανεξία της αδάμαστης κόρης του Δία για τα *ἔργα* της Αφροδίτης.²⁷ Όμως, ο ποιητής εμμένει στην προβολή στοιχείων που χαλκεύουν αβυθομέτροτο χάσμα μεταξύ των δύο θεαινών. Οι στ. 12-15 αναφέρονται στην ευεργετική για την ανθρωπότητα δράση της Αθηνάς, καθώς υπό την αιγίδα της τίθενται όλες οι τέχνες που προάγουν τον πολιτισμό: η μεταλλοτεχνία και η κατασκευή των αρμάτων²⁸ καθώς και τα *ἀγλαὰ ἔργα*²⁹ των γυναικών. Στημονικό ρόλο διαδραματίζει εδώ η επανάληψη

²⁴ Βλ. P. M. Smith, *Nursling of mortality: A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Frankfurt 1981, 35, ο οποίος επισημαίνει ότι ο ποιητής επιδιώκει να συνδέσει τις θεές αυτές με την κοινωνική διάσταση της ανθρωπίνης εμπειρίας, αντίθετα προς την πλευρά στην οποία ασκεί εξουσία η Αφροδίτη.

²⁵ Στον Ησίοδο, απόσπ. 76.10 Μ. – W., το επίθετο αναφέρεται στα δώρα της Αφροδίτης: ὦ θύγατερ Σχουνήος, ἀμείλιχον ἤτορ ἔχουσα, ἰ δὲ ξο τὰ δ' ἀγλα [ἀ] δ ὦρ α. θ. ε [ἄς χρυσῆς Ἀφροδίτης].

²⁶ Για τη μετρική αντιστοιχία βλ. και Μ. Γ. Χάψα, *Φιλολογικός σχολιασμός του Ομηρικού ὕμνου Εἰς Ἀφροδίτην* (V), διδ. διατρ., Πάτρα 2008, 141.

²⁷ Η κριτική έχει επισημάνει ότι η άσπλη παρθενία της Αθηνάς συνιστά προϋποθετική συνθήκη της ικανότητας στη μάχη. Βλ. Α. Ν. Athanassakis, *The Homeric Hymns, Translation, Introduction, and Notes*, Baltimore and London, 1976, σ.σ. 8-11, 94: “Behind Athena’s aversion to the whole domain of Aphrodite’s power may be the justifiable suspicion of men, that sexual love enfeebles men and deprives them of such manly qualities as the warrior can ill afford to lose”. Αλλά και ο Ε. Ν. Ρούσσος, στην *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 6), τόμ. 2, 105, αναφέρει σχετικά: «το *ἀειπάρθρον* της Προμάχου επιβάλλεται (...) από μαγικές αντιλήψεις, που εξαρτούν τη δύναμη από την ακεραιότητα και την απροσμεξία».

²⁸ Για την υπεροχή της τέχνης του άρματος που αντιπροσωπεύει η Αθηνά και τη σύνδεσή της με την *μητιν* βλ. J.-P. Vernart – M. Detienne, *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην Ἀρχαία Ἑλλάδα*, μετάφρ. Ἰω. Παπαδοπούλου, Ἀθήνα 1993, 240-43.

²⁹ Θ 385-86.

του ρήματος *εδίδαξεν*, που αντιδιαστέλλεται προς τα ρήματα *ώρσε* και *έδαμάσσατο* τα οποία περιέγραψαν το είδος της επίδρασης της Αφροδίτης στους προηγούμενους στίχους.³⁰ Η διδασκαλία συνιστά την αναγκαία συνθήκη εξόδου από την πρωτόγονη, φυσική κατάσταση προς τον πολιτισμό και η Αθηνά αποτελεί τον αόρατο αρωγό στην πάλη των ανθρώπων για την κατάκτηση της υψηλότερης βαθμίδας βίου που συνεπάγεται η οργανωμένη κοινωνική ζωή:³¹ «Ἡ Ἀθηνᾶ ἦταν ἡ θεά τῶν ξυλουργῶν, αὐτή ἐφεύρε τό ἄρμα, ὅπως καί τό χαλινάρι τῶν ἵππων, αὐτή κατασκεύασε τό πρῶτο πλοῖο, αὐτή βοήθησε νά κατασκευασθῆ ὁ Δούρειος Ἴππος».³² Των γυναικῶν, επίσης, τα *κλυτὰ* και *περικαλλέα ἔργα*³³ έχουν την αφετηρία τους στην ίδια θεά, την αδιαφιλονίκητη κάτοχο της τέχνης του αδραχτιού.³⁴ Με τη συμμετρική κατανομή των στ. 12-13 και 14-15 η Αθηνά αναδεικνύεται ως η φωταυγής πηγή, από την οποία εκπηγάζουν τα ευγενή επιτηδεύματα τόσο των ανδρῶν ὅσο και των γυναικῶν, σε μια ισόρροπη αντίληψη της ζωής.

Αξιοσημείωτη είναι μια διάσταση που διακρίνει την επιρροή της Αφροδίτης, ὄχι ὁμως και της Αθηνάς: η δεσποτεία της *Κύπριδος* επιβάλλεται αδιακρίτως σε θεούς, θνητούς και ζῶα, της Αθηνάς, ὁμως, η επενέργεια ἄπτεται της ἔλλογης, ανθρώπινης πλευράς. Η Αθηνά δεν παγιδεύει με τη φενάκη και τα απατηλά τεχνάσματα της Αφροδίτης ούτε απευθύνεται στα κατώτερα ἔνστικτα: η κόρη του Δία, η *γλαυκῶπις Ἀθήνη*, εξυψώνει τη διάνοια και αγλαΐζει την ὑπαρξη, απελευθερώνοντάς την από τα δεσμά της ὕλης.³⁵

Η αρχιτεκτονική των στίχων προβάλλει τη σύζευξη της αγάπης για τον πόλεμο με τη φωτεινή εκπολιτιστική δράση, ενώ είναι ενδεικτικό ὅτι ο ποιητής ιχνογραφεί τη μορφή της Αθηνάς ως φορέα πολιτισμού σε τέσσερις στίχους, σε σύγκριση με τους δύο που αφιέρωσε στην πολεμική της διάσταση. Αν διαθέτει κάποιος κύρος η ἄποψη ὅτι ο δημιουργός, κάθε δημιουργός ενός ἔργου τέχνης, δεν δρα απομονωμένος μέσα στον χώρο και τον χρόνο, αλλά βρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με την περιρρέουσα

³⁰ Βλ. Χάψα, ὁ.π. (σημ. 26), 143.

³¹ Η ιδιότητα της θεάς ως *Ἐργάνης* αποτελεί ἐξαιρετικά διαδεδομένο μοτίβο, πβ. E 735, Θ 385-86, I 390, Ξ 178, η 109-111, υ 72· *Κύπρια* F3· Ησ. *Θεογ.* 573, *Ἔργ.* 42-105, *Ἀσπ.* 124-27. Το ίδιο ισχύει για τον διδακτικό της ρόλο, πβ. O 411-13, ζ 232-5, η 108-111, υ 72, ψ 159-61, Ησ. *Ἔργ.* 64, Ομηρ. ὕμν. XX *Εἰς Ἥφαιστον*, Σόλ. 94.49-50 W., Πίνδ. *Ὀλυμπ.* 7.51.

³² Βλ. Burkert, ὁ.π. (σημ. 12), 302 (με σημείωση).

³³ Βλ. η 108 κ.ε. και υ 72.

³⁴ Πβ. Σχόλ. Νίκανδρο. *Θηρ.* 12α, και ὁ μὲν Φάλαγξ ἔμαθε παρὰ τῆς Ἀθηνᾶς τὰ περὶ τὴν ὀπλομαχίαν, ἢ δὲ Ἱ Ἀράχνη τὰ περὶ τὴν ἰστοποιάν.

³⁵ Πβ. J. S. Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, New Jersey, 1989, 160.

ατμόσφαιρα των χρόνων του, τότε οι εν λόγω σίχοι ενδεχομένως συνιστούν έναν ευαίσθητο δείκτη του μετασχηματισμού της πολεμικής κοινωνίας σε ειρηνική, με την πολεμική θεά να εξελίσσεται σε προστάτιδα των ειρηνικών έργων.³⁶

Ο ποιητής, καθώς αναπέμπει προς την Αθηνά τον βραχύ του ύμνο, στέκεται απέναντί της με απαρασάλευτο σεβασμό, αναγνωρίζοντας μια από τις σπουδαιότερες θεότητες του ελληνικού πανθέου. Αν δε η ματιά μας αγκαλιάσει τη σωζόμενη λογοτεχνική παραγωγή των αρχαίων χρόνων, θα διαπιστώσουμε ότι η φωτοσκίαση της Αθηνάς του ύμνου δεν θηρεύει την πρωτοτυπία, αφού συμβαδίζει με την παράδοση που παγίωσε το Ομηρικό έπος. Τούτη τη σύγκλιση υπαγόρευσε η ίδια η ταυτότητα της θεάς, όπως μνημειώθηκε στον Όμηρο και στη λαϊκή λατρεία, η οποία «διατηρήθηκε αναλλοίωτη σ' ολόκληρη την αρχαιότητα και δεν μπόρεσαν να την αλλάξουν ούτε η ποίηση ούτε ο μυστικισμός ούτε οι αλληγορικές ερμηνείες».³⁷ Εντούτοις, η αναμφίλεκτη πολυεδρική της θεάς επέτρεψε στον υμνωδό να δώσει διέξοδο στη δημιουργικότητά του, αφού διαπιστώνεται μια αύρα ανεξαρτησίας ως προς την κατανομή των λεπτομερειών που ανάγονται στην Ομηρική παρακαταθήκη.

Η ολοσχερής αμηχανία της Αφροδίτης έναντι της πολεμικής αλκής της Αθηνάς, πάνω στην οποία θεμελιώνονται οι σίχοι, αποτελεί σαφή Ομηρική ανάμνηση: τη δράση της παρθένας του πολέμου δεν σκίαζε στο έπος καμιά στιγμή αδυναμίας, όπως συμβαίνει με την Αφροδίτη, που ο Δίας, μαλώνοντάς την τρυφερά, ως πατέρα, την παρηγορούσε λέγοντας πως δεν είναι γι' αυτήν του πολέμου οι δουλειές.³⁸ Η Αθηνά κι ο Άρης νοιάζονται για τα έργα του πολέμου και είναι έκδηλη εδώ η επίδραση του Ομήρου στον πλαστοουργό του ύμνου.³⁹ Ο Όμηρος όμως, όπως ακριβώς κι ο υμνωδός, συμπλέκει και απομακρύνει συγχρόνως την Αθηνά από τον αιμοβόρο θεό της μάχης, αφού αυτή αντιπροσωπεύει τη φωτεινή δύναμη της διάνοιας που δεν χειραγωγείται από το άμετρο πάθος: έτσι, την εμφανίζει ο επικός ποιητής να επιδαυφλεύει μομφή στον γιο της Ήρας και του Δία, γιατί του έλειψε νόος και αιδώς.⁴⁰ Ο Άρης σκορπά τον θάνατο,

³⁶ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 6), τόμ. 2, 110· *ΑΚυΓ^{1β}*, 423, σημ. σ. σσ. 12-15.

³⁷ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 6), τόμ. 2, 113.

³⁸ Βλ. Ε 426-30.

³⁹ Η από κοινού με τον Άρη αναφορά στην πολεμική δράση της Αθηνάς απαντά στην Ε 426-30 και επαναλαμβάνεται στον Ομηρ. ύμν. ΧΙ.2, καθώς και στον Πίνδαρο, *Νεμ.* 10.84.

⁴⁰ Ο 129. Πβ. Ησ. *Άσπ.* 443-49. Για τη διαφορετική στάση των δύο θεών έναντι του πολέμου η Χάψα, ό.π. (σημ. 26), 137 σημειώνει: «Στα πολεμικά ζητήματα η Αθηνά δεν εκπροσωπεί την αιμοβόρα και αιμοδιψή ανάγκη για πόλεμο, όπως ο Άρης, αλλά τον πειθαρχημένο και σφόδρα τροπο άσκησης πολεμικής στρατηγικής προκειμένου να προστατευθεί η κοινωνία».

αλλά αυτή είναι η *Πρόμαχος* που συμμετέχει στη μάχη, εμπνέοντας τους πολεμιστές με σθένος και ορμή, δίχως ποτέ να κονιορτοποιεί την αξία τους.⁴¹ Ανάλογα, στον ύμνο, συναιρείται στο πρόσωπο της θεάς η πολεμική δεξιότητα με την πνευματική αριστεία· η σταθερή της, όμως, οικείωση με τους θνητούς, ο προστατευτικός της ρόλος, που στην *Ίλιάδα* ωθούσε ακόμη και τους εχθρούς της Τρώες να προστρέχουν σ' αυτήν και να την ικετεύουν για τη σωτηρία της πόλης τους⁴², αποτελεί γνώρισμα που ο ύμνος θέτει στο περιθώριο. Η αποσιώπηση αυτής της πτυχής της θεάς, την οποία -αντιθέτως- θα υπογραμμίσουν οι θεράποντες της λυρικής και τραγικής ποίησης⁴³, υπαγορεύθηκε, φρονούμε, από τις απαιτήσεις του ποιητικού σχεδιασμού: η έμφαση σε αυτήν θα τορπύλιζε την πιθανότητα να εδραιώσει ο ποιητής οξυμμένη αντίθεση ανάμεσα στη θεά των μαχών και τη θεά της αγάπης.



**ΠΗΛΙΝΟ ΕΙΔΩΛΙΟ
ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ**

από την Κακοπετριά,
5ος αι. π.Χ.
(Λευκωσία, Κυπριακό
Μουσείο)

Αναδεικνύεται ήδη ότι ο υμνωδός δεν τίθεται εξολοκλήρου κάτω από τη βαριά σκιά του επικού πατριάρχη, αλλά πηδαλιουχεί με τέχνη το πλούσιο παραδοσιακό υλικό. Η εκτίμηση στοιχειοθετείται και αν αντιβάλουμε τη σύνθεση με τους Ομηρικούς ύμνους XI και XXVIII *Eis 'Aθηνān*, στους οποίους η θεά μνημονεύεται και ως *έρουσίπολις*. Προδήλως, οι λόγοι που υπαγόρευσαν το περιεχόμενο των υμνολογικών αυτών κειμένων υπακούουν αποκλειστικά στις ανάγκες της εξύμνησης της θεάς Αθηνάς, γεγονός που ερμηνεύει την αλυσίδα των επιθέτων που συνοδεύουν την επίκλησή της στον Ύμνο XXVIII ή τον προοιμακό χαρακτήρα του Ύμνου XI.⁴⁴ Ο ποιητής, αντιθέτως, του μεγάλου Ύμνου *Eis 'Αφροδίτην* υποβάλλει την εξεικόνιση της θεάς σε ένα σύνθετο σχέδιο, με πολλαπλά επεισόδια, γεγονός που καθορίζει σε μεγάλο βαθμό την επιλογή και τη διευθέτηση του υλικού. Ο δημιουργός του ύμνου, προκειμένου να σκιαγραφήσει τη μορφή της Αθηνάς, έχει αφουγκραστεί

⁴¹ B 446-54.

⁴² Πβ. Z 305 *πότνι' Αθηναίη, έρουσίπολι, δια θεάων*.

⁴³ Πβ. Αρχιλ. 94 W. *τών δ' Αθηναίη μ' ά χημ | ύλαος παρασταθείσα παίς έρικτύπου Διός | καρδίην ώρ ι γεν † αυτής τής πολυκλαύτου λ εώ | .[.]υτων[.]|α λλα κε ίνης ήμέρης επί χθ [όν]α | άλλον † ήε ι σεν τ ό σους γάρ εξεχώρησεν γύας· Σόλ. 4, 1-4 W. ήμετέρη δέ πόλις κατά μὲν Διός οὔ ποτ' όλειται | αίσαν και μακάρων θεάων φρένας άθανάτων· | τοίη γάρ μεγάλθυμος έπίσκοπος όβρομοπάτηρ | Παλλάς Αθηναίη χείρας ύπερθεν έχει· Αισχ. Εύμεν. 997-1001, χείρετ' άστικός λεώς, | ίκταρ ήμενοι Διός, | παρθένου φίλας φίλοι | σωφρονοῦντες έν χρόνῳ. | Παλλάδος δ' υπό περοίς | όντας άζεται πατήρ.*

⁴⁴ Βλ. Ομηρ. ύμν. XI.1 *Παλλάδ' Αθηναίην έρουσίπολιν άρχομ' αείδειν και Ομηρ. ύμν. XXVIII. 1-3 Παλλάδ' Αθηναίην... παρθένου αιδοίην έρουσίπολιν....*

τόσο την *Ίλιάδα*, ως προς την πολεμική ειδή της θεάς,⁴⁵ όσο και την *Όδύσσειαν*, ως προς τον διδακτικό της ρόλο και την πρωτοκαθεδρία της στην καλλιέργεια των τεχνών.⁴⁶ Η Αθηνά, όπως και ο Ήφαιστος, αντιπροσωπεύει εκείνη την όψη της ανθρώπινης εμπειρίας που συνδέεται με την πρόοδο, την αισιόδοξη πίστη στην ικανότητα του ανθρώπου για μάθηση, οπτική που συνόδευε σταθερά τα βήματα της ελληνικής σκέψης.⁴⁷ Κάτοπτρο της τέχνης των δύο θεών συνιστούν και οι στ. 570-88 της *Θεογονίας*, στους οποίους περιγράφεται η δημιουργία του μέγιστου ανάμεσα στο πλήθος των δεινών που ταλανίζουν τους θνητούς, της γυναίκας.⁴⁸ Στους στίχους αυτούς η Αθηνά αναλαμβάνει να κοσμήσει την πλασμένη από τον Ήφαιστο πρώτη γυναίκα.⁴⁹ αντίθετα, στον αιτιολογικό μύθο της Πανδώρας που περιλαμβάνεται στο *Έργα και Ήμέραι* (στ. 59 κ.ε.), η θεά επωμίζεται την ευθύνη να διδάξει στην Πανδώρα, μια ανάλογη ενσάρκωση του κακού, την υφαντική τέχνη, στοιχείο που ανακαλεί τον στ. 14 του Υ1: *ή δέ τε παρθενικάς απαλόχροας έν μεγάροισιν / άγλαά έργ' έδίδαξεν επί φρεσϊ θείσα έκάστη*.⁵⁰ Το μοτίβο της ανθρωπότητας που δέχεται την ευεργετική επενέργεια της διδασκαλίας των τεχνών από τους δύο θεούς, την Αθηνά και τον Ήφαιστο, απηχεί και ο Ομηρικός Ύμνος XX *Είς Ήφαιστον*.⁵¹

Τα μοτίβα (XX.2-3 *Άθηναίης γλανκώπιδος άγλαά έργα / άνθρώπους έδίδαξεν*) ρέουν από τη μία έως την άλλη σύνθεση, εναρμονιώνοντας έτσι την κινητικότητα και τη διαλεκτική σχέση των έργων. Ό,τι δεν είναι εξίσου ευδιάκριτο, έγκειται στον ακριβή προσδιορισμό του χαρακτήρα των σχέσεων που διέπουν τα έργα· η πρόταση αυτή συναντά την εφαρμογή της κατά κύριο λόγο στην περίπτωση της *Θεογονίας*: στους στ. 924-26 ο Ησίοδος καταθέτει την ποιητική περιγραφή της γέννησης της Αθηνάς από την κεφαλή του Δία, μετά την κατάποση της επιτόκου πρώτης συζύγου του *Μήτιδος*.⁵² *Prima facie* οι στίχοι αυτοί, με τη ρητή μνεία της γέννησης

⁴⁵ Πβ. Ε 743-47 *κρατί δ' επ' άμφίφαλον κυνένη θέτο τετραφάληρον / χρυσείην, έκατόν πολίων πυλέεσσ' άραρυίαν· / ές δ' όχεα φλόγεα ποσϊ βήσετο, λάξετο δ' έγχος / βριθή μέγα σιβαρόν, τή δάμνησι σίτχας άνδρών / ήρώων, οϊσίν τε κοτέσσεται όβρομοπάτηρ*.

⁴⁶ Πβ. υ 72 *έργα δ' Άθηναίη δέδαε κλυτά έργάζεσθαι* ζ 232-34 και ψ 159-61 *ώς δ' ότε τις χρυσόν περιγεύεται άργύρω άνήρ / ίδρις, όν Ήφαιστος δέδαεν και Παλλάς Άθήνη / τέχνην παντοίην, χαριέντα δέ έργα τελείει*.

⁴⁷ Πβ. Σοφ. *Άντ.* 332-75· Πλάτ. *Πρωτ.* 320d-322d.

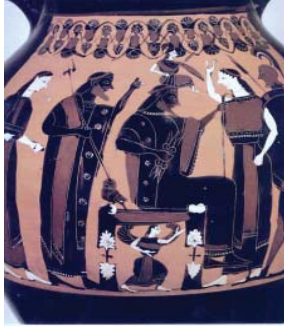
⁴⁸ Βλ. Ησ. *Θεογ.* 570-588.

⁴⁹ Βλ. Ησ. *Θεογ.* 574 *ζώσε δέ και κόσμησε θεά γλανκώπις Άθήνη*.

⁵⁰ Βλ. Ησ. *Έργ.* 63-64: (...) *αύτάρ Άθήνην / έργα διδασκίσαι, πολυδαίδαλον ιστόν ύφαίνειν*.

⁵¹ Βλ. Ομηρ. ύμν. XX.1-4: *Ήφαιστον κλυτόμητιν αείδειο Μούσα λίγεια, / ός μετ' Άθηναίης γλανκώπιδος άγλαά έργα / άνθρώπους έδίδαξεν επί χθονός, οϊ τή πάρος περ / άντροις ναιετάασκον έν ούρεσιν ήύτε θήρες*.

⁵² Βλ. Ησ. *Θεογ.* 924-26: *αύτός δ' έκ κεφαλής γλανκώπιδα γείνατ' Άθήνην, / δεινήν έργεκύδομον άγέστρατον άρνυτώνην, / πότνιαν, ή κέλαδοί τε άδον πόλεμοί τε μάχαι τε*.



Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ

(μελανόμορφος αμφορέας,
περ. 450 – 440 π.Χ.,
Μουσείο του Λούβρου,
Παρίσι)

της Αθηνάς από το κεφάλι του πατέρα θεών και ανθρώπων, συνδέονται μάλλον με το περιεχόμενο του Ομηρικού Ύμνου XXVIII *Εἰς Ἀθηνάν*,⁵³ παρά με τους στίχους του Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*. Ωστόσο, μια τέτοια θέση περιορίζεται στην επιπολή μόνον των στίχων, δοθέντος ότι ο Υ1 συνδέεται με πολλαπλά νήματα τόσο με τη *Θεογονίαν* όσο και με τα *Ἔργα*:⁵⁴ αυτό επιβεβαιώνεται από το πλήθος των ερμηνευτικών προσπαθειών που επιχειρούν να προσεγγίσουν την ένταση και το είδος της επίδρασης που έχει ασκηθεί ή εκπηγάσει από τον ποιητή του Υ1 σε σχέση με το έργο του Ησιόδου. Το επίκεντρο του ερμηνευτικού αυτού διαλόγου εστιάζεται στη διαπίστωση γλωσσικών και μετρικών ομοιοτήτων ανάμεσα στα έργα, σε τέτοια μάλιστα έκταση, που δεν είναι δυνατό να αποδοθούν στον παράγοντα της σύμπτωσης.

Η προσφυγή στο λεκτικό ένδυμα των στίχων του ύμνου είναι δυνατόν να αναδείξει ανταύγειες της εξέλιξης της Ομηρικής παράδοσης, εφόσον η ποιητική φαρέτρα έχει εμπλουτισθεί με λέξεις και εκφράσεις που είτε συνδέονται με την Ησιόδεια δημιουργία (στ. 8, 9-11, 14) είτε απαντούν για πρώτη φορά σε εξάμετρο στον Υ1 (στ. 13, *σατίνας*).⁵⁵ Αυτό το πλούσιο σε λεκτικές αποχρώσεις υφαντό αποτελεί, εν τούτοις, πηγή αμηχανίας: ο επιβαλλόμενος συσχετισμός των στίχων με την Ησιόδεια παραγωγή (*Θεογονία* και *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*) δεν συνεπάγεται αβίαστα και τον προσδιορισμό της κατεύθυνσης της επίδρασης. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι αυτονόητα ο δημιουργός του ύμνου ο αποδέκτης της επιρροής του Ησιόδου, με αποκλεισμό της αντίστροφης πιθανότητας. Η ουσιώδης αυτή παράμετρος επιβάλλεται από το ομηκλώδες τοπίο της *oral composition* και της ραψωδικής παράδοσης⁵⁶, στην οποία υποστηρίζεται ότι εντάσσεται

⁵³ Βλ. Ομηρ. ύμν. XXVIII.1-10: *Παλλάδ' Ἀθηναίην κυδρὴν θεὸν ἄρχομ' αἰεῖειν | γλανκῶπιν πολύμητιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσαν | παρθένον αἰδοίην ἐρυσίπολιν ἀλκίεσσαν | Τριτογενή, τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητίετα Ζεὺς | σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς, πολεμῆϊα τεύχε' ἔχουσαν | χρύσεια παμφανόοντα· σέβας δ' ἔχε πάντας ὀρώντας | ἀθανάτους· ἢ δὲ πρόσθεν Διὸς αἰγιόχοιο | ἔσσυμένως ὤρουσεν ἀπ' ἀθανάτοιο καρῆνον | σείσασ' ὄξυν ἄκοντα· μέγας δ' ἐλελίζετ' Ὀλυμπος | δεινὸν ὑπὶ βροίμης γλανκῶπιδος (...).*

⁵⁴ Βλ. N. Richardson, *Three Homeric Hymns To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Oxford 2010, 224, ο οποίος επισημαίνει: “The opening section is particularly indebted to Hesiod.”

⁵⁵ Παραδείγματα μεθομηρικής χρήσης της γλώσσας στον ύμνο είναι δυνατό να βρει ο αναγνώστης στον Janko, ό.π. (σημ. 9), 161.

⁵⁶ Βλ. σχετικὰ J. A. Notopoulos, “The Homeric Hymns as Oral Poetry: A Study in the Post-homeric Oral Tradition”, *AJPh* ⁸³ (1962) 337-68· Janko, ό.π. (σημ. 9), 18-41· Faulkner, ό.π. (σημ. 8), 23-25.

ο ύμνος και όπου το άνυσμα των πιθανών επιδράσεων είναι εξαιρετικά ευρύ. Παρόλα αυτά, η παρουσία των λέξεων της δεύτερης ομάδας προσφέρει ισχυρό έρεισμα στην υπόθεση ότι ο δημιουργός του ύμνου είναι εξοικειωμένος με την προηγηθείσα Ομηρική και Ησιόδεια παραγωγή, την οποία αξιοποιεί σε μεγάλο βαθμό, επιτρέποντας όμως να εισδύσουν στη σύνθεσή του ορισμένα δείγματα ποιητικής ανεξαρτησίας, που θα σταθούν ο βατήρας για τη μεταγενέστερη δημιουργία.⁵⁷ Ίσως, μάλιστα, οι στίχοι αυτοί να διανοίγουν μια χαραμάδα φωτός στην αχλύ που περιβάλλει όχι μόνον τον χρόνο, αλλά και τον τόπο σύνθεσης του ύμνου.

Η αρχή του μίτου αναζήτησης της γλωσσικής ταυτότητας των στίχων εδράζεται στον στ. 8, που απαντά αυτούσιος στη *Θεογονίαν* του Ησιόδου (στ. 13), μαρτυρώντας τη μετάπλαση της τυπικής Ομηρικής φράσης *κούρη Διός αϊγιόχοιο*⁵⁸ στο *κούρη τ' αϊγιόχοιο Διός* της *Θεογονίας* και του Υ1. Ο Faulkner εξετάζει την πιθανότητα να πρόκειται για φορμουλαϊκό τύπο, σε συνδυασμό όμως με τις άλλες ομοιότητες θεωρεί ότι το ενδεχόμενο της μίμησης δεν πρέπει να αποκλεισθεί.⁵⁹ Στον σύνδεσμο *τε* (*τ'*) ίσως υποφώσκει μια ακόμη σύνδεση με το Ησιόδειο έργο, καθώς έχει υποστηριχθεί⁶⁰ ότι πρόκειται για νύξη στη μητέρα της Αθηνάς, τη *Μήτην*, εκδοχή που μνημονεύει ο Ησιόδος.⁶¹ Αντίθετα, ο Όμηρος στην *Ιλιάδα* αποδίδει τη γέννηση της θεάς εξ ολοκλήρου στον Δία.⁶² Δύναται, ωστόσο, να υποστηριχθεί ότι ο σύνδεσμος *τε* (*τ'*) υπογραμμίζει τον στενό δεσμό μεταξύ των τριών θεαίνων που αποστρέφονται τα έργα της Αφροδίτης.⁶³ Εκτός τούτου, ο λεκτικός συνδυασμός *γλανκώπων Ἀθήνην* – σε πώση αιτιατική και στο τέλος του στίχου, όπως στον Υ1 – απαντά μόνον σε μια περίπτωση στην *Ὀδύσειαν* (α 156) αλλά ανευρίσκεται δύο φορές στη *Θεογονίαν* (στ. 13 και 888) καθώς και στον Ομηρικό Ὑμνο XXI *Εἰς Ἀπόλλωνα* (στ. 314). Την εξέλιξη αισθητοποιούν οι στίχοι του Ομηρικού έπους που περιλαμβάνουν την τυπική φράση στην ίδια θέση, αλλά σε ονομαστική πώση.⁶⁴ Η αξιοποίηση τυπικά Ομηρικού υλικού, στο οποίο προσδίδεται

⁵⁷ Βλ. επί τούτου *ΑΚυΓ*^{1β} 123, και αναλυτικά 415 κ.ε. (σχόλια).

⁵⁸ Βλ. E 733, Θ 384, ν 252.

⁵⁹ Faulkner, ό.π. (σημ. 8), 35.

⁶⁰ Βλ. Χάψα, ό.π. (σημ. 26), 139.

⁶¹ Βλ. Ησ. *Θεογ.* 886-91: Ζεύς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρῶτην ἄλοχον θέτο Μήτην, | πλείστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων. | ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεῶν γλανκῶπων Ἀθήνην | τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλω φρένας ἐξαπατήσας | αἰμυλίωσι λόγοισιν ἔην ἐσκάπθετο νηδύν, | Γαίης φραδομοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

⁶² Βλ. E 880 *ἐπεὶ αὐτὸς ἐγένεαι παῖδ' αἰδήλον*. Ο Burkert ό.π. (σημ. 12), 305, σημειώνει σχετικά: «Ἡ ἄπουσία τῆς μητέρας εἶναι ἡ παραίτηση τῆς παρθένου ἀπὸ τῆν γυναικεία ὑπόσταση γενικῶς: δὲν ἦλθε καθόλου σ' ἐπαφή μὲ τῆν γυναικεία μήτρα. Ἡ σοφία τοῦ πολιτισμοῦ εἶναι ἀποκομμένη ἀπὸ τῆν πηγὴ τῆς ζωῆς».

⁶³ Βλ. και van Eck, ό.π. (σημ. 1), 14.

⁶⁴ Πβ. A 206, B 166, 172, 279, 446, Δ 439, E 29, 133, 405, 420, 719, 825, 853 κ.α., α 80, 178, β 393, 420, γ

νέα σημασία στον Υ1, είναι ευδιάκριτη στη χρήση της τυπικής φράσης *ἀγλαὰ ἔργα*, στην οποία διατηρείται βέβαια το Ομηρικό στίλβωμα, αλλά είναι με καινό νόημα φορτισμένη, εφόσον στον Όμηρο το επίθετο συνδεόταν κατά το πλείστον με τα ουσιαστικά *δῶρα* και *τέκνα* ή, σπανιότερα, με τα ουσιαστικά *γυῖα* και *ἄποινα*.⁶⁵ Ο συνδυασμός *ἀγλαὰ ἔργα* αφορούσε στην *Ὀδύσειαν* τα εργόχειρα των γυναικών⁶⁶, σημασία που διατηρείται στον στ. 15 του ύμνου, όχι όμως και στον στ. 8, που αναφέρεται στην πολεμική δράση.

Αυτό το στοιχείο επεκτείνεται και στην φράση *τέκτονας ἄνδρας* (στ. 12) του Υ1. Ο Α. Βοσκός επισημαίνει ότι η επιφάνεια της φράσεως είναι τυπικά Ομηρική, «στό προκείμενο χωρίο ὅμως συνδέεται με μεταλλουργικές εργασίες, γεγονός που πιθανῶς ἀποτελεῖ ἐπίσης –μαζί με τὰ ἄλλα ἀνάλογα παραδείγματα– τεκμήριο μεθομηρικῆς σύνθεσης».⁶⁷

Ένα ηχηρό παράδειγμα συγγένειας με το ἔργο του Ησιόδου ἀποτελεῖ ο στ. 9 του ὕμνου, *οὐ γάρ οἱ εὐαδεν ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης*, ο οποίος μοιράζεται την ἴδια, ασυνήθη για τα δεδομένα του πρώιμου ἔπους, ἀπουσία του δίγαμμα στο *οὐ γάρ οἱ* με τον στ. 526 ἀπό το *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησιόδου.⁶⁸ Η ομοιότητα αὐτή δεν εἶναι η μοναδική, ὅπως επιμαρτυρεῖ η εὐγλωττη παραβολή ορισμένων στίχων ἀπό τα δύο ἔργα: *Μούσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης* (Υ1. 1) // *οὐπω ἔργα ἰδυῖα πολυχρύσου Ἀφροδίτης* (Ἔργα 521)· *οὐ γάρ οἱ εὐαδεν ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης* (Υ1.9) // *οὐ γάρ οἱ ἠέλιος δείκνυ νομὸν ὄρμηθῆναι* (Ἔργα 526)· *ἢ δέ τε παρθενικὰς ἀπαλόχροας ἐν μεγάροισιν* (Υ1.14) // *καὶ διὰ παρθενικῆς ἀπαλόχροος οὐ διάησιν* (Ἔργα 519)

Κοινό παρονομαστή ἀνάμεσα στα ἔργα συνιστοῦν τα θεματικά μοτίβα, ὅπως αὐτό της δύναμης που δεσπάζει στον κόσμον, στην οποία επιβάλλονται σαφεῖς ἐξαιρέσεις.⁶⁹ Τα στοιχεῖα αὐτά και τα σαφή

25, 218, δ 795 κ.α.

⁶⁵ Ενδεικτικά: *ἀγλαὰ δῶρα* Α 213, Δ 97, Λ 124, Π 86, 381, 867, δ 589, η 132, ι 201· *ἀγλαὰ τέκνα* Β 871, Σ 337, Ψ 23, λ 249, 285, ξ 223· *ἀγλαὰ γυῖα* Γ 385· *ἀγλαὰ ἄποινα*, Α 23, 377.

⁶⁶ Βλ. κ 223, ν 289, ο 418, π 158 κ.ά.

⁶⁷ Βλ. ΑΚυΓ^β, 423.

⁶⁸ Ο Μ. L. West, *Hesiod, Works and Days*, edited with prolegomena and commentary by –, Oxford 1966 / 1982, 291, σημειώνει, σχολιάζοντας την ἀπουσία του δίγαμμα στο *οἱ* του στ. 526 των *Ἔργων*, ὅτι εἶναι ἀσυνήθης φαινόμενο ἀλλὰ ὄχι μοναδικό, ἀφού ἀπαντᾷ 15 φορές στον Όμηρο και τους Ομηρ. ὕμνους· βλ. και Hoekstra, ὁ.π. (σημ. 8), 41-42. Ο Richardson, ὁ.π. (σημ. 54), 225, σημειώνει: “the poet probably wanted variation between *οὐ γάρ οἱ εὐαδεν ἔργα* ... and *ἀλλ’ ἄρα οἱ πόλεμοι τε ἄδον και ἔργον* ... He is echoing Hes. *Th.* 926 here, where Athena is *πότνιαν, ἦι κέλαδοί τε ἄδον πόλεμοι τε μάχαι τε*”.

⁶⁹ Στον ὕμνο οἱ τρεῖς θεές (στ. 7-33) ἀποτελοῦν ἐξαίρεση στη δύναμη της Αφροδίτης (στ. 2-6)· ἀνάλογα στα *Ἔργα* (στ. 505-16) την ἐξαίρεση στη δύναμη του Βοριά ενσαρκώνουν τα πρόβατα (στ. 516-17) και οἱ παρθένες (στ. 519-25).



ΤΕΘΡΙΠΠΟ
πολεμικό άρμα,
(Αγία Ειρήνη,
6ος αι. π.Χ.)



ΑΜΑΞΑ με αυλητή και
δύο ανθρώπινες μορφές
που τραγουδούν, πιθανώς
ζεύγος. (Λήδρα, περί το
600-480 π.Χ.)

λεκτικά παράλληλα, επισημαίνει ο Janko, καταφάσκουν τη χρονική προτεραιότητα του Υ1 έναντι των *Ἔργων*.⁷⁰ Κατά τη γνώμη μας, η παρουσία στον Υ1 ὄρων που υπερβαίνουν τα χρονικά σύνορα της Ησιόδειας δημιουργίας (στ. 13, *σατίνας*) δεν επιτρέπει τη σθεναρή υπεράσπιση της άποψης. Εξάλλου, δεν αποκλείεται η πιθανότητα η συνάφεια των κειμένων να μην σημαίνει απ' ευθείας επίδραση του ενός ποιητή στον άλλο, αλλά

αμφότεροι να ερανίζονται στοιχεία από μια διαφορετική πηγή, χαμένη για μας σήμερα ή από το πολύχυμο πεδίο της προφορικής παράδοσης εν γένει.

Το νεφελώδες του τοπίου επιτείνει και το ότι δεν αγκυροβολεί ο ύμνος μόνον στο παρελθόν, μα σπεύδει συγχρόνως να συναντήσει και το μέλλον: διότι η σπάνια λέξη *σατίνας* του στ. 13, μοναδική στον εξάμετρο, απαντά μόνον σε στίχους λυρικών ποιητών, όπως η Σαπφώ⁷¹ και ο Ανακρέων⁷², και αργότερα στον Ευριπίδη⁷³. Η παρουσία της στον ύμνο ήγειρε έναν εντυπωσιακό κύκλο συζητήσεων με αιχμή την καταγωγή και την ερμηνεία της λέξεως. Κατά τους LSJ⁹, η λέξη ταυτίζεται με το άρμα (*chariot*)⁷⁴, ενώ σύμφωνα με τον Chantraine δηλώνει την αναπαυτική και πολυτελή άμαξα που προοριζόταν για χρήση από τις γυναίκες, αποτελεί πιθανώς δάνειο από τη Φρυγία και συνδέεται με τη σάτιλλα, που ο Ησύχιος ταυτίζει με τον αστερισμό της Πλειάδος, ο οποίος εθεωρείτο ότι παρίστανε άμαξα.⁷⁵

⁷⁰ Βλ. Janko, ό.π. (σημ. 9), 169. Η θέση του ερείδεται στην εκτίμηση ότι το μοτίβο της ανέγγιχτης παρθένου εναρμονίζεται με το νόημα των στίχων του ύμνου, αλλά η επιλογή του ελέγχεται άστοχα στην περίπτωση του ανέμου που προσκρούει πάνω στο δέσμα της νεαρής κόρης. Βλ. όμως και West, ό.π. (σημ. 68), 288 για μια διαφορετική ερμηνεία του μοτίβου στα *Ἔργα*. Ο ίδιος αφήνει το ζήτημα της προτεραιότητας μετέωρο. Αντίθετα, ο Faulkner, ό.π. (σημ. 8) 36-7, σημειώνει: "There certainly seems to be a direct line between the two poems (...) but that *Op.* is the imitator is far from clear". Συμμετέχοντας στη συζήτηση, ο A. Gemmol, *Die homerischen Hymnen*, Leipzig 1886, (ad *Aphr.*, σημ. σ.στ. 14.), θεωρεί δανειστή τον Ησιόδο.

⁷¹ Σαπφ. απ. 44.13 L. – P., *σατίνας ὑπ' ἑντροχίους ἄγον αἰμόνοις*.

⁷² Ανακρ. 21. 12 PMG, *νῦν δ' ἐπιβαίνει σατινῶν χρύσεια φορέων καθέσματα*.

⁷³ Ευρ. *Ἐλ.* 1310-13 *θηρῶν ὅτε ζυγίους | ζεύξασα θεὰ σατίνας | τὰν ἀρπασθεῖσαν κνελίων | χορῶν ἔξω παρθενίων*.

⁷⁴ LSJ⁹ [*A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. St. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many Scholars, Oxford 1940⁹, With a Supplement 1968 / 1978. *Revised Supplement* ed. by G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson, Oxford 1996], σ.λ. *σατίνη*.

⁷⁵ P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque (Histoire de mots)*, vols. 1-4, Paris 1968-1980 / Nouveau tirage, 1-2: 1990 και 3-4: 1984, σ.λ. *σατίνας*: "voiture confortable et luxueuse, utilisée surtout pour de femmes".



ΤΕΘΡΙΠΠΟ – ΑΘΗΝΑ
(Σόλοι [Μερσινάκι],
5ος αι. π.Χ.)

Οι AHS παραπέμποντας στη χρήση της λέξεως από τον Ανακρέοντα, σε στίχους που περιγράφουν την τρυφή της Ανατολής, και από τον Ευριπίδη στην *Ἑλένη*, στ. 1311 κ.ε., όπου περιγράφεται η άμαξα της Κυβέλης, κ.α., συνάδουν με τους προηγούμενους ως προς τη φρυγική προέλευση της λέξεως.⁷⁶ Ο Janko, επισημαίνει ότι η παράλληλη παρουσία δυο συναφών σημασιολογικά λέξεων, όπως οι *σατίνας* και τα *άρματα* στον Υ1 και στη Σαπφώ, δύναται να μην αποδοθεί σε σύμπτωση-πρεσβεύει ότι η προέλευση της λέξης δεν είναι ελληνική, αλλά αποτελεί δάνειο στην αιολική

και ιωνική διάλεκτο από τη Φρυγία ή τη Θράκη.⁷⁷ Το ανατολίτικο άρωμα της λέξης, σημειώνει ο Faulkner, συμφωνεί περισσότερο με τον γάμο του Έκτορα στο ποίημα της Σαπφούς παρά με τους στίχους του Υ1 που αφιερώνονται στη θεά Αθηνά.⁷⁸ Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, η διάκριση στο ποίημα της Σαπφούς ανάμεσα σε *σατίνας*, τις άμαξες που προορίζονται για χρήση από γυναίκες, και *άρματα*, που χρησιμοποιούν οι άνδρες, την οποία υποστηρίζει ο Cassola⁷⁹, δεν είναι αυτονόητη στον ύμνο. Ο Fick μεταφράζει «άμαξες πολέμου» και προτείνει ότι ο ύμνος είναι κυπριακής προελεύσεως, γιατί πολεμικές άμαξες υπήρχαν μόνον στην Κύπρο.⁸⁰ Ο Α. Βοσκός, τέλος, επισημαίνει: «Η παράλληλη χρήση (...) τών δύο λέξεων (*σατίνη* – *άρμα*) ἐδῶ ὑποδηλώνει ἴσως κάποια διαφορά ἀνάμεσά τους, πού μπορεῖ νὰ ἐρμηνεύεται ὡς ἀπλῶς διάφορος τύπος (διάφορης προέλευσης) πολεμικοῦ ἄρματος, ἀλλά καὶ ὡς διαφορά ἄρματος γιὰ εἰρηνικοῦς σκοποῦς (*ἀρμάμαξα* ἢ ἀπλῶς *άμαξα*, πβ. *ὄχεα* κ.τ.τ.) πρὸς πολεμικό ἄρμα (...). Μὰ εἶναι ἐπίσης πιθανή ἡ ὑπόθεση ὅτι πρόκειται γιὰ παλαιά λέξη τῆς ὁποίας ἡ σημασία ἔχει καταστει ἀμφίβολη ἢ μὴ κατανοητή ἢ ἀπλῶς τυπική (πβ. π.χ. I 470 *εἰνάινυχες* ... *νύκτας*, με ἐπανάληψη τοῦ β' συνθ. τῆς α' λέξεως)».⁸¹ Διέξοδο στην ερμηνευτική δυστοκία που συνεπάγεται η παράλληλη χρήση των λέξεων *σατίνας* και *άρματα* στον στ. 13, ίσως δίδει το ότι σώζονται από την Κύπρο πλήρως ειδώλια που δείχνουν σαφή διάκριση ανάμεσα στο τέθριππο πολεμικό άρμα και τη δίτροχη άμαξα.

Η ένδειξη αυτή, σε συνδυασμό με τη γοητευτική τέχνη και το πρωτότυπο

⁷⁶ AHS (ανωτ. σημ. 3), σημ. σ.στ. 13 σ.λ. *σατίνας* (353).

⁷⁷ Βλ. Janko, ό.π. (σημ. 9), 169-70.

⁷⁸ Βλ. Faulkner, ό.π. (σημ. 8), 89.

⁷⁹ F. Cassola, *Inni Omerici*, Milan 1975, 545.

⁸⁰ A. Fick, *Die griechischen Personennamen*, Göttingen, 1894, 200.

⁸¹ Βλ. AKvΓ^β, 424 (βλ. και 423: EIK. 113 [εδώ Eικ. 3-4] και 424: EIK. 114)

άρωμα του ύμνου (καθώς και η ύπαρξη άλλων στοιχείων, όπως είναι ο καλλωπισμός της θεάς στην Κύπρο στους στ. 58-66 και ο στ. 292 στην κατακλείδα του ύμνου, *Χαίρε θεὰ Κύπριοιο εὐκτιμένης μεδέουσα*) υποστηρίζει, φρονούμε, την καταγωγή της σύνθεσης από το νησί της Αφροδίτης και τη χρονική της τοποθέτηση στην περίοδο του αρχόμενου λυρισμού, με την αυγή, δηλαδή, του 7ου αιώνας.⁸²

Ο ποιητής μπορεί να αποδειχθεί ρηξικέλευθος, μολονότι αξιοποιεί παραδοσιακό υλικό. Η περίβλεπτη ομοιότητα ανάμεσα στους στ. 14-15 του Υ1, *παρθενικὰς (...)* / *ἀγλαὰ ἔργα ἐδίδαξεν* και τους στ. 63-64 από τα *Ἔργα, παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην / ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἰστὸν ὑφαίνειν*, ερμηνεύεται από τον Janko ως ένδειξη της εξοικείωσης του Ησιόδου με το περιεχόμενο του Υ1, κατά τον χρόνο σύνθεσης του *Ἔργα και Ἡμέραι*.⁸³ Σύμφωνα, όμως, με τον Faulkner, η διδασκαλία των παρθένων που απουσιάζει από τη *Θεογονία* δεν αποδεικνύει και την επίδραση του Υ1 στα *Ἔργα*, μα και το μοτίβο προϋπήρχε ήδη στο Ομηρικό έπος. Ο ίδιος επισημαίνει ότι στον στ. 14 (*ἢ δέ τε παρθενικὰς ἀπαλόχροας ἐν μεγάροισιν*) συνυπάρχουν στοιχεία τα οποία ανακαλούν το έργο του Ησιόδου (*Ἔργα* 256: *ἢ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη* και 519: *καὶ διὰ παρθενικῆς ἀπαλόχροος οὐ διάησιν*) και του Ομήρου, εφ' όσον η φράση *ἐν μεγάροισιν* είναι συνηθέστατη φόρμουλα για το κλείσιμο των στίχων τόσο στην *Ἰλιάδα* (Ζ 371, Ν667, Ξ 502, Τ 339 κ.α) όσο και στην *Ὀδύσειαν* (α 432, γ 401, δ 210, η 12, ι 31 κ.α.).⁸⁴ Το επίθετο *ἀπαλόχροος* δεν ανιχνεύεται στο Ομηρικό έπος (ο επικός ποιητής μετέρχεται τα επίθετα *ἀπαλός* και *ἀπαλοτρεφής*)· απαντά, εν τούτοις, εκτός από τα *Ἔργα* και στον Θέογνη, 1341-46 (W.). Στους στίχους αυτους του Θέογνη, εκτός από το επίθετο *ἀπαλόχροος*, αξιανάγνωστη είναι και η αναφορά στο μυθολογικό *exemplum* του Γανυμήδη, που εμφανίζεται στον ύμνο στους στ. 202-217 και αποτελεί επίσης μια παρέμβαση μέσα στο σώμα της σύνθεσης, όπως ακριβώς και οι στίχοι που εξετάζουμε. Τα στοιχεία αυτά μπορούν μόνον να αναδείξουν πόσο δαιδαλώδες είναι το τοπίο των πιθανών επιδράσεων που έχει δεχθεί ο δημιουργός του ύμνου ή που εκπηγάζουν, ίσως, από το δικό του έργο.

⁸² Βλ. και Βλ. ΑΚυΓ^{1β}, 122-23 (κ.α.). Όπως επισημαίνει ο Α. Δ. Σκιαδάς, *Αρχαϊκός Λυρισμός* 1, Αθήνα 2000², 11, «Η λυρική ποίηση τών Ἑλλήνων δέν γεννήθηκε ξαφνικά. Στο έπος – και πριν απ' αυτό – υπάρχουν βαθιές και μακρινές ρίζες, που δένουν τήν επώνυμη λυρική δημιουργία με μιά διάχυτη, απρόσωπη λαϊκή λυρική διατύπωση: ό θρήνος, ό παιάν, ή «γνώμη» και ή παραίνεση, τό τραγούδι γενικά (τής δουλειάς, του πόνου ή τής χαράς), ό ύμνος κ.τ.λ. μαρτυροῦνται ποικιλοτρόπως πολύ πριν από τόν άποφασιστικό 7^ο αιώνα π.Χ.».

⁸³ Βλ. Janko, ό.π. (σημ. 9), 167.

⁸⁴ Βλ. Faulkner, ό. π. (σημ. 8), 36.



Η ΑΘΗΝΑ
του αετόματος της Γιγαντομαχίας
του παλιού ναού προς τιμήν της θεάς
–της εποχής των Πεισιστρατιδών–
στην Ακρόπολη των Αθηνών
(Αθήνα, Μουσείο Ακροπόλεως, περ. 525 π.Χ.)

Η αναδίφηση σχετικά με την παρουσία της θεάς Αθηνάς στον μεγάλο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* οδηγεί στα ακόλουθα συμπεράσματα:

Όσον αφορά τη φωτοσκίαση της θεάς, που συνδυάζει διαπρεπή δράση στον πόλεμο και την ειρήνη, το Ομηρικό έπος στάθηκε η δαψιλής πηγή που τροφοδότησε τη σύλληψη. Η παρουσίασή της συμβαδίζει με μια απαρέγκλιτη παράδοση, την οποία εδραίωσαν η μακρά και πανελλήνια λατρεία καθώς και το Ομηρικό έπος. Αν, μολαταύτα, ο ποιητής λοξοδρομεί ελαφρά από αυτή τη γερά θεμελιωμένη παράδοση, τούτο είναι ευεξήγητο στο πλαίσιο ενός περιορισμένου αριθμού στίχων που διακρίνονται για τον παρεκβιατικό τους χαρακτήρα, σε σχέση με το οργανικό σύνολο στο οποίο εντάσσονται· θα ήταν άστοχο, ως εκ τούτου, να προσδοκά κανείς

από τον δημιουργό του ύμνου να εξαντλήσει το πλήθος των ιδιοτήτων που η θάλασσα του χρόνου είχε συνδέσει με τη θεά Αθηνά.

Ως προς τη γλωσσική διάρθρωση, η εξέταση των στίχων έδειξε ότι ο ποιητής φαίνεται εξοικειωμένος με την Ομηρική δημιουργία, ορατός ωστόσο είναι και ο συσχετισμός με την Ησιόδεια παραγωγή. Το ότι όμως αρδεύει τους στίχους με όρους που δραπετεύουν από την περίμετρο του έπους, όπως οι *σατίνας* του στ. 13, σε συγκερασμό με τις υπόλοιπες εσωτερικές ενδείξεις (ιδιαίτερα δε της ρητής μνείας της Κύπρου στον επίλογο) ενισχύει την υπόθεση για σύνθεση του ύμνου στο νησί της Αφροδίτης και δη κατά την περίοδο του αρχόμενου λυρισμού.

Εν κατακλείδι, ο ποιητής, μέσω της *ex contrario* παρουσίασης των δύο θεαινών, της Αφροδίτης και της Αθηνάς, αμβλύνει την αίσθηση της

αδήριτης εξουσίας της *Κύπριδος*: προανακρούει, έτσι, την ατραπό που θα ακολουθήσει η ανέλιξη των στίχων, με την ίδια την Αφροδίτη να υποκύπτει στις δυνάμεις του απροσμάχητου έρωτα που ως τότε επέβαλλε ως κλήρο των άλλων. Τεκμαίρεται, λοιπόν, ότι η παρέκβαση των τριών θεαινών, στον χορό των οποίων ηγείται η Αθηνά, δεν συνιστά μια κενής σημασίας ψιμυθίωση του ύμνου, τυπική του υμνητικού ύφους, μα λειτουργεί υπό το φως της δεσπόζουσας σ' αυτόν ιδέας της περιστολής της άμετρης δύναμης· η *Ίλιάς* αγνοεί το αίσθημα ενοχής το οποίο συναισθάνεται και εξαιτίας του πάσχει η ζείδωρος Αφροδίτη του ύμνου. Το ότι αυτή, μια θεά, υποχρεώνεται να καταβάλει τα επίχειρα της υπέρβασης των ορίων της εντάσσει τον ύμνο σε έναν νεόδμητο ορίζοντα σκέψης, στον οποίο αναζητείται η κορυφαία σύλληψη που κυοφόρησε ο αρχαϊκός στοχασμός, η *Δίκη*: όπως εύστοχα επισημαίνει ο Α. Βοσκός, «κι ο θεός ακόμα έρωτας έχει –πρέπει να έχει– τα όριά του»⁸⁵. Αν αυτό ευσταθεί, τότε ο ύμνος συνιστά θραύσμα ενός ποιητικού σύμπαντος το οποίο λούζει με το φως της η έννοια των ορίων, του *όυθμού*, που αλησμόνητα εξέφρασε την ίδια περίπου εποχή, κάπως ίσως αργότερα, ο Αρχίλοχος (128.7 W.): *γίνωσκε οίος όυσμός ανθρώπους έχει*.

⁸⁵ Βλ. ΑΚυΓ1β', 121.

Η πρόσβεια Εστία του Ομηρικού Ύμνου V (Y1) εἰς Ἀφροδίτην και η λοιπή αρχαϊκή ἐπική ποίηση

Ολυμπία Τσουκαλά

Ο Ευστάθιος, στο ἔργο του *Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν*, ανάμεσα στις σημαντικότερες παρατηρήσεις του και τα σχόλια παραδίδει: ἡ δὲ Ἐστία θεὰ τις και αὐτὴ ἐνομιζέτο εἶναι οἴκου συστατική. Το ἐπίθετο *συστατική* ἐγκλείει ἐδῶ τὴ βαθύτερη οὐσία τῆς Ἐστίας. Ἡ θεότητα Ἐστία εἶναι πρωτίστως ἡ συνακτική¹ θεὰ του οἴκου και ἔλκει τὴν καταγωγή του ονόματός τῆς ἀπὸ τὴν ἐσχάραν του οἴκου, ὅπου τελούνταν ὀσημέραι θυσίας. (...) ὁ ὄλος δὲ οἶκος (καλεῖται) ἀπ' αὐτῆς ἐστία, ὡς καιρίου μέρους.²



Ἡ Ἐστία ὡς θεότητα ἐμφανίζεται σπάνια στη μυθολογία και τὴν ποίηση, ὡς θεσμός ὡστόσο εἶναι παρὼν ἐντονότερα, εἴτε κυριολεκτικά εἴτε μεταφορικά, ὡς ὁ μεσόμφαλος, ὅπου σιγοκαίει ἡ φωτιά σε κάθε οἴκημα, ἰδιωτικό και δημόσιο. Ἦδη ἀπὸ τὴν πρώτη ἐμφάνιση του ἀνθρώπου, ἡ φωτιά συνδέθηκε με τὴν καθημερινή του ἐπιβίωση και σύντομα προέκυψε ἡ ἀνάγκη για ἓνα μέρος ὅπου θα ἔκαιγε ἀδιάλειπτα. Ἡ σπουδαιότητά τῆς για τὴν ἐπιβίωση πλαισίωσε τόσο τὴν ἴδια τὴ φωτιά, ὅσο και τὸ μέρος ὅπου ἔκαιγε, με μαγικό-θηρησκευτικό χαρακτήρα.³

Μολονότι ἡ λατρεία τῆς ιερῆς, δημόσιας ἢ του οἴκου ἐστίας ἦταν ἐυρέως διαδεδομένη, ἡ ἴδια ἡ εἰκόνα τῆς θεᾶς δὲν ἐξελίχθηκε τόσο ὥστε να ἀγγίξει τον ἀνθρωπομορφισμό. Ἐνῶ οἱ ὑπόλοιποι θεοὶ περιφέρονται με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά μέσα στον κόσμο, ἐκεῖνη, συμβολίζοντας

¹ LSM/K [H. G. Liddell – R. Scott, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, μεταφρασθὲν ἐκ τῆς Ἀγγλικῆς εἰς τὴν Ἑλληνικὴν ὑπὸ Ξ. Π. Μόσχου, διὰ πολλῶν δὲ Βυζαντινῶν ἰδίως λέξεων και φράσεων πλουτισθὲν και ἐκδοθὲν ἐπιστασίᾳ Μ. Κωνσταντινίδου, τόμ. I-IV, και Συμπλήρωμα σχεδιασθὲν ὑπὸ Κ. Δ. Γεωργούλη, συνταχθὲν δὲ ὑπὸ ὁμάδος φιλολόγων ἐπιστασίᾳ Π. Κ. Γεωργούντζου, τόμ. I-V, Ἀθήναι (Σιδέρης) χ.χ.], σ.λ. *συστατικός*.

² Ευστάθιος σχόλ. σ.στ. q 156. Πβ. Διόδ. Σικελ. 5.68.1 *λέγεται τὴν μὲν Ἐστίαν τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν εὐρεῖν, και διὰ τὴν εὐεργεσίαν αὐτὴν παρὰ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις ἐν πάσαις οἰκίαις καθιδρυθῆναι, τιμῶν και θυσιῶν τυγχάνουσαν*.

³ OCD [N. G. L. Hammond – H. H. Scullard (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1949 / 1970² [1992] / 1996³ / 2000], σ.λ. *Ἐστία*.

τη σταθερότητα και την ιερότητα του οίκου, παρέμεινε κατά κύριο λόγο μια αφηρημένη αρχή, ακίνητη μέσα στον Όλυμπο, ως το κέντρο της θεικής κατοικίας, όπως η οικογενειακή εστία είναι το κέντρο της ανθρώπινης.⁴ Σε μια επισκόπηση της ισχνης παρουσίας της Εστίας στην αρχαϊκή επική ποίηση, πρωταρχική και δεσπύζουσα θέση έχει η παρουσία της θεάς στον Ομηρικό Ύμνο V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην*. Και αυτό γιατί εκεί εντονότερα και με μοναδικό τρόπο προσωποποιείται και -όπως και οι υπόλοιποι Ολύμπιοι θεοί- επιθυμεί και δρα.

Ο ποιητής του ύμνου επιλέγει να αναβάλει την αφήγηση του πάθους της Αφροδίτης, ενσωματώνοντας τρεις μικρότερους ύμνους που τιμούν τις αιπάρθενες θεές του Ολύμπου, διαγράφοντας ταυτόχρονα μια έντονη αντίθεση σε σχέση με την παντοδυναμία της θεάς.⁵ Η παρέμβαση με τους ύμνους των τριών θεαινών πληροί πρωταρχικά το λατρευτικό αίτημα, αλλά ταυτόχρονα και εξίσου καλά το αίτημα του αιφνιδιασμού, της επιβράδυνσης και της αντίθεσης, σχήματα που –μεταξύ άλλων– απαντούν σε μια επεξεργασμένη ποιητική σύνθεση. Η αντίθεση υπακούει στον μαγικό αριθμό τρία και κινείται κλιμακωτά από την Αθηνά και την Ἄρτεμη προς στην Εστία, στην οποία ο ποιητής αφιερώνει το ήμισυ σχεδόν της παρεμβάσεως (12 από τους 25 στίχους). Η επιλογή της απόμακρης από τους μύθους θεάς, η υπεροχή των στίχων που αφιερώνονται στην Εστία, η θέση της ως τελευταίας στην παρέμβαση προδίδουν την πρόθεση του ποιητή αφενός να εξυμνήσει την τιμημένη θέση της στον αρχαίο λατρευτικό κόσμο και αφετέρου να καταστήσει αθροιστικά τον ύμνο της φορέα του πιο δυνατού πλήγματος στην παντοδυναμία της Αφροδίτης, που μέλλει να δοκιμαστεί στη συνέχεια της αφήγησης ακόμη μία φορά.⁶

Η θεότητα της Εστίας αποτελεί το πιο απτό και εναργές παράδειγμα παρθενίας, αφού χαρακτηρίζεται από την αγνότητα και τη σταθερότητα του φυσικού χώρου που τη γέννησε. Φέρει την εξαγνιστική δύναμη της φωτιάς και την καθαρότητα και ιερότητα του αμετακίνητου κέντρου του οίκου, όπου οι θνητοί, μέσω των θυσιών και των σπονδών συν-κοινωνούν με τους θεούς.

⁴ P. Grimal, *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*, επιμ. Βασ. Άτσαλος, Θεσσαλονίκη 1991, σ.λ. *Εστία*.

⁵ Η Μ. Χάψα («Φιλολογικός σχολιασμός του Ομηρικού ύμνου *εἰς Ἀφροδίτην* (V)» [ιδι. διατρ.], Πάτρα 2008, 46 και αναλυτικά για το προοίμιο 103-11) θεωρεί την παρέμβαση ως ένα *argumentum ex contrario*, ένα αφηγηματικό μέσο που ενισχύει παρά αποδυναμώνει την προβολή της δύναμης της θεάς.

⁶ Αναλυτικά για τους λόγους που υπαγόρευσαν την Εστία ως τρίτη θεά της παρέμβασης, βλ. A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, text and commentary*, Oxford 2008, σχόλ. σ.στ. 21-32.

Ο ποιητής, ορμώμενος από τα εγγενή αυτά χαρακτηριστικά της θεάς, ξεδιπλώνει μια σύντομη αφήγηση για τη διπλή γέννησή της, για την άρνησή της να νυμφευθεί και για τα προνόμια που λαμβάνει από τον Δία ως αντιστάθμισμα για αυτή της την απόφαση (ΑΚυΓ^{1β} [5] Υ1.21-32):

- 21 οὐδὲ μὲν αἰδοίῃ κούρη ἄδεν ἔργ' Ἀφροδίτης
 Ἰστίη, ἣν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,
 αὐτίς δ' ὀπλοτάτην, βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο,
 πότνιαν, ἣν ἐμνῶντο Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων·
 25 ἢ δὲ μάλ' οὐκ ἔθελεν ἀλλὰ στερεῶς ἀπέειπεν,
 ὤμοσε δὲ μέγαν ὄρκον, ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστίν,
 ἀψαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο,
 παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἤματα, διὰ θεάων·
 τῇ δὲ πατήρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,
 30 καὶ τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔζητο πῖαρ ἐλοῦσα.
 πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμάοχος ἐστί
 καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται.

Αρχικά τοποθετεί την Εστία στη γενεαλογία των θεών, αναφέροντάς την ως τη μεγαλύτερη (πρώτην) και ταυτόχρονα τη μικρότερη (ὀπλοτάτην) από τους γόνους του Κρόνου. Η Εστία συνδυάζει το παράδοξο αυτό ήδη από τη Θεογονίαν του Ησιόδου, την οποία φαίνεται να ακολουθεί ο ποιητής. Σύμφωνα με τη Θεογονίαν, η Ρέα γεννά πρώτη την Εστία, την οποία καταπίνει πρώτη ο Κρόνος και έπειτα, μέσω της εξέμεσης η θεά ανα-γεννάται τελευταία.⁷ Παράλληλα, το επίθετο ὀπλότατος, που, όπως παρατηρεί ο Faulkner, στην Ὀδύσειαν χρησιμοποιείται για νεαρές γυναίκες που βρίσκονται σε ηλικία γάμου⁸, συνάδει με την προθυμία του Ποσειδώνα και του Απόλλωνα –που ακολουθεί στη συνέχεια της αφήγησης– να νυμφευθούν τη θεά. Η θέση της Εστίας ως πρώτης και τελευταίας από τους θεούς πιθανώς συνδέεται με το τελετουργικό του συμποσίου, όπου συνηθίζονταν σπονδές στη φωτιά, δηλαδή στην εστία, κατά την έναρξη και τη λήξη του γεύματος.⁹

⁷ Ησ. Θεογ. 495-96 ὄν γόνον ἄψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης | νικηθεὶς τέχνησι βίηφι τε παιδὸς ἐοῖο.

⁸ Πρόκειται για την Πολυκάστη (^γ 464-65) και τη Χλώρι (^δ 283-85). βλ. A. Faulkner, ὁ.π. (σημ. 6), σχόλ. σ.στ. 23.

⁹ Για την εναρκτήρια και την τελική σπονδή, βλ. Ομηρ. ὕμν. XXIX Εἰς Ἐστίαν 4-6· A. N. Athanassakis, *The Homeric hymns*, Baltimor & London 1977, 94· M. P. Nilsson, *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς θρησκείας*, Αθήνα 1999⁸, 136· AHS [T. W. Allen. W. R. Halliday. E. E. Sikes, *The Homeric hymns*, Amsterdam 1936], 428· W. Burkert, *Ἀρχαία Ἑλληνική Θρησκεία (Ἀρχαϊκή καὶ Κλασσική Ἐποχή)*, μετάφρ. Ν. Π. Μπεζαντάκου – Άφρ. Άβαγιανού, Αθήνα 1993, 361· Faulkner, ὁ.π. (σημ. 6), σχόλ. σ.στ. 22-23.

Στο κύριο μέρος του μικρού ύμνου της θεάς, ο ποιητής προχωρά στην εξύφανση ενός ιδιαίτερου μυθολογικού επεισοδίου, που θα οδηγήσει στην αποκάλυψη των προνομίων της. Η Εστία πολιορκείται από τον Ποσειδώνα και τον Απόλλωνα, αρνείται σθεναρά να συνάψει γάμο, επισφραγίζει την επιλογή της ορκιζόμενη στον Δία να παραμείνει για πάντα παρθένα¹⁰ και λαμβάνει από τον παντοδύναμο θεό αντισταθμιστικές τιμές. Η εκτενής για τα δεδομένα του ύμνου αφήγηση, στη θέση μιας σύντομης αναφοράς των γνωρισμάτων και αρμοδιοτήτων της θεότητας (όπως παρατίθενται για την Αθηνά και την Άρτεμη), αντικατοπτρίζει την πρόθεση του ποιητή να παρουσιάσει μία ποιητική εξήγηση για τη θέση της Εστίας στο αρχαιοελληνικό πάνθεον, πρόθεση που πιθανώς σχετίζεται και απορρέει από τη θολή ανθρωπομορφική υπόστασή της.¹¹

Ο ανταγωνισμός μεταξύ Ποσειδώνα και Απόλλωνα για να τη νυμφευθούν δεν απαντά πουθενά αλλού, στη σωζόμενη τουλάχιστον μυθολογική παράδοση. Ο ποιητής φαίνεται να κινείται ελεύθερα, επεξεργαζόμενος μία ιδέα γύρω από το ιερό σύμβολο, για να σχηματοποιήσει την προσωποποίηση της θεάς. Το ενδεχόμενο, ωστόσο, ο μύθος να προϋπήρχε της σύλληψης του ποιητή κάθε άλλο παρά πρέπει να αποκλεισθεί. Ο μύθος όμως, ακόμη και αν ήταν ευρύτερα γνωστός, εύλογα δεν συμπεριλήφθηκε εκτενέστερα στην ποιητική παραγωγή, αφού η σπάνια και ατελής προσωποποίηση της θεότητας -τόσο στη μυθολογία όσο και τη λατρεία- δεν ήταν ιδιαίτερα ενθαρρυντική.¹² Ο Jouan¹³ εξετάζει την πιθανότητα η προθυμία για μνηστεία της Εστίας στον Ύμνο να πλάστηκε σύμφωνα με αυτή της Θέτιδος από τον Δία και τον Ποσειδώνα, που παραδίδεται μεν ολοκληρωμένα από τον Πίνδαρο στον όγδοο *Ίσθμιόνικον*¹⁴, μαρτυρείται δε εν μέρει ως σύλληψη σε προωμότερα

¹⁰ Όρκο παρθενίας στον Δία δίνει και η Άρτεμη, στο διαφορούμενης πατρότητας απόσπασμα: Σαπφώ 44 (A) V = Αλκαίος 304 LP, στ. 4-5 [*Άρτεμις δὲ θεῶν*] *μέγαν ὄρκον ἀπόμοσε* | [... *κεφά*] *λαν· αἱ πάρθε- νος ἔσσομαι*, καθώς και 7-8 [...] *... δε νεῦσον ἔμαν χάριν*· | [... *ένενυ*] *... σε θεῶν μακάρων πάτηρ*. Η σχέση των δύο συναφών αποσπασμάτων έχει προβληματίσει έντονα τους μελετητές. Η σύγχρονη έρευνα (Faulkner, ό.π. [σημ. 6], 46, και N. Richardson, *Three Homeric hymns: to Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge 2010, 29) τείνει να συμφωνήσει στην ύπαρξη μια κοινής πηγής, από όπου άντλησε τόσο ο ποιητής του Ύμνου V (Y1) όσο και ο δημιουργός του λεσβιακού αποσπάσματος.

¹¹ Σε ό,τι αφορά στην Αθηνά και την Άρτεμη, η αιτιολόγηση της αρνητικής τους στάσης απέναντι στα έργα της Αφροδίτης είναι ξεκάθαρη: στ. 8-10 (...) *Άθήνην·* | *οὐ γάρ οἱ εὐάδεν ἔργα πολυ- χρῦσον Ἀφροδίτης, | ἀλλ' ἄρα οἱ πόλεμοί τε ἄδον καὶ ἔργον Ἄρηος* και 16-18 *οὐδέ ποτ' Ἀρτέμι- δα χρυσηλάκατον κελαιδινήν | δάμναταιἔν φιλότῃ φιλομειδῆς Ἀφροδίτῃ· | καὶ γάρ τῇ ἄδε τόξα καὶ σῦρσει θήρας ἐναίρειν* (...). Για την Εστία -στ. 21 *οὐδὲ μὲν* (...) *ἄδεν, καὶ μάλ' οὐκ ἔθελεν* (τη μνηστεία)- δεν υπάρχει εκ των προτέρων αιτία για την αποστασιοποίηση από τον έρωτα, αλλά δημιουργείται εν τη αφήγηση του ύμνου, καθώς ο ποιητής προσδιορίζει τη θέση της στο πάνθεον.

¹² Faulkner, ό.π. (σημ. 6), σχόλ. σ.στ. 22-23.

¹³ F. Jouan, «Thétis, Hestia et Athéna», *REG* 69 (1956), 290-302.

¹⁴ 60-62: *Ζεὺς δ' ἄμφί Θέτιος ἀγλαός τ' ἔρισαν Ποσειδᾶν γάμφῳ, | ἄλοχον εὐεῖδέα θέλων ἐκάτερος | ἐάν ἔμμεν· ἔρως γὰρ ἔχεν*.

έργα και συγκεκριμένα στον *Γυναικῶν Καταλόγον* του Ησίοδου και τα *Κύπρια ἔπη*, όπου απαντά ως σταθερό θέμα η επιθυμία του Δία για τη θεά.¹⁵ Ενισχυτικό για την εν λόγω υπόθεση είναι το γεγονός ότι, στο τέλος της *Θεογονίας*¹⁶, η ένωση της Θέτιδας με τον Πηλέα, ο οποίος, σύμφωνα και με τον Πίνδαρο, έγινε εν τέλει ο σύζυγός της, τοποθετείται δίπλα στο σμίξιμο της Αφροδίτης με τον Αινεία, σμίξιμο που αποτελεί το κύριο θέμα του Ὑμνου V (Y1).

Η υπόθεση της παραλληλίας με το μοντέλο της Θέτιδος οδηγεί και σε μία πιθανή εξήγηση για την επιλογή των συγκεκριμένων θεών ως επίδοξων συζύγων: ο Ποσειδώνας παραμένει σταθερός ως ένας από τους αντιζήλους, ενώ ο Απόλλωνας, βάσει της ιεραρχίας του Ολύμπου, μοιάζει ο πιο κατάλληλος «αντικαταστάτης» του Δία, που ήδη στον ὕμνο κατέχει έναν διαφορετικό ρόλο. Ένα στοιχείο, επίσης, που πιθανώς εξηγεί την κοινή εμφάνιση του Ποσειδώνα και του Απόλλωνα κοντά στην Εστία είναι η κοινή λατρεία των τριών θεοτήτων στους Δελφούς, καθώς και η κοινή λατρεία του Ποσειδώνα με την Εστία στην Ολυμπία, που μαρτυρεί ο Πausanias.¹⁷ Ωστόσο, από όποια σύνδεση κι αν αφορμάται ο ποιητής, ο ποιητικός σκοπός ενισχύεται και αναδεικνύεται από την επιλογή του αυτή, καθώς η απόρριψη των δύο πιο σημαντικών, μετά τον Δία, θεών προσθέτει ακόμα περισσότερο κύρος στην απόφαση της Εστίας να παραμείνει παρθένα, καθιστώντας το *μάλ' οὐκ ἔθελεν, το στερεῶς ἀπέειπεν και το παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἤματα* εμφανέστατο παράδειγμα για την ηθική στάση ως συνειδητή επιλογή.

Τόσο η σταθερότητα που χαρακτηρίζει την ηθική της θεάς, όσο και το *γέρας* που λαμβάνει από τον Δία για τη δέσμευση της παντοτινής παρθενίας της, τη φέρνουν σε οξεία αντιπαράθεση με την Αφροδίτη, η οποία στη συνέχεια παγιδεύεται από τον Δία και στερείται κατά κάποιο τρόπο του προνομίου που κατέχει: να είναι αποκλειστικά αυτή που ξυπνά γλυκύ πόθο στις καρδιές των θεών και των ανθρώπων.¹⁸ Αξίζει να παρατηρήσουμε

¹⁵ *Κύπρια ἔπη* F2 = Ησίοδος fr. 210 MW: (...) [καί] φασιν [ἔνιοι και] | [ὁ τ]ὰ Κύπ[ρια γράφ]ας | [τῆι Ἥ] ραι χαριζομένην]ν (sc. τὴν Θέτιδα) φεύγειν ἀν[τήν] | [τὸ]ν γάμον Δ[ιός, τὸν] | [δ' ὁ]μόσαι χολω[θέν] | [τ] α διότι >θ<ν[τῶι] (sc. αὐτήν) | [σν]νοικ>ί<σει. κα[ὶ πα]||ρ' Ἥσιόδωι δέ κε[ῖται] | [τ]ὸ παραπλήσιον]. Βλ. επίσης Ησ. fr. 211.

¹⁶ 1006-10: Πηλείδῃ δὲ δηθηείσα θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα | γείνατ' Ἀχιλλῆα ῥήξήνορα θυμολέοντα. | Αἰνείαν δ' ἄρ' ἔτικτεν ἐνστέφανος Κυθέρεια | Ἀγκίστη ἦρωι μγεῖσ' ἔρατῃ φιλότῃ | Ἴδης ἐν κορυφῆσι πολυπύχου ὕληέσσης.

¹⁷ 5.26.2. Περισσότερα για τον προβληματισμό βλ. Faulkner, ὁ.π. (σημ. 6), σχόλ. σ.σ. 24-25.

¹⁸ Το μοτίβο της απονομής προνομίων από τον Δία απαντά και στη *Θεογονίαν* στον «ὕμνο» της Στυγός (395-96 και 399-401), καθώς και της Εκάτης (411-15 και 426-28). Με την απόδοση των τιμών στην Εστία εισάγεται ο πρωταρχικός ρόλος του Δία στην αφήγηση, ενώ ταυτόχρονα το μοτίβο της απόδοσης / στέρησης προνομίων υποφώσκει ως γέφυρα ανάμεσα στην παρέκβαση των εξαιρέσεων και την

ότι, ταυτόχρονα με τον προσδιορισμό της θέσης της Εστίας στο πάνθεον που επιχειρεί ο ποιητής, προσδιορίζονται και οι εξουσίες των υπόλοιπων θεοτήτων με τις οποίες σχετίζεται. Όπως επισημαίνει η Clay,¹⁹ ο έπαινος εκάστου θεού στους ύμνους δεν παρουσιάζεται απόλυτα, αλλά διαγράφεται και περιγράφεται σε συνάρτηση με τη θέση της θεότητας στο πάνθεον του Ολύμπου: η αντιπαράθεση της Εστίας με την Αφροδίτη ενδυναμώνει τον έπαινό της έναντι των περιορισμένων δυνάμεων της θεάς του έρωτα, ενώ η τιμητική διάκρισή της αναδεικνύει την παντοδυναμία του Δία στο πάνθεον. Ο πατέρας των θεών, φορέας της δύναμης και την ιδιότητας που τον καθιστά αρμόδιο και ικανό να αποφασίσει εξ αρχής τη θέση της Εστίας στη γενεαλογία των θεών (*βουλή Διός κατέστη όπλοτάτη των θεών*), καθορίζει αμέσως μετά τα όρια της εξουσίας της.

Το γέρας της Εστίας δεν είναι άλλο από όσα κατεξοχήν συστήνουν τη θεότητά της και υπάγονται στη σφαίρα δράσης της: εδρεύει εν τω μέσω του οίκου και λαμβάνει την άριστη μερίδα των θυσιών, απολαμβάνει τιμές σε όλους τους ναούς των θεών και λογίζεται από όλους τους θνητούς *πρέσβειρα* των θεών. Η εστία πράγματι βρίσκεται στο κέντρο κάθε ιδιωτικού οικήματος, όπως και της αίθουσας του μεγάρου της ομηρικής εποχής, «κεντροθετώντας» και οριοθετώντας την επικράτειά του. Επιπλέον, αφού η θεά ταυτίζεται με τη φωτιά και τον βωμό, είναι παρούσα σε κάθε οίκο και ναό, όπου γίνονται θυσίες και σπονδές. Η τιμή που απολαμβάνει η Εστία είναι μεγάλη, καθολική²⁰ και σταθερή, όπως και η ουσία της.

Η τρίτη συνιστώσα της τιμής που αποδόθηκε στη Εστία θέλει τη θεότητα να λογίζεται από τους θνητούς ως η «τιμημένη των θεών». Ο προσδιορισμός *πρέσβειρα* συνιστά μία νέα λέξη και κείται με τη σημασία του ομηρικού *πρέσβα*.²¹ Καθώς δεν είναι δυνατόν η Εστία να τιμάται περισσότερο από τους άλλους θεούς, συμπεριλαμβανομένου και του Δία, ο στίχος φέρει πιθανώς την εξής σημασία: λογίζεται από τους θνητούς η

έναρξη της αφήγησης του πάθους της Αφροδίτης. Βλ. στ. 29 *τή δέ πατήρ Ζεύς δώκε καλόν γέρας αντί γάμοιο* και στ. 45 *τή δέ και αυτή Ζεύς γλυκύν ύμερον έμβαλε θυμώ*. Ο Η. Ν. Porter («Repetition in the Homeric Hymn to Aphrodite», *AJPh* 70 [1949], 260-61) επισημαίνει χαρακτηριστικά πως, μολονότι στο σύνολό της η θεματική επανάληψη είναι φορμουλαϊκή, ο ποιητής τη χρησιμοποιεί για να δίνει το εκάστοτε επεισόδιο με την πλοκή και να συμβάλλει στην καλλιτεχνική αρτιότητα του έργου.

¹⁹ J. S. Clay, *Form and meaning in the major Homeric Hymns*, Princeton 1989, 268.

²⁰ Βλ. την emphatic επανάληψη *πάντ' ήματα, πάσιν δ' έν νηοίσι, παρά πάσι βροτοίσι* των στ. 28, 31 και 32 αντίστοιχα. Η επανάληψη, σύμφωνα με τον Faulkner (ό.π. [σημ. 6], σχόλ. σ.στ. 21-32), καταδεικνύει την πανελλήνια αποδοχή και λατρεία της θεάς.

²¹ *AKυΓ^ψ*, 429. Βλ. E 721 = Θ 383 *Ήρη, πρέσβα θεά, θυγάτηρ μεγάλοιο Κρόνοιο* και Ξ 194 = 243 *Ήρη, πρέσβα θεά, θυγάτηρ μ. Κ.* (προσδιορίζοντας σε όλες τις περιπτώσεις την Ήρα).



πιο «τιμημένη» ανάμεσα στους θεούς, καθώς κατά το μεγαλύτερο μέρος της η καθημερινή οικιακή λατρεία αφορά στην Εστία: κατά τη διάρκεια του συμποσίου λαμβάνει θυσία και σπονδή, ενώ μέσα από τη φωτιά της λαμβάνουν και οι υπόλοιποι θεοί τις προσφερόμενες σε αυτούς θυσίες.²²

Τόσο ο προσδιορισμός *πρέσβειρα*, όσο και οι υπόλοιποι καθ' όλο το μικρό της εγκώμιο -τα τυπικά επίθετα για σεβάσμιες θεές και θνητές *αίδοιη* (*κούρη*)²³, *πότνια*, *δία*, καθώς και ο επικός αιολικός τύπος *τιμάοχος*, που απαντά στην αρχαϊκή ποίηση μόνον εδώ και στον μεταγενέστερο Ομηρικό ύμνο Π. *Εἰς Δημήτραν*²⁴- κοσμούν τη θεά αποδίδοντας γλαφυρά τον σεβάσμο χαρακτήρα της.

Η Εστία δεν αναφέρεται πουθενά στα έπη του Ομήρου, παρά την παλαιότητα της θεότητάς της και τη θρησκευτική σημασία που είχε η εστία πανελλήνια. Εντούτοις, στα κάτωθι αποσπάσματα, ανιχνεύοντας την αμφίδρομη σχέση θεικού και φυσικού, σημειώνουμε την τιμή που αποδίδεται στον θεσμό της εστίας, ως συμβόλου του οίκου και του οικογενειακού κύκλου, που συμπυκνώνει την ιερότητά του.

Στην *Ιλιάδα* (Ι 63-64) ο Νέστορας, προσπαθώντας να επαναφέρει την ψυχραιμία στο στρατόπεδο των Αχαιών, που βάλονται και διχογνωμούν, θυμίζει σοφά –εν είδει γνωμικού– πως αυτός που αρέσκεται στον φριχτό εμφύλιο πόλεμο, είναι απογυμνωμένος από κάθε τιμή: ανάξιος να ανήκει σε *φρατρίαν*, να συνταχθεί με τις θεικές αποφάσεις (*θέμιστες*) και με το δίκαιο που εκφράζει ο νόμος και να μετέχει της ιερότητας του οίκου, να έχει οικογενειακή εστία (και οικογένεια). Είναι εξοριστέος από τους τρεις δεσμούς που αποτελούν τη βάση της Ινδοευρωπαϊκής κοινωνίας: τη γενιά-φυλή, τους θεσμούς και την οικογενειακή εστία²⁵:

*ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος
ὄς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρουέντος.*

²² Athanassakis, ὁ.π. (σημ. 9), σχόλ. σ.στ. 21-32.

²³ Στους Ομηρικούς ύμνους απαντά κυρίως ως προσδιορισμός των παρθένων θεαινών (Αρτεμις, Ὑμνος XXVII.2 και Αθηνά XXVIII.3, αλλά και για την Αφροδίτη VI [Y2].1).

²⁴ 268 *εἰμί δὲ Δημήτηρ τιμάοχος* (...). Η μοναδική εμφάνιση του επιθέτου στους δύο ύμνους αποτέλεσε ένα από τα επιχειρήματα που συσχετιστικά οδήγησε τη σύγχρονη έρευνα στο συμπέρασμα ότι ο ύμνος Π δέχθηκε την επίδραση του V, και κατά συνέπεια πρέπει να θεωρηθεί μεταγενέστερος. Σε ό,τι αφορά τη διάθραση του επιχειρήματος, αφενός η χρήση του επιθέτου στον Π είναι απλά διακοσμητική, ενώ στον V είναι δηλωτική των τιμών που λαμβάνει από τον Δία και αφετέρου η χρήση του στον Π αθετεί τον νόμο της οικονομίας, καθώς είναι ισοδύναμο με το επίθετο *ὠρηφόρος*, που συνήθως χαρακτηρίζει τη θεά (Ὑμνος II, στ. 54, 192, 492). Αναλυτικά για τη σχέση των δύο ύμνων βλ. R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns*, Cambridge 1982, 163-65· Faulkner, ὁ.π. (σημ. 6), 38-40· Richardson, ὁ.π. (σημ. 10), 29.

²⁵ W. Leaf, *Commentary on the Iliad*, Amsterdam 1971², σχόλ. σ.στ. 63-64.



Ο Ευστάθιος²⁶ στο σχόλιό του για τον στίχο παραθέτει πως αυτός που αρέσκεται στον εμφύλιο πόλεμο πανωλεθρίαν πάντων καταψηφίζεται και καλείται ανέστιος τὸς ὁμοστέγους ἀποστέργων. Η εστία, παρούσα μέσα από την απουσία της, φαίνεται να αντανακλά το έμψυχο δυναμικό του οίκου, τους δεσμούς που αναπτύσσονται εν τῷ οίκῳ και εν τέλει τον ίδιο τον θεσμό του οίκου, ως μονάδα αλλά και ως δομικό κομμάτι της κοινωνίας.

Στην *Ὀδύσειαν* η *ιστίη* απαντά τέσσερις φορές, σε λογοτυπική μορφή, σε ισάριθμους ὅρκους, που προοικονομούν την επιστροφή του Οδυσσέα στο βασίλειο και την ιερή του εστία: ξ 158-59, ρ 155-56, υ 230-31 *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα | ιστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω*, και τ 303-4 *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὑπατος και ἄριστος, | ιστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω* (με ελαφρώς παραλλαγμένο το β' ημιστίχιο του πρώτου στίχου [τ 303] στην τελευταία περίπτωση).²⁷

Στη ραψωδία ξ ο μεταμφιεσμένος Οδυσσέας ορκίζεται στον Εύμαιο, με τριμερή επίκληση -στον Δία, στο τραπέζι που τον φιλοξένησε και στην εστία του Οδυσσέα, που τον δέχτηκε- πως ο βασιλιάς του, τον οποίο πιστεύει νεκρό, θα επιστρέψει. Με τον ίδιο ὅρκο, στη ραψωδία ρ, ο μάντης Θεοκλύμενος επικυρώνει την προφητεία που δίνει στην Πηνελόπη πως ο Οδυσσέας είναι ήδη στην πατρίδα του και μηχανεύεται κακό τέλος για τους μνηστήρες. Ο ὅρκος, ελαφρώς παραλλαγμένος, στερούμενος την επίκληση του δεύτερου μάρτυρα για χάρη μιας άλλης φόρμουλας κατά την επίκληση του Δία²⁸, απαντά και στην τ, όταν ο μεταμφιεσμένος Οδυσσέας προαναγγέλλει στην Πηνελόπη πως ο σύζυγός της θα έρθει σπιτί του μετά το πέρας του μήνα. Τέλος, στην υ ραψωδία, είναι πάλι ο Οδυσσέας που προοικονομεί την άμεση άφιξή του στην εστία του και την ανάκτησή της από τους μνηστήρες, κατά τη συνάντησή του με τον βοσκό του Φιλοίτιο.

²⁶ Σχόλ. σ.στ. 1⁶³.

²⁷ Ο πλήρης ὅρκος έχει ως εξής: ξ 151-61 *ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὐτῶς μνηθήσομαι, ἀλλὰ σὺν ὄρκῳ, | ὡς νεῖται Ὀδυσσεύς· εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω | (...), 158: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα | ιστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω | ἢ μὲν τοι τάδε πάντα τελείεται ὡς ἀγορευῶ. | τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς. | ρ 154-61: ἀτρεκέως γάρ τοι μαντεύσομαι οὐδ' ἐπιχεύσω. | ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα | ιστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω, | ὡς ἢ τοι Ὀδυσσεὺς ἦδη ἐν πατρίδι γαίῃ, | ἦμενος ἢ ἔρπων, τάδε πευθόμενος κακὰ ἔργα, | ἔστιν, ἀτὰρ μνηστήρῃσι κακὸν πάντεσσι φυτεύει· ἰοῖον ἐγὼν οἰωνὸν εὐσέλιμον ἐπὶ νηὸς | ἦμενος ἐφρασάμην και Τηλεμάχῳ ἐγεγώνευν. | τ 302-7: (...) ἔμπης δέ τοι ὄρκια δώσω. | ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὑπατος και ἄριστος, | ιστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω | ἢ μὲν τοι τάδε πάντα τελείεται ὡς ἀγορευῶ. | τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς, | τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο. | υ 229-34 τοῦνεκά τοι ἐρέω και ἐπὶ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι | ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα | ιστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω, | ἢ σέθεν ἐνθάδ' ἐόντος ἐλεύσεται οἴκαδ' Ὀδυσσεύς· | σοῖσιν δ' ὀφθαλμοῖσιν ἐπόψεται, αἴ κ' ἐθέλησθα, | κτεινομένους μνηστήρας, οἳ ἐνθάδε κοιρανέουσιν.*

²⁸ Βλ. επίσης Τ 258 και Ψ 42-43.

Συνοψίζοντας, ο ίδιος όρκος απαντά με τον ίδιο σκοπό: δοκιμασία και ενθάρρυνση των προσώπων ενώπιον των οποίων δίδεται, προοικονομία και αύξηση της δραματικής έντασης, ιδιαίτερα όσο πλησιάζει η αποκάλυψη της ταυτότητας του Οδυσσέα.²⁹ Αποκτά ιδιαίτερη αξία με τη σταθερή επίκληση της *ιστίης*, που εμφανίζεται ως όρος συμβολικά, όταν πια στην εξέλιξη του έργου διαφαίνεται η πολυπόθητη επιστροφή του Οδυσσέα στον οίκο του: φτάνει στην Ιθάκη στη ν ραψωδία και στην ξ συνομιλεί με τον πρώτο Ιθακήσιο, τον χοιροβοσκό του Εύμαιο. Ο Όμηρος χρησιμοποιεί τον όρο για σημαντικές διαβεβαιώσεις σε καίριες στιγμές του έργου, καθιστώντας τον όρκο ιδιαίζόντως σημαίνοντα. Δίπλα στον Δία (Εφέστιο, Ξένιο και Όρκιο) η εστία, ο κατεξοχήν φυσικός χώρος υποδοχής των ικετών, που αιτούνται την είσοδο στον οίκο κυριολεκτικά και μεταφορικά, στέκεται ταυτόχρονα ως χώρος τόσο καθαρός και ιερός, ώστε να επιδέχεται όρκο.

Ως θεά η Εστία μνημονεύεται για πρώτη φορά στη *Θεογονίαν* του Ησιόδου. Μέσα στη γενεαλογία των θεών, των θεϊκών δυνάμεων του κόσμου, αναφέρεται ως ένα από τα λαμπρά τέκνα του Κρόνου και της Ρέας (στ. 453-59):

*Ῥεὶη δὲ δμηθεῖσα Κρόνω τέκε φαίδιμα τέκνα,
Ἰστίην Δήμητρα καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον,
ἴφθιμόν τ' Αἶδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει
νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἐρύκτυπον Ἐννοσίγαιον,
Ζῆνά τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθῶν.
καὶ τοὺς μὲν κατέπνευε μέγας Κρόνος (...).*

Είναι αδελφή της Δήμητρας, της Ἥρας, του Ἄδη, του Ποσειδώνα και του Δία. Κατατάσσεται πρώτη από τα αδέλφια της ως η μεγαλύτερη, γεγονός που φέρνει και τον Ησιόδο -όπως και τον ποιητή του Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, που προφανώς άντλησε από αυτόν- σε διάσταση με τον Όμηρο³⁰, ο οποίος θέτει πρώτη την Ἥρα.

²⁹ J. Russo. M. Fernandez-Gatian. A. Heubeck *Όμηρου Οδύσσεια (Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα)*, μετάφρ. Ηρώ Φιλίππου, επιμ. Αντ. Ρεγκάκος, τόμ. Γ' (*Ραψωδίες Ρ-Ω*), Αθήνα 2005, σημ. σ.στ. ν 228-29.

³⁰ Δ 59 *καὶ με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης*: το επίθετο πρεσβύτατος στον Όμηρο έχει την έννοια της μεγάλης ηλικίας (ΑΚυΓ¹⁶ 429).

Ενδιαφέρον, σε σχέση με την τιμή που αποδίδεται στον χώρο, παρουσιάζει η ιδιαίτερη συμβουλή σχετικά με την εστία του οίκου, που απαντά στο διδακτικό του έργο *Έργα και Ήμέραι* (στ. 733-34):

*μηδ' αἰδοῖα γονῆ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου
ἰστίη ἔμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι.*³¹

Ο Ησίοδος συμβουλεύει να αποφεύγει ο θνητός να στρέφει σώμα στιγματισμένο από την ερωτική πράξη προς την εστία. Το απόσπασμα εντοπίζεται μεταξύ λοιπών νουθεσιών που προειδοποιούν για ασεβείς πράξεις που αφορούν στο ανθρώπινο σώμα ή πράξεις που θέτουν σε κίνδυνο τη γονιμότητα του οίκου. Είναι γνωστό πως η συνεύρεση απαγορευόταν σε ιερά μέρη, καθώς θεωρούνταν βλαβερή για την τελετουργική τους αγνότητα.³² Η εστία του οίκου αποτελεί σαφώς έναν τελετουργικό χώρο, ως *βωμὸς τῶν θεῶν καὶ ὑποδοχὴ καθημερινῶν θυσιῶν καὶ σπονδῶν*, όπως παραθέτει ο αρχαίος σχολιαστής. Κατά συνέπεια, η απροκάλυπτη μαρτυρία ερωτικής συνεύρεσης είναι πράξη επονεϊδίστη, καθώς αποτελεί εικόνα ασύμβατη με το χαρακτήρα της εστίας. Το σεξουαλικό ταμπού που καθρεπτίζει το απόσπασμα εκκινεί από την ίδια βάση που εκκινεί και η σταθερή άρνηση της θεάς για γάμο στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*: από την ιερότητα του χώρου, που γέννησε την παρθενική³³ και αμίαντη φύση της θεάς.

Μολονότι η σύγχρονη έρευνα τείνει να θεωρεί τους Ομηρικούς ύμνους που αφιερώνονται στην Εστία μεταγενέστερους της αρχαϊκής εποχής³⁴, αυτοί, έργα τρόπον τινά της ραψωδικής παράδοσης³⁵, με θολές μυθολογικές απαρχές, παραμένουν πρόσφορο έδαφος για τη μελέτη της θεολογικής σκέψης στην εν λόγω περίοδο. Η μελέτη των δύο ύμνων προς τιμήν της θεάς συνεισφέρει στην ανασύνθεση του προσώπου της Εστίας, καθώς αναδεικνύει ενδιαφέροντα στοιχεία σχετικά με τη σφαίρα δράσης της, ενώ, παράλληλα, τα στοιχεία αυτά προσφέρονται για σύγκριση με την ιδιαίτερη παρουσία της στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*.

³¹ Σε μετάφραση του Π. Νικολαΐδη (*Ἡσίοδου Ἄπαντα*, Αθήνα 1975): «μήτε στο σπίτι μέσα στη φωτιά να αφήνεις τ' αχαμνά σου να φαίνονται τα σπερμολέρωτα, παρά να τ' αποφεύγεις».

³² Nilsson, ό.π. (σημ. 9), i, 94.

³³ Athanassakis, ό.π. (σημ. 9), 94.

³⁴ Ενδεικτικά ο Athanassakis, ό.π. (σημ. 9), 104, τοποθετεί τον Ύμνο XXIV μετά τον 5ο αιώνα π.Χ.

³⁵ Βλ. Α. Lesky, *Ιστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας*, μετάφρ. Ἀγ. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη 1981⁵ / 2008, 139-40.

Αμφότεροι οι ύμνοι πιθανολογείται ότι συνετέθησαν για την περίσταση εγκαινίασης ενός νέου οικήματος, πιθανώς ναού και οίκου αντίστοιχα³⁶, οπότε και η ευεργετική παρουσία της θεάς κρίνεται απαραίτητη για τη διασφάλιση της καλής τους λειτουργίας.

(1.) Ομηρικός ύμνος XXIV *Εἰς Ἑστίαν*

*Ἑστίη, ἥ τε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο
Πυθοῖ ἐν ἠγαθῇ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὕγρον ἔλαιον·
ἔρχεο τόνδ' ἀνὰ οἶκον, ἐπέρχεο θυμὸν ἔχουσα
σὺν Διὶ μητιόεντι· χάριν δ' ἄμ' ὄπασσον ἀοιδῆ.*

Στον Ὑμνο XXIV η θεά συνδέεται στενά με τον Απόλλωνα, στον οἶκο του οποίου παρουσιάζεται ως ἀμφίπολος-οικονόμος. Λατρεύεται, δέχεται σπονδές, ἀπὸ κοινού με τον θεό. Η θέση της Ἑστίας στους Δελφούς είναι ιδιαίτερα περιβεβλημένη με τιμή, ἀφοῦ το ἀσβεστο πυρ στον ναό των Δελφῶν θεωρήθηκε κατὰ καιρούς ως η κοινή εστία ολόκληρης της Ελλάδας³⁷, ἐνῶ ταυτόχρονα, ἀναλογικὰ με την ἐξέχουσα θέση των Δελφῶν στη συνείδηση του ἀρχαιοελληνικοῦ κόσμου, η ομῶνυμη εστία ἀνάγεται σε ομφαλό της γης.³⁸ Με αὐτὴ της την ιδιότητα, ως προστάτιδα της συνοχής της κοινότητας, η Ἑστία συνδέεται και με τον Δία, που τη συνοδεύει στην ἐπίκληση.³⁹ Η στενή σχέση της με τον Δία διεφάνη ἤδη τόσο στο ἀπόσπασμα του Υ1 ὅσο και στο μοτίβο του ὄρκου στην Ὀδύσσειαν, ἐνῶ ο δεσμός της με τον Απόλλωνα, στον παρόντα ὕμνο, φαίνεται να συνιστὰ μια ἐπαρκὴ ἐξήγηση σε ὅ,τι ἀφορὰ στην προθυμία του θεοῦ για μνηστεία της στον Υ1.

(2.) Ομηρικός ύμνος XXIX *Εἰς Ἑστίαν*

*Ἑστίη, ἥ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων
ἔδρην αἰδίων ἔλαχες προεβηίδα τιμῆν
καλὸν ἔχουσα γέρας και τιμῆν· οὐ γὰρ ἄτερο σοῦ*

³⁶ Αναλυτικὰ για τον προβληματισμό βλ. AHS, ὅ.π. (σημ. 9), 418 και 427· Athanassakis, ὅ.π. (σημ. 9), 104-5.

³⁷ Burkert, ὅ.π. (σημ. 9), 361.

³⁸ AHS, ὅ.π. (σημ. 9), 418.

³⁹ Το δημόσιο πρόσωπο της θεάς ως Κοινῆς Ἑστίας, κέντρου του κράτους και συμβόλου της ἐνότη-
τας των πολιτῶν, φωτίζει κατὰ την ἀρχαϊκὴ περίοδο η λυρική ποίηση (βλ. π.χ. Πίνδ. *Νεμ.* 11.1-6 και
Βακχυλ. *Ἐπίν.* 14b.1-6).

- 5 *εἰλαπῖναι θνητοῖσιν ἴν' οὐ πρότη πυμάτη τε
Ἑστία ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον·
καὶ σύ μοι, Ἀργειφόντα Διὸς καὶ Μαιάδος νιέ
ἄγγελε τῶν μακάρων χρυσόρραπι δῶτορ ἑάων,
ναίετε δώματα καλά, φίλα φρεσὶν ἀλλήλοισιν*
- 10 *ἵλαος ὦν ἐπάρηγε σὺν αἰδοίῃ τε φίλῃ τε
Ἑστία· ἀμφότεροι γὰρ ἐπαχθονίων ἀνθρώπων
εἰδότες ἔργματα καλὰ νόφθ' ἔσπεσθε καὶ ἦβη.
Χαίρε Κρόνον θύγατερ, σύ τε καὶ χρυσόρραπις Ἑρμῆς.
αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομι' αἰοιδῆς.*

Οι αρχικοί στίχοι του Ὑμνου XXIX περιγράφουν τα προνόμια που απολαμβάνει η θεά, την ιδιαίτερα τιμημένη θέση της στα δώματα τόσο των θνητῶν ὅσο και των θεῶν, καθώς και τη σπουδαιότητά της στο τελετουργικό του συμποσίου, ὅπου λαμβάνει την πρώτη και την τελευταία σπονδή. Το περιεχόμενο των στίχων και δη οι προσδιορισμοὶ *αἰδίων* για την ἑδρα που της ἔλαχε και *πρεσβήδα* για την τιμή που απολαμβάνει και η αναφορά στο *γέρας* που κατέχει, μαρτυροῦν την ὑπαρξη του Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην* στο υπόστρωμα. Είναι εμφανές πως η ιδιαίτερη παρουσία που επεφύλαξε ο ποιητής του Υ1 για τη θεά διατρέχει τα νέα συμφραζόμενα.

Αξιοσημείωτη στον ὕμνο είναι η σύνδεση της Εστίας με τον Ερμή μέσα σε μια κοινή επίκληση. Οι δύο θεοὶ συνυπάρχουν στα δώματα των θνητῶν, σε μια μάλλον συμπληρωματική σχέση, κρίνοντας ἀπὸ την αμοιβαία φιλία που αναφέρει ο ὕμνος. Η συμπληρωματική τους σχέση εν τῷ οἴκῳ γίνεται αντιληπτή ως εξής: ο Ερμῆς, στον οποίο γίνεται σπονδή πριν ἀπὸ τον ὕπνο, προστατεύει την οικογένεια τις βραδινές ὥρες, ἐνῶ η Εστία περιορίζεται στη διάρκεια της μέρας. Το συμπληρωματικό δίπολο, ωστόσο, των τόσο διαφορετικῶν θεοτήτων συναρθρῶνεται ἐπίσης ἀπὸ τις διαφορετικὲς λειτουργίες του οἴκου ως οργανισμοῦ εν κοινωνία, την αναδίπλωση προς τα ἔσω και το ἀνοίγμα προς τα ἔξω: η Εστία «κεντροθετεῖ» τον οἶκο, συμβολίζοντας τη σταθερὴ βάση του και ο Ερμῆς, θεὸς της κίνησης, της επαφῆς και της ανταλλαγῆς, τον κινητοποιεῖ ως κεντρόφυγο στοιχείο.⁴⁰ Κοινὸς τόπος στη σφαίρα δράσης των δύο θεῶν είναι η φροντίδα για την ευημερία του οἴκου.

⁴⁰ Αναλυτικὴ παρουσίαση της σχέσης των δύο θεοτήτων στους AHS, ὅ.π. (σημ. 9), 428 και J. P. Vernant, *Μῦθος και σκέψη στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, μετάφρ. Στ. Γεωργούδη, τόμ. Α', Ἀθήνα 1989², 197-254.

Τα στοιχεία που προσφέρει η αρχαϊκή επική ποίηση για τη θεότητα της Εστίας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η ύπαρξή της συναρτάται άμεσα τόσο προς τον φυσικό χώρο που τη γέννησε όσο και προς τον θεσμό που πρεσβεύει. Ο Όμηρος και ο Ησίοδος πλαισιώνουν με σεβασμό αυτόν τον φυσικό χώρο και θεσμό μαρτυρώντας τον ιερό τους χαρακτήρα. Ο ποιητής του Ύμνου V (Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην* προχωρά συμπυκνώνοντας το αίσθημα αυτό, χαρίζοντας στη θεά μια ιδιαίτερη ποιητική ύπαρξη, μια πρώιμη, διαυγή, έντονα ανθρωπομορφική εικόνα και έναν σύντομο πλην όμως αυτοτελή ύμνο. Οι μεταγενέστεροι Ομηρικοί ύμνοι προς τιμήν της σκιαγραφούν ευκρινώς τις αρμοδιότητες που έχει αναλάβει στα ανθρώπινα, προβάλλοντας σταθερά την τιμή και την ιερότητα που την περιβάλλει, συνεχίζοντας την εικονοπλαστική παράδοση του Υ1, που αποτύπωσε ωστόσο μοναδικά, με τον πιο άρτιο λογοτεχνικά και τον πιο παραστατικό τρόπο, την ουσία της Εστίας ως πρέσβειρας θεάς του αρχαιοελληνικού λατρευτικού κόσμου.



**Νύμφες, Χάριτες, Ώρες:
Ο ρόλος και οι ιδιότητές τους
στην αρχαϊκή επική και λυρική ποίηση**

Σοφία Μπελιώτη

Στην παρούσα εργασία, έχοντας ως βάση τρεις ομαδικές γυναικείες θεότητες –Νύμφες, Χάριτες, Ώρες– και αφετηρία δύο αποσπάσματα των *Κυπρίων έπων* (F4 και F5) και τους δύο μεγαλύτερους Ομηρικούς ύμνους *Εἰς Ἀφροδίτην* (V: Y1 και V:I Y2)¹, στόχος είναι η παρουσίαση του ρόλου, της θέσης και των υπηρεσιών που προσφέρουν οι παραπάνω θεότητες στην επική και λυρική ποίηση της αρχαϊκής περιόδου.

Οι Νύμφες, οι Χάριτες και οι Ώρες, ενταγμένες στις λεγόμενες «κατώτερες γυναικείες, ομαδικές θεότητες», κατείχαν πολύ σημαντική θέση στην αρχαία ελληνική θρησκεία.

Οι Χάριτες (λατ. *Gratae*) προσωποποιούσαν –όπως δηλώνει και το όνομά τους– τη χάρη, την ομορφιά και την ανεμελιά. Ήταν το ιδανικό της σεμνότητας, της άψογης συμπεριφοράς και της ευπροσηγορίας². Κατά την επικρατέστερη εκδοχή ήταν τρεις αχώριστες αδελφές: η Ευφροσύνη, η Θαλία ή Θάλεια και η Αγλαΐα. Αρχικά, οι Αθηναίοι τιμούσαν δύο Χάριτες, την Αυξώ και την Ηγεμόνη, αλλά ο Ετεοκλής εδραίωσε την τριάδα που προαναφέρθηκε. Σύμφωνα με την παράδοση, οι Έλληνες πήραν τις Χάριτες από τους Πελασγούς, τους Προέλληνες δηλαδή κατοίκους των νησιών του Αιγαίου και της Κρήτης. Ήταν πανάρχαιες «αφροδισιακές» θεότητες, υπεύθυνες –ως δυνάμεις της βλάστησης– για τη γονιμότητα στον φυτικό κόσμο³. Κατοικούσαν κοντά στην κορυφή του Ολύμπου και είχαν ιδιαίτερη σχέση με το τραγούδι και τον χορό, όπως ακριβώς οι Νύμφες και οι Ώρες. Συχνά παρουσιάζονταν ως ακόλουθοι διάφορων θεών, όπως της Αφροδίτης, του Διονύσου, του Απόλλωνα, της Άρτεμης, της Ήρας, της Δήμητρας και του Ερμή. Το κυριότερο Ιερό τους βρισκόταν στον Ορχομενό της Βοιωτίας, όπου τα λατρευτικά τους αγάλματα ήταν τρεις μαύροι λίθοι που είχαν πέσει από τον ουρανό.

¹ *ΑΚυΓ^{πβ}*, σσ. 232-35 και 377-83 / 264-85 και 412-73 (εισαγωγικά στις σσ. 83-93 / 107-23).

² Βλ. P. Grimal, *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*, μετάφρ. Β. Άτσαλος, Θεσσαλονίκη 1991, 698.

³ Βλ. *ΕλλΜ* [*Ελληνική Μυθολογία*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, τόμ. 1-5, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 2, 280.

Οι Ώρες (λατ. Horae) είχαν διττή υπόσταση, αφού θεωρούνταν θεότητες της βλάστησης, της Φύσης και των εποχών –στενά συνδεδεμένες με τα άνθη– αλλά και υπεύθυνες για τη διατήρηση της τάξης στην κοινωνία. Ήταν τρεις στον αριθμό: η Ευνομία, η Δίκη και η Ειρήνη, δηλαδή η πειθαρχία, η δικαιοσύνη και η ειρήνη. Οι Αθηναίοι, όμως, τις ονόμαζαν Θαλλώ, Αυξώ και Καρπώ, τρία ονόματα που θυμίζουν την ιδέα του φυτρώνω, αυξάνομαι και καρποφορώ. Παρουσιάζονται συχνά ως ακόλουθες της Αφροδίτης, του Διονύσου, του Πάνα και της Δήμητρας, καθώς και ως σύντροφοι της Περσεφόνης. Τις παρουσιάζουν ως τρεις νεαρές κοπέλες με χαριτωμένους τρόπους, που κρατούν στο χέρι συχνά ένα λουλούδι ή ένα φυτό, παρόλο που θεωρούνται αφηρημένα όντα χωρίς προσωπικότητα⁴.

Οι Νύμφες ήταν γυναικείες ιδεατές μορφές θεϊκής καταγωγής, που κατοικούσαν στις πηγές και στα νερά, αλλά και στα βουνά, τα άλση και τα λιβάδια. Υπάρχουν πολλές κατηγορίες Νυμφών, όπως οι Μελιάδες (οι Νύμφες των μελιών, δηλαδή των δέντρων), οι Ναϊάδες (Νύμφες στενά συνδεδεμένες με το νερό και τις πηγές, από το *νάω* και *ναίω* = ρέω, από όπου και τα *νάματα*), οι Νηρηίδες (θεότητες της ήρεμης θάλασσας), οι Ορεάδες (Νύμφες που ζουν στα όρη) και οι Αλσηίδες (Νύμφες που ζουν στα δάση). Τραγουδούσαν και χόρευαν ως ακόλουθοι πολλών θεών, όπως του Διονύσου, της Άρτεμης, του Πάνα, του Ερμή, του Απόλλωνα και της Αφροδίτης. Μάλιστα, ο Απόλλωνας και ο Ερμής χαρακτηρίζονται ως *νυμφαγέται*⁵. Παρουσιάζονται, επίσης, ως ακόλουθοι άλλων Νυμφών, που ανήκουν σε μια τάξη πιο υψηλή⁶. Οι Νύμφες κατατάσσονταν μεταξύ θεών και θνητών, ως ημίθεες. Δεν ήταν αθάνατες, αλλά ζούσαν πάρα πολύ και τρέφονταν με αμβροσία. Είναι χαρακτηριστικό ότι συνδέονταν με μεγάλους ποταμούς, όπως ο Αχελώος, ο Πηνειός και ο Ξάνθος. Οι Νύμφες, εκτός από θεότητες της βλάστησης, λατρεύονταν και ως *κουροτρόφοι*, δηλαδή ως «τροφοί των νέων», κάτι το οποίο δεν είναι τυχαίο, καθώς σύμφωνα με την ελληνική μυθολογία ανέθρεψαν και μεγάλωσαν πολλούς θεούς και ήρωες⁷.

Οι Χάριτες, οι Ώρες και οι Νύμφες συνδέονται με συγγενικούς δεσμούς λόγω της κοινής τους καταγωγής. Οι Χάριτες, κατά την επικρατέστερη άποψη, είναι κόρες του Δία και της Ευρυνόμης, ενώ οι Ώρες είναι κόρες

⁴ Βλ. Grimal, ό.π. (σημ. 2), 710-11.

⁵ Βλ. S. Price – E. Kearns, *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*, Oxford 2003, 379.

⁶ Βλ. Grimal, ό.π. (σημ. 2), 486.

⁷ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 3), τόμ. 2, 284.

του Δία και της Θέμιδας, κατά τον Ησίοδο (*Θεογονία* 899 κ.ε.: Ζεὺς ... ἰ δευτέρου ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὠρας, [907] τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπάρους). Σύμφωνα με τον Όμηρο και οι Νύμφες κατάγονταν από τον Δία (ρ 240 *νύμφαι κρηναῖαι, κοῦραι Διός*). Κατ' άλλη παράδοση, οι Νύμφες κατάγονταν από τον Ουρανό και συγκεκριμένα από τις σταγόνες του αίματός του, όπως και οι Χάριτες, οι οποίες λατρεύονταν και ως «μετεωρόλιθοι»⁸. Δεν είναι τυχαίο, επίσης, ότι ο Όμηρος αναφέρει την Πασιθέα ως μία από τις Χάριτες (Ξ 275-76: *Χαρίτων μίαν ... ἰ Πασιθέην, ἥς τ' αὐτὸς ἐέλδομαι ἤματα πάντα*), ενώ ο Ησίοδος την κατατάσσει στις Νηρηίδες Νύμφες (*Θεογ.* 404). Τα παραπάνω, φυσικά, δηλώνουν πόσο ρευστά ήταν τα όρια ανάμεσα σ' αυτές τις ομαδικές θεότητες. Τέλος, οι Αθηναίοι ενώ αρχικά λάτρευαν την Αυξώ ως μία από τις Χάριτες, στη συνέχεια την κατέταξαν στην ομάδα των Ωρών, κάτι το οποίο δείχνει πόσο στενά συνδεδεμένες ήταν.

Εκτός από τους συγγενικούς δεσμούς, που συνέδεαν τις Χάριτες, τις Ὠρες και τις Νύμφες, σημαντικές ήταν και οι κοινές ιδιότητες και υπηρεσίες τους, όπως παρουσιάζονται μέσα στα κείμενα της αρχαϊκής επικής και λυρικής ποίησης να έχουν. Συν τοις άλλοις, εμφανίζονται, είτε ανά ζεύγη είτε η κάθε ομάδα ξεχωριστά, να είναι επιφορτισμένες με την παροχή υπηρεσιών στη θεά Αφροδίτη. Ο ρόλος τους ποικίλλει, αφού λειτουργούν είτε ως συνεργάτες της θεάς είτε ως απλές ακόλουθοι, που διασκεδάζουν συνοδεύοντας τη θεά Αφροδίτη, είτε ως αυτές που αναλαμβάνουν τη φροντίδα της.

Συγκεκριμένα, στο F4 των *Κυπρίων ἐπῶν* παρουσιάζονται οι Χάριτες και οι Ὠρες να έχουν αναλάβει τον στολισμό της Αφροδίτης, ως ακόλουθοι της, πριν από την κρίση του Πάριδος⁹. Στο δε F5 οι Χάριτες, συνοδευόμενες αυτή τη φορά από τις Νύμφες, στολίζουν και πάλι την Αφροδίτη. Στην πρώτη περίπτωση ο στολισμός αφορά τα ενδύματα της θεάς (στ. 7 *ὥραις παντοίαις τεθνωμένα εἴματα ἔστο*), ενώ στη δεύτερη τα στεφάνια που της έπλεξαν (στ. 2 *πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεις*). Στον μεγάλο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (Υ1: V) οι Χάριτες, χωρίς καμία συνοδεία, εμφανίζονται πάλι να είναι επιφορτισμένες με τον στολισμό της θεάς Αφροδίτης, ο οποίος αποτελείται από δύο βασικά στάδια: το λούσιμο και το αλείμμα με λάδι (στ. 61 *λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίωι*) - η ένδυση και το χρυσιστόλισμα της θεάς (64-65 *ἔσσαμένη δ' εὐ πάντα*

⁸ Βλ. Price – Kearns, ό.π. (σημ. 5), 380.

⁹ Δεν πρόκειται για την Ελένη, όπως έχουν υποστηρίξει ορισμένοι, αλλά για τη θεά Αφροδίτη (βλ. *ΑΚυΓ*^β, 377).

περὶ χροῖ εἴματα καλά / χρυσῶι κοσμηθεῖσα ..., βλ. και 85 κ.ε.)¹⁰. Στον δεύτερο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (Υ2: VI) οι Ὠρες στολίζουν και καλλωπίζουν την Αφροδίτη λίγο μετά την ανάδυσή της από τη θάλασσα (στ. 3 κ.ε. *Ζεφύρου μένος ὑγρὸν ἀέντος / ἤνεικεν κατὰ κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης / ἀφρῶι ἐνι μαλακῶι· τὴν δὲ χρυσάμπυκες Ὠραι δέξαντ' ἀσπασίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔσαν, / κρατὶ δ' ἐπ' ἀθανάτωι στεφάνην εὐτυκτον ἔθηκαν / καλὴν χρυσεῖην ...*). Η στενή σχέση των Ὠρών με τη θεά φαίνεται και από το πρώτο συνθετικό των επιθέτων, που τις χαρακτηρίζουν (στ. 1: *χρυσοστέφανον... Ἀφροδίτην*, στ. 5: *χρυσάμπυκες Ὠραι*)¹¹. Κοινό στοιχείο στα ανωτέρω χωρία είναι ότι το μοναδικό καθήκον που έχουν οι Χάριτες, οι Ὠρες και οι Νύμφες –ως ακόλουθοι της θεάς Αφροδίτης– είναι ο στολισμός της ίδιας της θεάς, που άλλοτε περιγράφεται λεπτομερώς και άλλοτε όχι.

Στην *Ἰλιάδα* οι Χάριτες εμφανίζονται να έχουν υφάνει το πέπλο της Αφροδίτης, δηλώνοντας άλλη μία υπηρεσία τους προς αυτήν (Ε 338: *ἀμβροσίου διὰ πέπλου, ὃν οἱ Χάριτες κάμον αὐταί*), ενώ στην *Ὀδύσειαν* (θ 362-66, στίχοι που απαντούν αυτοῦσιοι ή ελαφρώς μεταπλασμένοι και στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, μαζί με στίχους από το Ξ 169 κ.ε., όπου η Ἥρα καλλωπίζεται για να σαγηνέψει τον Δία) οι Χάριτες παρουσιάζονται να στολίζουν την Αφροδίτη, μετά όμως την ερωτική της συνεύρεση με τον θεό Ἄρη, σε αντίθεση με τον Υ1, στον οποίο οι Χάριτες την καλλωπίζουν και την προετοιμάζουν πριν από την ερωτική της συνεύρεση με τον Αγκίστη. Αξίζει να σημειωθεί –πέρα από το ότι στον ανωτέρω στίχο της *Ἰλιάδος* εμφανίζεται λακωνικά ένα προστάδιο του στολισμού, η κατασκευή του *ἀμβροσίου πέπλου*– ότι οι Νύμφες σε κανένα σημείο των Ομηρικών επών δεν παρουσιάζονται ως θεότητες συνδεδεμένες με την Αφροδίτη.

Στο *Ἔργα και ἡμέραι* του Ησιόδου οι Χάριτες και οι Ὠρες –μαζί με την Αθηνά, και με την Πειθώ τώρα στη θέση της Αφροδίτης¹²– παίρνουν μέρος στον στολισμό της Πανδώρας (στ. 72 κ.ε.): *ζῶσε δὲ και κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη· / ἀμφὶ δὲ οἱ Χάριτες τε θεαὶ και πότνια Πειθῶ / ὄρμους χρυσεῖους ἔθεσαν χροῖ, ἀμφὶ δὲ τὴν γε / Ὠραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν· / πάντα δὲ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη. (...) ὀνόμηνε δὲ τὴνδε γυναικα / Πανδώρην (βλ. και 65-66 και χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῆ χρυσεῖν Ἀφροδίτην δηλ. Ζεὺς ἐκέλευσε) / και πόθον ἀργαλέον*

¹⁰ Βλ. Α. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Text and Commentary*, Oxford 2008, 144.

¹¹ Το επίθετο *χρυσῶς* χρησιμοποιείται πολύ συχνά στους Ομηρικούς ύμνους *Εἰς Ἀφροδίτην* (βλ. ΑΚυΓ^{1β}, 467).

¹² *Ἔργ.* στ. 65-66 και *χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῆ χρυσεῖν Ἀφροδίτην* (δηλ. Ζεὺς ἐκέλευσε) / και πόθον ἀργαλέον και γνιοφόρους μελεδώνας. Για τη σκηνή του στολισμού της Πανδώρας, και ιδιαίτερα για την Πειθώ (σε σχέση με την Αφροδίτη) βλ. Μ. L. West, *Hesiod Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978, 161-62.

καὶ γνιοφόρους μελεδώντας.). Φαίνεται ότι το μοτίβο του στολισμού της Πανδώρας είναι εν πολλοίς παρόμοιο με αυτό του στολισμού της Αφροδίτης στους Υ1 και Υ2 και στα *Κύπρια έπη* (F4 και F5), έχει δε ως αφητηρία έναν ύμνο από τη Μεσοποταμία, στον οποίο η Ινάννα καλλωπίζεται για να συναντήσει τον αγαπημένο της, μόνη της (όπως η Ήρα στην *Ίλιάδα*), σε αντίθεση με την Αφροδίτη και την Πανδώρα, που τον στολισμό τους αναλαμβάνουν οι Χάριτες ή / και οι Ώρες (και οι Νύμφες)¹³.

Στον Ομηρικό ύμνο IV *Εἰς Ἀπόλλωνα*, οι Χάριτες και οι Ώρες παρουσιάζονται ως συνοδοί της Αφροδίτης –μαζί με την Ήβη και την Αρμονία– να χορεύουν πασμένες χέρι-χέρι και απλά να διασκεδάζουν μαζί της, χωρίς την προσφορά κάποιας άλλης υπηρεσίας ή φροντίδας, έχοντας μονάχα διακοσμητικό ρόλο (στ. 194-96: *αὐτὰρ εὐπλόκαμοι Χάριτες καὶ εὐφρονες Ώραι | Ἀρμονίη θ' Ἥβη τε Διὸς θυγάτηρ τ' Ἀφροδίτη | ὄρχευντ' ἀλλήλων ἐπὶ καρπῶ χεῖρας ἔχουσαι*)¹⁴.

Στον Πίνδαρο οι Χάριτες παρουσιάζονται πάλι μαζί με την Αφροδίτη δηλώνοντας τη στενή σχέση μεταξύ τους και τη σύνδεσή τους με τον έρωτα¹⁵ (*Πυθ.* 6.1-3: *Ἀκούσατ'· ἦ γὰρ ἐλικώπιδος Ἀφροδίτης | ἄρουραν ἠὲ Χαρίτων | ἀναπολίζομεν*). Σημαντικό είναι και το επίθετο *κνανώπιδες* με το οποίο χαρακτηρίζει ο Ανακρέων τις Νύμφες, καθώς αποτελεί ομηρικό επίθετο για τη θεά Αφροδίτη¹⁶, με την οποία υπαινικτικά τις συνδέει ο συγκεκριμένος λυρικός ποιητής. Τέλος, ο Αλκμάν σε ένα ποίημά του (απόσπ. 1.16-19 *PMG*: *[μή τις ἀνθ]ρώπων ἐς ὠρανὸν ποτήσθω | [μηδὲ πη] ρήτω γαμῆν τὰν Ἀφροδίταν | [F]άν[α]σσαν ἢ τιν' | [] ἠὲ παιδα Πόρκω*, βλ. και επόμενα: *Χάριτες δὲ ... ἐρογλεφάροι*), προειδοποιεί αυτούς που προσπαθούν να πετάξουν ως τον ουρανό ή να παντρευτούν την Αφροδίτη ή την κόρη του Πόρκου. Ο Πόρκος είναι ο Νηρέας και κόρες του οι Νηρηίδες Νύμφες¹⁷. Επομένως, ο Αλκμάν παρουσιάζει τις Νύμφες, όπως και στο απόσπασμα F5 των *Κυπρίων έπων*, να συνδέονται με τη θεά Αφροδίτη. Η παραπάνω σχέση, όπως έχει ήδη επισημανθεί, δεν υπάρχει

¹³ Βλ. C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London – New York 1994, 45-48. Βλ. επίσης AKvΓ¹⁸, 108 (και τα σχόλ. στα ανωτ. χωρία των *Κυπρίων έπων* και των Ὑμνων *Εἰς Ἀφρ.*)· συνοπτικά (108): Οι Χάριτες μόνες τους στολίζουν την Αφροδίτη στὸν Υ1 (ὅπως και στην *Οδ.*), οι Ώρες στὸν Υ2, οι Χάριτες μαζί με τις Ώρες (F4, ὅπως και στὸν Ηοίο-δο) ή τις Νύμφες (F5) στα *Κύπρια*.

¹⁴ Βλ. AHS [T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936² / Amsterdam 1980], 228.

¹⁵ Βλ. Δανιήλ Ἰακώβ, *Πινδάρου Ἐπίνικοι*, τόμ. Α'. *Πυθιονίκοι*, Εἰσαγωγή καὶ σχόλια – (μετάφραση Γιάννης Οἰκονομίδης), Θεσσαλονίκη 2000, 276.

¹⁶ Βλ. Α. Δ. Σκιαδάς, *Αρχαῖος Λυρισμός*, τόμ. 2, Ἀθήνα 1999, 351.

¹⁷ Βλ. Σκιαδάς, ὁ.π. (σημ. 16), 57.

ούτε στον Όμηρο, αλλά ούτε και στον Ησίοδο, κάτι το οποίο μας ωθεί να σκεφτούμε ότι τα *Κύπρια έπη*, κυρίως, επηρέασαν τον Αλκμάννα.

Οι Χάριτες, οι Ώρες και οι Νύμφες εκτός της Αφροδίτης συνδέονται στενά και με άλλους Ολύμπιους θεούς, είτε με ερωτικούς και συζυγικούς δεσμούς είτε με οικογενειακούς.

Στον μεγάλο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (Υ1: V) οι Νύμφες σμίγουν ερωτικά με τον θεό Ερμή και με τους Σειληνούς (στ. 262-63: *τήσι δὲ Σειληνοὶ τε καὶ εὐσκόπος Ἀργεῖφόντης ἰ μίσγοντ' ἐν φιλότῃ μυχῶι σπείων ἐροέντων*). Καθώς οι Σειληνοὶ ανήκαν μαζί με τους Σατύρους στην ακολουθία του Διονύσου, με τον παραπάνω στίχο φαίνεται να δηλώνεται η στενή σύνδεση και σχέση των Νυμφών και με τον θεό Διόνυσο¹⁸. Η σχέση των Νυμφών με τον θεό Ερμή εμφανίζεται και στον Ομηρικό ύμνο XIX *Εἰς Πάνα*, στον οποίο οι Νύμφες στήνουν μαζί του χορό και τραγουδούν προς τιμήν του (στ. 19-21: *Σὺν δὲ σφιν τότε νύμφαι ὄρεστιάδες λιγύμολποι ἰ φοιτῶσαι ... ἰ μέλπονται ...*, και 28-29: *οἶόν θ' Ἐρμείην ἐριούνιον ἔξοχον ἄλλων ἰ ἔννεπον*). Στην *Ὀδύσειαν* ο Ερμής εμφανίζεται ως γιος της Μαίας, που κατατάσσεται ανάμεσα στις Νύμφες (ξ 435 *τὴν μὲν ἴαν νύμφῃσι καὶ Ἐρμῇ, Μαιάδος νιῆϊ*). Στην *Ἰλιάδα* η Χάρις –σε ενικό αριθμό– παρουσιάζεται ως γυναίκα του Ηφαίστου (Σ 382), κάτι το οποίο όμως δεν σημαίνει απαραίτητα ότι πρόκειται για μία από τις γνωστές Χάριτες, παρόλο που χαρακτηρίζεται *λιπαροκρήδεμνος*, επίθετο που απαντά και στα *Κύπρια έπη*, για τις Νύμφες και τις Χάριτες (F5.3).

Στον Ομηρικό ύμνο IV *Εἰς Ἀπόλλωνα* (στ. 194-99) οι Χάριτες και οι Ώρες εμφανίζονται να τραγουδούν προς τιμήν του θεού Απόλλωνα, με τον οποίο οι πρώτες συνδέονται στενά στον τομέα της λογοτεχνίας, της τέχνης και της ποίησης. Χαρακτηριστικά επίθετα του θεού είναι: *ὠρομέδων, ὠρίτης, ὠρεσιδότης*¹⁹, τα οποία, με πρώτο συνθετικό τη λέξη *ώρα*, δείχνουν και τη σχέση που υπήρχε ανάμεσα σε αυτόν και τις Ώρες. Είναι δε πολύ πιθανόν ο Πίνδαρος να είχε υπόψη του τον παραπάνω ύμνο, καθώς παρουσιάζει τις Χάριτες να κάθονται δίπλα στον Πύθιο Απόλλωνα (*Ὀλ.* 14.10-11: *... χρυσότοξον θέμεναι πάρα ἰ Πύθιον Ἀπόλλωνα θρόνους*). Δεν είναι τυχαίο, εξάλλου, το γεγονός ότι σε αρκετούς λυρικούς ποιητές συναντάμε ένα είδος τυποποιημένης επίκλησης προς αυτές (Σαπφ. απόσπ. 90 D. *Δευτέ νυν ἄβραι Χάριτες καλλίκομοί τε Μοῦσαι, Θεόγν. στ. 15 Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κ.ά.*).

¹⁸ Βλ. ΑΚυΓ¹⁸, 460.

¹⁹ Βλ. AHS (ανωτ. σημ. 14), 229.

Σε μια προσευχή προς τον Διόνυσο ο Ανακρέων επικαλείται τις Νύμφες δηλώνοντας ξεκάθαρα τη σχέση, που έχουν με τον θεό (12.1-2 [PMG] *ὠναξ, ᾧ δαμάλης Ἔρωσ | καὶ Νύμφαι κνανώπιδες, συμπαίζουσιν*, κ.ε.). Η λέξη *σμπαιίζουσιν* έχει ερωτική σημασία, και υπονοείται ένα ερωτικό παιχνίδι ανάμεσα στις Νύμφες και τον Διόνυσο²⁰. Επίσης, τη στενή σχέση των Χαρίτων με τον Διόνυσο επισημαίνει και ο Πίνδαρος (*Ὀλ.* 13.18-19 *ταὶ Διωνύσου πόθεν ἐξέφανεν | σὺν βοηλάτῃ Χάριτες διθυράμβῳ*;). Στο απόσπασμα αυτό οι Χάριτες δεν παρουσιάζονται ως προσωπικές θεότητες, όπως συμβαίνει σε παλαιότερους ὕμνους, αλλά είναι σχεδόν απρόσωπες και συνδέονται –εκτός από τον Διόνυσο– και με τον διθύραμβο²¹. Ο Πίνδαρος, δηλαδή, παίρνει την ερωτική σχέση των Χαρίτων με τον Διόνυσο και της δίνει ένα πιο λογοτεχνικό και ποιητολογικό υπόβαθρο. Αυτό φαίνεται να μας παραπέμπει και στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, όπου υπάρχει υπαινικτικά κάτι ανάλογο.

Αυτό που είναι σημαντικό να σημειωθεί είναι ότι στην *Ἰλιάδα* και την *Ὀδύσειαν* η σχέση Χαρίτων, Ὠρών και Νυμφών με τους Ολύμπιους θεούς είναι κατά ἔμμεσο τρόπο διατυπωμένη, πράγμα το οποίο δεν συναντάμε ούτε στους Ομηρικούς ὕμνους *Εἰς Ἀφροδίτην* ούτε στη λυρική ποίηση.

Οι Χάριτες, οι Ὠρες και οι Νύμφες, εκτός από τον ρόλο των ακολούθων της Αφροδίτης και των λοιπών Ολύμπιων θεών, εμφανίζονται και ως *κουροτρόφοι*, δηλαδή ως τροφοί των νέων²². Η ιδιότητα αυτή απαντά για τις Νύμφες στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, για τις Ὠρες στον Πίνδαρο και για τις Χάριτες στον Ἴβυκο. Στην *Ἰλιάδα* γίνεται λόγος μόνο για ἡρώες που κατάγονταν από κάποια Νύμφη (κάτι το οποίο δεν εντάσσεται στην ιδιότητα της τροφού), πολέμησαν στην Τροία και βρήκαν τραγικό θάνατο στο πεδίο της μάχης. Συγκεκριμένα, στον Υ1 (στ. 256-73) οι Νύμφες προορίζονται να αναλάβουν την ανατροφή του Αινεία. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Αινείας, αφού ανατράφηκε από τις Νύμφες, πολέμησε στην Τροία και παρέμεινε ζωντανός, σε αντίθεση με όσους κατάγονταν από τις Νύμφες, πολέμησαν στην Τροία και αναφέρονται στην *Ἰλιάδα*²³.

Στον Πίνδαρο οι Ὠρες μαζί με τη Γη αναλαμβάνουν να αναθρέψουν και να μεγαλώσουν τον γιο του Ερμή Αρισταίο (*Πυθ.* 9.59 κ.ε.: *τόθι παῖδα τέξεται, ὄν κλυτὸς Ἐρμᾶς | εὐθρόνοις Ὠραῖσι καὶ Γαίᾳ | ἀνελὼν φίλας*

²⁰ Βλ. Σ. Γκιργκένης, *Ανθολογία Αρχαίων Ελληνικῶν Ὑμνων*, Αθήνα 2005, 249.

²¹ Βλ. L. R. Farnell, *Critical Commentary to the Works of Pindar*, Amsterdam 1965, 91.

²² Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 3), τόμ. 2, 280.

²³ Βλ. T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore – London 1993, 139.

ὕπὸ ματέρος οἴσει. ἢ νέκταρ ἐν χεῖλεσσι καὶ ἀμβροσίαν στάξιαι ...). Ο Πίνδαρος αναφέρει χαρακτηριστικά και τις τροφές τις οποίες έδιναν στον Αρισταίο (νέκταρ και αμβροσία). Η λέξη νέκταρ μας θυμίζει το F5 των *Κυπρίων έπων* (στ. 5: νεκταρέω), στο οποίο εμφανίζονται και οι Ώρες. Οι Ώρες και η Γαία είναι θεότητες στενά συνδεδεμένες με τη φύση και εναρμονίζονται πλήρως με την ανατροφή ενός αγροτικού θεού, όπως είναι ο Αρισταίος²⁴.

Την ιδιότητα της τροφού αναφέρει και ο Ίβυκος, για τις Χάριτες, που αναλαμβάνουν την ανατροφή του Ευρύαλου (απόσπ. 7 *PMG*: *Ευρύαλε γλαυκέων Χαρίτων θάλος <> | καλλικόμων μελέδημα, σὲ μὲν Κύπρις | ἄ τ' ἀγανοβλέφαρος Πειθῶ ῥοδέοισιν ἐν ἄνθεσι θρέψαν*). Στο απόσπασμα ο Ευρύαλος εγκωμάζεται σε ένα έντονο ερωτικό κλίμα, το οποίο δεν είναι άσχετο με την επιλογή των Χαρίτων ως τροφών του νέου. Η φράση *ῥοδέοισιν ἐν ἄνθεσι θρέψαν* μας παραπέμπει στο F4 των *Κυπρίων έπων*, όπου οι Χάριτες χρησιμοποιούν τα ρόδα για τον στολισμό της Αφροδίτης (στ. 4: *ῥόδου τ' ἐνὶ ἄνθει καλῶι*), καθώς –όπως είναι γνωστό– τα ρόδα είναι σύμβολο του Έρωτα²⁵. Οι Νύμφες ανέθρεψαν, επίσης, τον Δία, τον Διόνυσο, την Περσεφόνη, τον Ερμή, την Ήρα και τον Πάνα²⁶.

Οι Χάριτες, οι Ώρες και οι Νύμφες, απίστευτα όμορφες και γοητευτικές σε όλα τα κείμενα της αρχαϊκής επικής και λυρικής παράδοσης, προκαλούν πόθο στους θνητούς και συνοδεύουν τον Έρωτα.

Στα αποσπάσματα των *Κυπρίων έπων* (F4 και F5), όπως και στους δύο μεγαλύτερους Ομηρικούς ύμνους *Εἰς Ἀφροδίτην*, οι Χάριτες, οι Ώρες και οι Νύμφες, συνδέονται στενά με τον Έρωτα, αφού σχετίζονται με την κατ' εξοχήν θεά του έρωτα και της ομορφιάς, την Αφροδίτη. Στον Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην* ο Αγκίσις βλέποντας τη θεά –και μη ξέροντας ποια είναι– αναρωτιέται (στ. 94 και 98): *ἢ που τις Χαρίτων δεῦρ' ἤλυθες (...), ἢ που τις νυμφάων*. Με αυτή την ερώτησή του υπονοείται η ιδιαίτερη ομορφιά των Νυμφών και των Χαρίτων, αφού και ο ίδιος ο θνητός Αγκίσις δεν μπόρεσε να τις διακρίνει από τη θεά Αφροδίτη²⁷.

Στην *Ιλιάδα* ο Ύπνος δηλώνει ότι θέλει ως σύζυγό του την Πασιθέα, αφού έγινε λαχτάρα της ψυχής του (Ξ 276), κάτι το οποίο δείχνει τον πόθο που προκαλούσαν οι θεότητες αυτές. Επίσης, οι Χάριτες εμφανίζονται ως

²⁴ Βλ. Ιακώβ, ό.π. (σημ. 15), 306.

²⁵ Βλ. *AKvΓ^β*, 379.

²⁶ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 3), τόμ. 2, 282.

²⁷ Βλ. *AKvΓ^β*, 378-79.

θνητοῖσι ποθειναί και ἰμερόεσσα (Ορφ. ὕμν. LX, στ. 5 και 10), με βλέφαρα που στάζουν ἔρωτα ο οποίος παραλύει τα μέλη (Ησ. *Θεογ.* 910-11: *τῶν και ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβετο δερκομενάων / λυσιμελής· καλὸν δέ θ' ὑπ' ὄφρῦσι δερκιόωνται*), να στήνουν μαζί με την Αφροδίτη *χορόν ἰμερόεντα* στην *Ὀδύσειαν* (σ 194, με το επίθετο *ἰμερόεντα* να τις συνδέει υπαινικτικά με τον ἔρωτα και τον πόθο)²⁸.

Πολύ σημαντικά είναι και τα επίθετα με τα οποία περιγράφονται οι Νύμφες, οι Χάριτες και οι Ὠρες σε όλα τα υπό εξέταση κείμενα της αρχαϊκής περιόδου. Με αυτά δηλώνεται σύντομα και περιεκτικά η ὁμορφή εξωτερική εμφάνισή τους, καθώς επίσης και η καλαισθησία τους. Χαρακτηριστικό είναι το επίθετο *καλλίκομοι*, που στον Όμηρο χρησιμοποιείται για θνητές γυναίκες, ενώ στον Ησίοδο αποδίδεται στις Ὠρες (*Ἔργ.* 75 *Ὠραι καλλίκομοι*) και στη συνέχεια αποβαίνει προσφιλῆς χαρακτηρισμός για τις Χάριτες, τις Ὠρες και τις Μούσες (ὡπως στον Στησίχορο, ἀπόσπ. 35.1 [PMG] *Χαρίτων ... καλλικόμων*)²⁹. Επιπλέον, ἄλλα επίθετα, τα οποία εντοπίζονται και ἔχουν την παραπάνω λειτουργία είναι τα εξής: *λιπαροκρήδεμοι* (*Κύπρια* F5.3), *χρυσάμπυκες* (Y2.12), *εὐπλόκαμοι* (Όμηρ. ὕμν. *Εἰς Ἀπόλλωνα*, στ. 194), *καλυκώπιδες* (Ορφ. ὕμν. LX, στ. 10).

Δεν είναι τυχαίες, εξάλλου, οι παρομοιώσεις διάφορων κοριτσιῶν – στο ἔργο *Κατάλογος Γυναικῶν* του Ησίοδου, του οποίου μας σώζονται αποσπάσματα– με τις Χάριτες, για να δηλωθεῖ ἡ λάμψη και ἡ ἀπίστευτη ομορφιά τους (73.2-3 M. - W: ... *ποδώκης δι' Ἀταλάν[τη] | [Χαρί]των ἀμαρύγματ' ἔχου[σα]*, 215 ... *Χαρίτων ἀπο κάλλος ἔχουσα*).

Οι *ὄρεσκῶιοι* (Y1.257) και *εἰαροτερπεῖς* (Ορφ. ὕμν. LI, στ. 14) Νύμφες, οι *πολύανθεμοι* (Ορφ. ὕμν. XLIII, στ. 3) και *πολύοδομοι* (Ορφ. ὕμν. XLIII, στ. 4) Ὠρες και οι *ἀειθαλέες* Χάριτες (Ορφ. ὕμν. LX, στ. 5) συνδέονται στενά με τη φύση, τα ἄνθη, τα ἀρώματα και τις εποχές, ὡπως δηλώνουν και τα προαναφερθέντα επίθετα.

Εἶναι γνωστό ὅτι οι Ὠρες λατρεύονταν ὡς θεές της βλάστησης και των εποχῶν, ενώ στην αρχαία ἑλληνική γλώσσα ἡ λέξη *ὦραι* ἔχει και τη σημασία των εποχῶν. Συγκεκριμένα, ὁμως, μπορούμε να διαπιστώσουμε ὅτι ἡ σύνδεσή των τριῶν θεοτήτων είναι μεγαλύτερη με την ἀνοιξη,

²⁸ Για τον στίχο βλ. J. Russo – M. Fernandez – A. Heubeck, *Όμηρον Ὀδύσεια (Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα)*, μετάφρ. Φιλώ Φιλίππου - επιμ. Αντ. Ρεγκάκος, τόμ. Γ', Αθήνα 2005, τόμ. Γ', 188.

²⁹ Βλ. Σκιαδάς, ὁ.π. (σημ. 16), 307.

γεγονός στο οποίο συνηγορούν πολλά στοιχεία. Δεν είναι, λοιπόν, τυχαία η επιλογή στολισμού των ενδυμάτων της θεάς Αφροδίτης (*Κύπρια* F4.2), αλλά και της Πανδώρας (*Έργ.* στ. 75), από τις Χάριτες και τις Ώρες *έν άνθεσιν ειαρινοΐσιν* (F4.2), καθώς και ο χαρακτηρισμός των ενδυμάτων αυτών ως *τεθνωμένα εΐματα* (F4.12). Η παραπάνω παρατήρηση μας παραπέμπει στην ιδιότητα του αρωματοποιού και τη σύνδεσή της με την άνοιξη και τα άνθη. Κάτι ανάλογο παρατηρείται και σε έναν διθύραμβο του Πινδάρου προς τον θεό Διόνυσο, όπου γίνεται αναφορά στη στιγμή που ανοίγει ο θάλαμος των Ωρών και φυτά γλυκά σαν το νέκταρ φέρνουν την όλο αρώματα άνοιξη (απόσπ. 75.14-15 Sn. - *Μ. φοινικοεάνων όπότ' οΐχθέντος Ώράν θαλάμου | εΰοδμον επάγοισιν έαρ φυτά νεκτάρεα*), με το επίθετο *νεκτάρεα* να παραπέμπει στο F4 των *Κυπρίων επών* (στ. 5 *ήδεΐ νεκταρέωι*). Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα αρώματα (βλ. π.χ. Y1.63) έχουν άμεση σχέση με την ερωτική διάθεση.

Επιπλέον, είναι αξιοσημείωτο ότι οι Χάριτες και οι Ώρες χρησιμοποιούν άνθη τα οποία είτε ανθίζουν την άνοιξη είτε συνοδεύονται στη λογοτεχνική παράδοση από άλλα που ανθίζουν κατά την εποχή αυτή.³⁰ Ο κρόκος και ο υάκινθος αναφέρονται μαζί με τις Νύμφες στον Ομηρικό ύμνο *XIX Εΐς Πάνα*, στον οποίο στήνουν χορό και τραγουδούν προς τιμήν του ομώνυμου θεού σε ένα ολάνθιστο λιβάδι γεμάτο από τα παραπάνω φυτά (στ. 25-26 *έν μαλακῶ λειμῶνι, τόθι κρόκος ήδ' υάκινθος | εΰώδης θαλέθων καταμίσγεται άκριτα ποιή*). Από άνθη είναι πλεγμένα και τα στεφάνια με τα οποία οι Χάριτες, οι Ώρες και οι Νύμφες είναι στενά συνδεδεμένες. Στο F5 των *Κυπρίων* οι Χάριτες και οι Νύμφες εμφανίζονται να πλέκουν τα *άνθεα γαΐης σε στεφάνους εΰώδεας* (στ. 2)³¹. Και στη Σαπφώ, απόσπ.81b *PMG* (στ. 1-4 *σὺ δὲ στεφάνοις, ὦ Δίκα, πέρθεσθ' έράτοις φόβαιοιν | ὄρπακας ανήτω συναέρροισ' άπάλαισι χέρσιν· | εΰάνθεα †γάρ† πέλεται και Χάριτες μάκαιραι | μάλλον †προτέρην†, άστεφανώτοισι δ' άπυστρέφονται*), οι Χάριτες δεν πλέκουν στεφάνια, αλλά αποστρέφονται όσους είναι αστεφάνωτοι κατά τη διάρκεια των θυσιών³². Στην *Ίλιάδα* (E 338 *άμβροσίον δια πέπλον, όν οΐ Χάριτες κάμον αυτάι*), όπως έχουμε σημειώσει, οι υπό εξέταση θεότητες ασχολούνται με την κατασκευή πέπλου για την Αφροδίτη και όχι με το πλέξιμο στεφανιών.

Οι Νύμφες είναι στενά συνδεδεμένες με τη φύση, αφού μέσα σε αυτήν παρουσιάζονται να ζουν, ανάλογα δε με τον τόπο κατοικίας τους, όπως

³⁰ Βλ. ΑΚυΓ1β' 378-79.

³¹ Χρυσό στεφάνι όμορφο βάζουν οι Ώρες στο κεφάλι της Αφροδίτης (στ. 7-8 κρατι δ' έπ' άθανάτω στεφάνην εΰτυκτον έθηκαν | καλήν χρυσειήν).

³² Βλ. Σκιαδάς, ό.π. (σημ. 16), 180.

έχουμε δει, κατατάσσονται σε επιμέρους κατηγορίες. Έτσι, εμφανίζονται να κατοικούν στα βουνά τα ψηλά και τα φαραγγώδη (ζ 123 *νυμφάων, αἰ ἔχουσ' ὄρέων αἰπεινὰ κάρηνα*, Ησ. *Θεογ.* 130 *Νυμφέων, αἰ ναιίουσιν ἀν' οὐρεα βησσήεντα*, κ.τ.τ.) ή στα βάθη της θάλασσας (Σ 38 *πάσαι ὅσαι κατὰ βένθος ἀλὸς Νηραΐδες ἦσαν*, κ.τ.τ.) αλλά και στα άλση, τις πηγές των ποταμών και τα χλοερά λιβάδια (Υ1.97-99: *νυμφάων αἰ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται, | ἢ νυμφῶν αἰ καλὸν ὄρος τόδε ναιετάουσι | καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσσα ποιήεντα*). Τη σχέση των Χαρίτων με τη φύση και τη γη μαρτυρεῖ και ο Πίνδαρος, συνδέοντάς τις –μέσω μιας σχετικής εικόνας– με το όργωμα του χωραφιού (*Πυθ.* 6.1-4).

Το τελευταίο χαρακτηριστικό των παραπάνω θεοτήτων το οποίο θα μας απασχολήσει είναι η στενή τους σχέση με το τραγούδι, τα συμπόσια και τον χορό.

Οι λιγύμολποι Νύμφες (Ομηρ. ύμν. XIX *Εἰς Πάνα*, στ. 19 *νύμφαι ὄρεστιάδες λιγύμολποι*) συνοδεύουν με το τραγούδι και τον χορό τους τον Πάνα κι υμνούν τους άλλους μάκαρας θεούς και τον Ερμή (στ. 19-29), εμφανίζονται *καλὸν αἰείδουσαι κατ' ὄρος πολυπιδάκου Ἴδης* (*Κύπρια ἔπη* F5.5), στήνουν *μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν* (Υ1.261), πάνε στολισμένες *ἐς χορὸν ἱμερόεντα θεῶν καὶ δώματα πατρὸς* (Υ2.13). Πολύ χαρακτηριστικά είναι και τα επίθετα *περικυκλάδες* και *κυκλάδες* με τα οποία χαρακτηρίζονται αντίστοιχα οι Ὠρες και οι Χάριτες (Ορφ. ύμν. XLIII.5 / LX.10), που δηλώνουν ότι χορεύουν χέρι-χέρι, κάνοντας κύκλο. Οι Χάριτες και οι Ὠρες σχετίζονται και με τα συμπόσια, αφού προς τιμήν τους είναι το πρώτο ποτό σύμφωνα με τον Πανύασση³³. Οι τρεις υπό εξέταση ομάδες, όπως έχει ήδη επισημανθεί, συνδέονται στενά και με τον θεό Διόνυσο, που είχε κυρίαρχη θέση στα συμπόσια λόγω της ιδιότητάς του ως θεού του κρασιού και του κεφιού, κατά δε το Πάριο Μάρμαρο είχε δοθεί χρησμός για κοινή λατρεία Ὠρών, Νυμφῶν και Διονύσου³⁴. Ο Στησίχορος στην *Ὀρέστειαν* μνημονεύει *Χαρίτων δαμώματα καλλικόμων*, λαϊκά δηλαδή λαϊκά άσματα που ψάλλονται δημόσια από νέους και νέες σε εορτές και τελετές (απόσπ. 35.1 [PMG] *τοιάδε χρῆ Χαρίτων δαμώματα καλλικόμων | ὕμνεῖν Φρύγιον μέλος ἐξευρόντας ἀβρῶς | ἦρος ἐπερχομένου*). Και ο Πίνδαρος κάνει μνεία της *ποικιλοφόρμιγγος ἀοιδᾶς* των Ὠρών και καλεῖ τον Δία: *δέξαι Χαρίτων θ' ἑκατι τόνδε κῶμον* (*Ὀλ.* 4, στ. 2-3 και 10).

³³ Βλ. Γκιωγκένης, ό.π. (σημ. 20), 471-72.

³⁴ Βλ. Γκιωγκένης, ό.π. (σημ. 20), 471.

Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε συνοπτικά να σημειώσουμε ότι στα σωζόμενα αποσπάσματα της αρχαϊκής λυρικής ποίησης προσδίδονται στις Χάριτες, τις Ώρες και τις Νύμφες ιδιότητες που δεν απαντούν στον Όμηρο και στον Ησίοδο, αλλά ανευρίσκονται στα *Κύπρια έπη* ή τους Ομηρικούς ύμνους V και VI (Υ1 και Υ2) *Εἰς Ἄφροδίτην*, κατά τρόπο που φαίνεται να υποδηλώνει όχι ασήμαντη επίδρασή τους στους μεταγενεστέρους και σ' αυτή την περίπτωση. Μια ευρύτερη και πιο επισταμένη έρευνα, όμως, είναι απαραίτητη για την εξαγωγή πιο εξειδικευμένων και στέρεων συμπερασμάτων, σε συνδυασμό με τα πορίσματα σχετικών ερευνών σε παρεμφερείς τομείς.



Η ονοματολογία των Κυπρίων επών, με έμφαση στα ομιλούντα ονόματα

Ευθυμία Χ. Τουμπάνου

Στα *Κύπρια έπη*, όπως και στον επικό κύκλο γενικότερα, υπάρχουν αρκετά ονόματα ηρώων που ανήκουν στην κατηγορία των ομιλούντων ονομάτων. Ομιλούντα θεωρούνται τα ονόματα των οποίων η σημασία είναι σχετική με κάποια ιδιότητα του ίδιου του ήρωα που τα φέρει ή –αρκετά συχνά– των γεννητόρων του (του πατέρα, κυρίως). Στον κόσμο της προφορικής επικής παράδοσης η ύπαρξη των ομιλούντων ονομάτων διευκολύνει τον προσδιορισμό και την ταυτοποίηση των μυθικών προσώπων, διότι τα ονόματα αυτά είναι φορείς σημασιών που υπενθυμίζουν τόσο στον ποιητή και τους ραψωδούς όσο και στο ακροατήριο την ταυτότητα των προσώπων στα οποία ανήκουν¹. Πολύ συχνά δίδονται στον ήρωα αρχικά με τον χαρακτήρα *παρωνυμίου* ή *επωνύμου*, αλλά τελικά μάλλον επικρατούν έναντι του κυρίου ονόματος. Συνεπώς, στην αρχή τουλάχιστον, λειτουργούν ως παρατσούκλια και εν συνεχεία καθιερώνονται.

Ονόματα ηρώων που αποδίδουν κάποιο χαρακτηριστικό των γεννητόρων τους	Ονόματα που αποδίδουν ιδιότητες των φορέων τους	Ονόματα προερχόμενα από επίθετα προσδιοριστικά σε θεούς.
ΝΕΟΠΤΟΛΕΜΟΣ	(ΝΕΟΠΤΟΛΕΜΟΣ)	ΛΕΥΚΙΠΠΟΣ
ΑΝΙΟΣ	ΠΡΩΤΕΣΙΛΑΟΣ	ΤΥΝΔΑΡΕΩΣ
ΑΙΝΕΙΑΣ	ΑΓΑΜΕΜΝΩΝ	
ΑΣΤΥΑΝΑΞ	ΑΧΙΛΛΕΥΣ	
ΜΕΓΑΠΕΝΘΗΣ	ΕΛΕΝΗ	
ΑΛΚΥΟΝΗ	ΜΕΝΕΛΑΟΣ	
	ΟΙΝΟΤΡΟΠΟΙ (ΟΙΝΩ, ΣΠΕΡΜΩ, ΕΛΑΪΣ)	

¹ Για τη λειτουργία πολλών ονομάτων ως ομιλούντων στον επικό κύκλο βλ. Δ. Μαρκόπουλου, *Η ελληνική ονοματολογία (Τα ονόματα και επίθετα ήμων από τών Όμηρικόν χρόνων μέχρι άρχομένου του είκοστου μ.Χ. αιώνας)*, Σμύρνη 1909, 17-24, 27-28, 77.

Όπως φαίνεται και στον εδώ πίνακα, υπάρχουν τρεις βασικές κατηγορίες ομλούντων ονομάτων με βάση τον τρόπο σχηματισμού τους. Στην πρώτη ομάδα ανήκουν τα ονόματα ηρώων που αποδίδουν κάποιο χαρακτηριστικό των γεννητόρων τους, στη δεύτερη ονόματα που αποδίδουν ιδιότητες των ίδιων των φορέων τους και στην τρίτη ομάδα ανήκουν ονόματα που προήλθαν από επίθετα προσδιοριστικά σε θεούς.

Η πρώτη κατηγορία φαίνεται να είναι ιδιαίτερα δημοφιλής. Αρκετά ονόματα σχηματίζονται με βάση κάποια ιδιότητα του γεννήτορα των φορέων τους². Στα *Κύπρια έπη* τα πιο αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αυτής της ομάδας είναι ο **Νεοπτόλεμος** και ο **Άνιος**. Εξίσου χαρακτηριστική περίπτωση είναι αυτή του ονόματος του **Αινεία** στον μεγάλο Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (Υ1: V).

Σύμφωνα με τον Πausανία, τα *Κύπρια έπη* αναφέρουν σχετικά με τον **Νεοπτόλεμο**, τον γιο του Αχιλλέα και της Δηιδάμειας, ότι ως πρώτο όνομα τού δόθηκε το Πύρρος από τον παππού του, τον Λυκομήδη, ενώ Νεοπτόλεμος ονομάστηκε αργότερα από τον Φοίνικα, διότι ο πατέρας του, ο Αχιλλέας άρχισε να πολεμά σε νεαρή ηλικία (*τὰ δὲ Κύπρια έπη φησὶν ὑπὸ Λυκομήδους μὲν Πύρρον, Νεοπτόλεμον δὲ ὄνομα ὑπὸ Φοίνικος αὐτῷ τεθῆναι, ὅτι Ἀχιλλεὺς ἡλικίαι ἔτι νέος πολεμεῖν ἤρξατο*³). Είναι, λοιπόν, προφανές, ότι το όνομα Νεοπτόλεμος αποτέλεσε ένα δεύτερο όνομα, που δόθηκε στον ήρωα στην πορεία της ζωής του, για να αποδώσει κάποιο χαρακτηριστικό του πατέρα του. Λειτουργήσε πιθανότατα στην αρχή ως *έπωνυμον* και στη συνέχεια καθιερώθηκε έναντι του πρώτου ονόματος, Πύρρος, όπως συμβαίνει συχνότατα με τα ομλούντα ονόματα. Στην *Ιλιάδα*, για παράδειγμα, ο ήρωας αναφέρεται αποκλειστικά με το όνομα Νεοπτόλεμος⁴.

Το πρώτο όνομα Πύρρος σημειώνει σαφώς πιο περιορισμένη χρήση, αλλά διασώζεται και αυτό από την παράδοση με ξεκάθαρο τρόπο, όπως συμβαίνει στη *Χρηστομάθεια* του Πρόκλου⁵ ή στο έργο του Απολλοδώρου. Ο τελευταίος, μάλιστα, αναφέρει ευκρινώς ότι ο Πύρρος και ο

² Για αυτή την περίπτωση βλ. και ΑΚυΓ', 396-99 μαζί με τις παραπομπές.

³ Πaus. 10.26.4.

⁴ Πaus. 10.26.4: *Τοῦ δὲ Ἀχιλλέως τῷ παιδί Ὅμηρος μὲν Νεοπτόλεμον ὄνομα ἐν ἀπάσῃ οἱ τίθεται τῆμ ποιήσει.*

⁵ Για την αναφορά του Πρόκλου στον Πύρρον τὸν Ἀχιλλέως, ὅθεν καὶ πυρρήην εἶδος τι ὀρχήσεως λέγουσιν, βλ. αναλυτικά Α. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, (τόμ. I-IV, Liège-Paris 1938-1963), II 47 και 175 κ.ε.

Νεοπτόλεμος αποτελούν το ίδιο πρόσωπο⁶. Ενδιαφέρουσα είναι η απόπειρα του Κακριδή να ετυμολογήσει το όνομα Πύρρος. Ο ερευνητής πιθανολογεί ότι το όνομα προέρχεται είτε από το πυρόξανθο χρώμα των μαλλιών του μικρού Νεοπτολέμου είτε από το γυναικείο όνομα Πύρρα, με το οποίο ήταν γνωστός ο πατέρας του, ο Αχιλλέας κατά την παιδική του ηλικία, όταν κατοικούσε στο παλάτι του Λυκομήδη στη Σκύρο μεταμφιεσμένος σε κορίτσι⁷.

Παρόμοια είναι και η περίπτωση του ονόματος του **Άνιου**. Ο σχολιαστής της *Άλεξάνδρας* του Λυκόφρονος παραδίδει ότι ο Άνιος ήταν γιος της Ροιώς, κόρης του Σταφύλου. Η Ροιώ έσμξε με τον θεό Απόλλωνα. Όταν το έμαθε ο πατέρας της, ο Στάφυλος, την έβαλε σε ένα σεντούκι και την πέταξε στη θάλασσα. Η Ροιώ προσορμίστηκε στην Εύβοια και γέννησε γιο που τον ονόμασε Άνιο *διὰ τὸ ἀνιαθῆναι αὐτὴν δι' αὐτόν*, εξαιτίας δηλαδή της ταλαιπωρίας που υπέστη για χάρη του⁸. Σύμφωνα με τον σχολιαστή, τα *Κύπρια ἔπη* αναφέρουν τα γεγονότα της ζωής του Άνιου⁹, ενώ ο ίδιος τα παραδίδει έμμεσα διά των σχολίων του στον Λυκόφρονα.

Στην ίδια κατηγορία ομιλούντων ονομάτων εντάσσεται και το όνομα του **Αινεία**. Στον Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην* (Υ1: V), η θεά Αφροδίτη προφητεύει τη γέννηση παιδιού από την ερωτική της συνεύρεση με τον Αγκίση. Το αγόρι που θα γεννηθεί θα ονομασθεί Αινείας, όνομα που θα θυμίζει το *αἰνὸν ἄχος*, τον φοβερό, δηλαδή, καημό της μητέρας του, που παρασύρθηκε από τον έρωτά της για τον θνητό Αγκίση και κοιμήθηκε μαζί του (*σοὶ δ' ἔσται φίλος υἱὸς (...) τῷ δὲ καὶ Αἰνεΐας ὄνομ' ἔσσειται οὐνεκα μ' αἰνὸν | ἔσχεν ἄχος ἔνεκα βροτοῦ ἀνέρος ἔμπεσον εὐνήη*, στ.196-199). Το όνομα του Αινεία αποτελεί χαρακτηριστικότερη περίπτωση ομιλούντος ονόματος της πρώτης κατηγορίας, διότι διασώζονται οι σχετικοί στίχοι του μεγάλου Ομηρικού ύμνου που δηλώνουν ρητά την προέλευση του ονόματος. Αντιθέτως, στις περιπτώσεις του Νεοπτολέμου και του Άνιου, οι αναφορές σχετικά με την προέλευση των ονομάτων βασίζονται στην έμμεση παράδοση, καθώς οι σχετικοί στίχοι των *Κυπρίων ἐπῶν* έχουν δυστυχώς χαθεί.

⁶ Απολλόδ. 3.174.5-7: *κάκει τρεφόμενος* (sc. Ἀχιλλεὺς Σκύρωι) *τῆι Λυκομήδους θυγατρὶ Δηιδαιμείαι μίγνυται, καὶ γίνεται παῖς Πύρρος αὐτῷ ὁ κληθεὶς Νεοπτόλεμος αὐθις*.

⁷ Αναλυτικά για την ετυμολόγηση του ονόματος Πύρρος βλ. *ΕλλΜ* [*Ελληνική Μυθολογία*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδῆς, τόμ. 1-5, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 5, 22 και 136.

⁸ Βλ. Σχόλ. Λυκόφρ. *Άλεξ.*, 570: *ΑΚυΓ^{πβ}* [3] F15.1-5 (σσ. 248-49).

⁹ Σχόλ. Λυκόφρ. *Άλεξ.*, 570: *ΑΚυΓ^{πβ}* F15.12-13: *ἔστι δὲ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι*.

Η ποιητική παράδοση διασώζει και άλλα ονόματα που έχουν παρόμοιο σχηματισμό με τα Νεοπτόλεμος, Άνιος και Αινείας, όπως για παράδειγμα τα **Αστυάνακτας**, **Μεγαπένθης** και **Αλκυόνη**. Στα Ομηρικά έπη υπάρχουν αναφορές που δείχνουν ότι και τα τρία αυτά ονόματα σχετίζονται με κάποιο χαρακτηριστικό του γεννήτορα των αντίστοιχων ηρώων.

Ο **Αστυάνακτας**, ο γιος του Έκτορα, οφείλει το όνομά του στον πατέρα του, τον βασιλιά της Τροίας. Στη ραψωδία Ζ της *Ίλιάδος*¹⁰ φαίνεται πως το πρώτο όνομα που του αποδίδεται είναι Σκαμάνδριος, αλλά οι περισσότεροι τον καλούσαν Αστυάνακτα, διότι ο πατέρας του κρατούσε στα χέρια του τη σωτηρία της πόλης. Όπως συμβαίνει βεβαίως σε κάθε αντίστοιχη περίπτωση, το δεύτερο – ομιλούν όνομα, Αστυάνακτας, επικρατεί έναντι του πρώτου Σκαμάνδριος.

Παρόμοια είναι και η περίπτωση του **Μεγαπένθη**. Στη ραψωδία δ της *Όδυσσεΐας*¹¹ υπάρχει αναφορά στον ήρωα, που με το όνομά του θυμίζει τα βάσανα του πατέρα του, του Μενελάου, ο οποίος δεν είχε την τύχη να αποκτήσει άλλο παιδί με την Ελένη πλην της Ερμόνης και γέννησε τον Μεγαπένθη με μια δούλη. Δεν φαίνεται να μνημονεύεται κάποιο άλλο όνομα για τον ήρωα, που να λειτουργήσει, στην αρχή τουλάχιστον, ως πρώτο όνομα, όπως συμβαίνει συνήθως.

Στην ίδια κατηγορία ανήκει και η **Κλεοπάτρα / Αλκυόνη**, η κόρη του Ίδα και της Μάρπησσας. Ο Απολλόδωρος¹² παραθέτει αναλυτικά όλο τον μύθο σχετικά με την αρπαγή της μητέρας της, Μάρπησσας, από τον Απόλλωνα και την απομάκρυνσή της από τον Ίδα, τον άντρα της. Σε αυτό ακριβώς το περιστατικό οφείλει η Κλεοπάτρα το δεύτερο όνομά της, Αλκυόνη. Οι σχετικοί στίχοι του Ομήρου στη ραψωδία Ι της *Ίλιάδος*¹³ είναι ενδεικτικοί της φύσης του ονόματος Αλκυόνη ως ομιλούντος, καθώς δόθηκε στην ηρωίδα, επειδή η μητέρα της έκλαιγε σαν βαρυνεπούσα αλκυών όταν την άρπαξε ο Φοίβος.

Σε σχέση με το πρώτο όνομα της ηρωίδας, **Κλεοπάτρα**, αρκετά

¹⁰ Ζ 401-403 Έκτορίδην αγαπητόν, αλίγκιον άστέρη καλῶ, | τόν ῥ' Έκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, | αὐτὰρ οἱ ἄλλοι Ἄστυάνακτ'· οἷός γάρ ἐρύετο Ἴλιον Έκτωρ.

¹¹ δ 10-14 νιεί δέ Σπάρτηθεν Ἀλέκτορος ἤγετο κόρην, | ὅς οἱ τηλύγετος γένετο κρατερὸς Μεγαπένθης | ἐκ δούλης· Ἐλένη δέ θεοὶ γόνον οὐκέτ' ἔφαινον, | ἐπεὶ δὴ τὸ πρῶτον ἐγένετο παῖδ' ἐρατεινήν, | Ἐρμόνην, ἣ εἶδος ἔχε χρυσῆς Ἀφροδίτης.

¹² Αναλυτικά ο μύθος της αρπαγής της Μάρπησσας στον Απολλόδ. 1.60.

¹³ Ι 556-64 (...) τὴν δέ τότε ἐν μεγάροισι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ | Ἀλκυόνην καλέεσκον ἐπόνυμον, | οὐνεκ' ἄρ' αὐτῆς | μήτηρ ἀλκυόνος πολυπενθέος οἶτον ἔχουσα | κλαίεν ὃ μιν ἐκάεργος ἀνήρπασε Φοῖβος Ἀπόλλων.

μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο συσχετισμός του με το **Πάτροκλος**. Ο Ευστάθιος¹⁴ πρώτος παρατήρησε ότι τα δύο ονόματα έχουν σχηματιστεί με τα συνθετικά τους σε αντίστροφη σειρά. Η παρατήρηση αυτή γίνεται ακόμα πιο αξιοπρόσεκτη, αν συσχετιστεί με την αναλογία που παρουσιάζει η δράση του Πατρόκλου εντός της *Ίλιάδος* με αυτήν της Κλεοπάτρας μέσα στα πλαίσια του παραδείγματος του Μελεάγρου στην *I*. Τόσο ο Πάτροκλος όσο και η Κλεοπάτρα αποτελούν τα πλέον προσφιλή πρόσωπα στον Αχιλλέα και τον Μελέαγρο αντίστοιχα. Συνεχίζουν να στηρίζουν τους ήρωες ακόμα και μετά την αποχώρησή τους από τον πόλεμο και γίνονται στο τέλος η βασική αιτία της επιστροφής τους στη μάχη¹⁵. Η αναλογία στη δράση του Πατρόκλου και της Κλεοπάτρας σε συνδυασμό με την αναλογία στον σχηματισμό των ονομάτων τους προβλημάτισε ιδιαίτερωσ την επιστημονική κοινότητα, που ασχολήθηκε διεξοδικά με την υπόθεση να έπλασε ο Όμηρος κάποιο από τα δύο ονόματα με βάση το άλλο. Το ζήτημα συγκέντρωσε πολλές διαφορετικές απόψεις, με πιο διαδεδομένη την προύπαρξη του ονόματος Κλεοπάτρα σε κάποια υποτιθέμενη **Μελεαγρίδα*, η οποία υπήρξε ποίημα του επικού κύκλου, πιθανότατα προγενέστερο των ομηρικών επών¹⁶. Την αντίθεσή του με όλες αυτές τις θεωρίες περί σύνθεσης του ενός ονόματος με βάση το άλλο δηλώνει ο Ι. Θ. Κακριδής, ο οποίος θεωρεί την ετυμολογική τους σχέση τυχαία¹⁷.

Επιστρέφοντας στην αρχική κατηγοριοποίηση των ομιλούντων ονομάτων (βλ. Πίνακα, σελ. 1), η δεύτερη ομάδα, όπως αναφέρθηκε, περιλαμβάνει ονόματα που αποδίδουν χαρακτηριστικά των ίδιων των φορέων τους. Αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αυτής της κατηγορίας στα *Κύπρια έπη* είναι οι **Οινοτρόποι** και ο **Πρωτεσίλαος**.

Ως **Οινοτρόποι** είναι γνωστές οι τρεις θυγατέρες του Άνιου από τον γάμο του με τη Δωρίππη, η **Οινώ**, η **Σπερμώ** και η **Ελαΐδα**. Τα ονόματά

¹⁴ Βλ. Ευστ., σχόλ. στο I 556: *Ὁ Πάτροκλος καὶ ἡ Κλεοπάτρα τοῖς αὐτοῖς διοικοῦνται ὀνόμασιν ἀνάπαλιν κειμένοις*.

¹⁵ Για την αντιστοιχία στη δράση των δύο ηρώων βλ. *ΜΑΦ* 30-31 / *ΜΑΡΗ*² 41-42 [Α. Ί. Βοσκού, *Μελέαγρος – Ἀχιλλεύς καὶ Φοῖνιξ (Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ἐνότητος τῆς Ίλιάδος)*, ἐν Λευκωσίᾳ Κύπρου 1974 (Σύνδεσμος Ἑλλήνων Φιλολόγων Κύπρου «Στασίνοσ», Σειρὰ ἐπιστημονικῶν διατριβῶν, 1) / Α. Ι. Voskos, *Méleagre – Achille et Phénix. Contribution à la recherche de l'unité de l'Iliade*, trad. Hélène Reeb sous la direction d'Andreas Chatzivas, Besançon (Editions Praxandre) 1997 / Nancy (A.D.R.A.), 2010² (*Études anciennes*, 43)].

¹⁶ Αναλυτικά για την επιχειρηματολογία που στηρίζει τη θεωρία της προύπαρξης της **Μελεαγρίδος* βλ. *ΜΑΦ* (ανωτ. σημ. 15), 16-22, 30-34, 38 / *ΜΑΡΗ*², 27-33, 41-46, 50-51. Στο ίδιο ζήτημα πβ. τη νεοαναλυτική προσέγγιση του Κακριδή (Ι. Θ. Κακριδής, *Ὀμηρικὲς Ἔρευνες*, Αθήνα 1967), 30 κ.εξ., και τη μετριοπαθέστερη προσέγγιση της Μ. Alden, *Homer Beside Himself. Para-Narratives in the Iliad*, Oxford 2000, 7, 8, 15, των οποίων οι απόψεις φαίνεται να συνηγορούν προς την ίδια κατεύθυνση σε αντίθεση με τις θεωρίες του Page και των Αναλυτικῶν (βλ. *ΜΑΦ* [ανωτ. σημ. 15], 7-8 / *ΜΑΡΗ*², 18-19).

¹⁷ Βλ. Κακριδής, ὁ.π. (σημ. 16), 30-32.

τους είναι ενδεικτικά της ιδιότητας που έλαβαν από τον θεό Διόνυσο να παράγουν από τη γη κρασί, σιτάρι και λάδι αντίστοιχα. Την πληροφορία διασώζει ο Απολλόδωρος, ο οποίος σημειώνει ότι στις τρεις θυγατέρες του Άνιου *έχαρίσατο Διόνυσος ποιείν ἐκ γῆς ἔλαιον σῖτον οἶνον*¹⁸. Παρόμοια αναφορά υπάρχει και στον σχολιαστή της *Ἀλεξάνδρας* του Λυκόφρονα, ο οποίος μιλώντας για τον γάμο του Άνιου με τη Δωρίπη γράφει ότι *ἐγέννησε τὰς Οἰνοτρόπους Οἰνώ, Σπερμώ, Ἐλαΐδα, αἷς ὁ Διόνυσος ἔχαρίσατο, ὅποτε βούλονται, σπέρμα λαμβάνειν*. Ο σχολιαστής του Λυκόφρονα συνεχίζει την αναφορά του στις Οἰνοτρόπους με την υπόσχεση του Άνιου στους Αχαιούς να τους βοηθήσει στον Τρωικό πόλεμο στέλνοντας τις κόρες του σε περίπτωση έλλειψης εφοδίων, ενώ δεν παραλείπει να τονίσει ότι μια από τις πηγές πληροφόρησής του για τις θυγατέρες του Άνιου αποτελούν τα *Κύπρια ἔπη*¹⁹.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να παρατηρήσει κανείς, ότι ο Διόνυσος, ο θεός του κρασιού και της μέθης, είναι αυτός που επιδαψιλεύει στις Οἰνοτρόπους το χάρισμα να παράγουν τροφή από τη γη. Χαρακτηριστικό είναι ότι όλα τα πρόσωπα που περιβάλλουν μυθολογικά τον Διόνυσο φέρουν ονόματα που σχετίζονται με τη χθόνια φύση του θεού, όπως εν προκειμένω οι Οἰνοτρόποι. Ομοίως, οι γιοι του Διονύσου έχουν τις περισσότερες φορές ονόματα όπως Ἄμπελος, Στάφυλος, Οινέας, Οἰνοπίωνας κτλ²⁰.

Στη δεύτερη κατηγορία ομιλούντων ονομάτων εντάσσεται και το όνομα του **Πρωτεσίλαου**, του πρώτου Αχαιού που αποβιβάστηκε στην Τροία. Ο Πausανίας κάνει αναφορά στον Πρωτεσίλαο *ὅς ὅτε κατὰ τὴν Τρωιάδα ἔσχον Ἕλληνες ἀποβῆναι πρῶτος ἐτόλμησε*, ενώ σημειώνει ότι αναφορές στον ήρωα γίνονται και από τα *Κύπρια ἔπη*²¹. Ο Υγίνος²² υποστηρίζει ότι ακριβώς εξαιτίας αυτής της ενέργειάς του να αποβιβαστεί πρώτος σε τρωικό έδαφος ονομάστηκε ο ήρωας Πρωτεσίλαος (ο πρώτος του αχαιικού λαού), ενώ το αρχικό του όνομα ήταν Ιόλαος. Η αναφορά του Υγίνου αποδεικνύει πως πρόκειται για ομιλούν όνομα που αποδόθηκε

¹⁸ Απολλόδ. 3.10.

¹⁹ Βλ. Σχόλ. Λυκόφρ. Ἀλεξ. 570: ΑΚυΓ^{1β} F15.6-13. Για την υπόσχεση του Άνιου ότι θα στείλει τις Οἰνοτρόπους προς βοήθεια των Αχαιών στον Τρωικό πόλεμο, βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 7), τόμ. 2, 208, όπου γίνεται αναφορά στην πραγματοποίηση αυτής της υπόσχεσης. Στο δέκατο έτος του πολέμου ο αχαιικός στρατός επλήγη από λιμό που ξεπεράστηκε με την επέμβαση των Οἰνοτρόπων, τις οποίες μετέφερε ο Παλαμήδης από τη Δήλο στο Ροίτειο.

²⁰ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 7), τόμ. 2, 208.

²¹ Πaus. 4.2.7: ΑΚυΓ^{1β} F19.2-6.

²² Hyg. *Fab.* 103: *Cum Achiui classes applicuissent, ceteris cunctantibus Iolaus Iphicli et Diomedae filius primus e nauī prosiliuit, qui ab Hectore confestim est interfectus; quem cuncti appellarunt Protésilau, quoniam primus ex omnibus perierat.*

στον ήρωα ως προσωνυμία, για να θυμίζει τη μυθική του δράση, και τελικά επικράτησε έναντι του πρώτου ονόματος Ιόλαος. Την πληροφορία του Υγίνου επιβεβαιώνει και ο Ι. Θ. Κακριδής²³.

Στην κατηγορία ονομάτων που εκφράζουν χαρακτηριστικά του ίδιου του ήρωα που τα φέρει, θεωρείται πως ανήκουν και τα ονόματα των μεγάλων ηρώων, όπως του **Αγαμέμνονα**, του οποίου το όνομα φαίνεται να ετυμολογείται από το *ἄγαν* + *μένω* (*μίνω*) / *μένω* (ο πολύ σταθερός, ο επίμονος)²⁴ ή του **Αχιλλέα**, για το όνομα του οποίου παραδίδονται διάφορες ετυμολογήσεις. Η πιο διαδεδομένη από αυτές συσχετίζει το όνομα Αχιλλέας με το *ἄχος*, τη μεγάλη δηλαδή λύπη του ήρωα, που αποτελεί και το βασικό θέμα της *Ίλιάδος*²⁵. Λιγότερο γνωστές ετυμολογήσεις του ονόματος είναι εκείνες που το συσχετίζουν με τη λέξη *χείλη*. Για παράδειγμα ο Απολλόδωρος²⁶ θεωρεί ότι το όνομα του Αχιλλέα προέρχεται από το στερητικό α- και τη λέξη *χείλη*, διότι ο ήρωας έχοντας μεγαλώσει στη σπηλιά του Χείρωνα δεν πλησίασε ποτέ τα χείλη του στον μητρικό μαστό για να θηλάσει. Παρόμοια είναι και η ετυμολογία που παραδίδει ο Πτολεμαίος Χέννος²⁷, ο οποίος συσχετίζει το όνομα με το καμένο χείλος του Αχιλλέα. Με τον ίδιο τρόπο ετυμολογούνται από τα μεγάλα λεξικά και όλα τα ονόματα των κεντρικών ηρώων του επικού κύκλου, όπως της **Ελένης** ή του **Μενελάου**. Η ετυμολογία που τους δίνεται, δηλαδή, παραπέμπει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στη μυθική δράση των ίδιων των προσώπων που τα φέρουν²⁸.

Το σίγουρο είναι ότι η δεύτερη κατηγορία ομιλούντων ονομάτων

²³ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 7), τόμ. 5, 85-86.

²⁴ Βλ. LSM/K [H. G. Liddell – R. Scott, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, μεταφρασθὲν ἐκ τῆς Ἀγγλικῆς εἰς τὴν Ἑλληνικὴν ὑπὸ Ε. Π. Μόσχου, διὰ πολλῶν δὲ Βυζαντινῶν ἰδίως λέξεων καὶ φράσεων πλουτισθὲν καὶ ἐκδοθὲν ἐπιστασίᾳ Μ. Κωνσταντινίδου, τόμ. I-IV, καὶ Συμπλήρωμα σχεδιασθὲν ὑπὸ Κ. Δ. Γεωργούλη, συνταχθὲν δὲ ὑπὸ ὁμάδος φιλολόγων ἐπιστασίᾳ Π. Κ. Γεωργούντζου, τόμ. I-V, Ἀθήναι γ.χ.], καὶ T. Gaisford (επιμ.), *Etymologicum Magnum*, Amsterdam 1967, σ.λ. *Αγαμέμνων*.

²⁵ Βλ. LSM/K (ανωτ. σημ. 24) – T. Gaisford., ὁ.π. (σημ. 24), σ.λ. *Ἀχιλλεύς*.

²⁶ Απολλοδ. 3.172: *Κομίζει δὲ τὸν παῖδα πρὸς Χείρωνα Πηλεύς. Ὁ δὲ λαβὼν αὐτὸν ἔτρεφε σπλάγγνοις λεόντων καὶ σὺν ἀγρίων καὶ ἄρκτων μυελοῖς, καὶ ὠνόμασεν Ἀχιλλέα (πρότερον δὲ ἦν ὄνομα αὐτῷ Λιγύρων) ὅτι τὰ χείλη μαστοῖς οὐ προσήνεγκε.*

²⁷ Βλ. Πτολεμαίου Χέννου, *Καινὴ Ἱστορία*, 7.1.

²⁸ Για το όνομα της Ελένης η πιο δημοφιλής ετυμολογία φαίνεται να είναι από το *έλω* (η καταστρεπτική, πρβ. Αισχ. Ἄγ. 688 όπου η Ελένη χαρακτηρίζεται *έλανδρος*, η καταστρεπτική δηλαδή για τους άντρες). Στο *Μέγα Ἑτυμολογικόν* παραδίδονται και άλλες πιθανές ετυμολογίες του ονόματος, όπως από το ρήμα *έλκνω* («ή πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος ἐκλύουσα τοὺς ἀνθρώπους») ή από τη λέξη *Ἑλλάς* (λόγω της καταγωγής της ηρώιδας) ή ακόμα από το *έλος*, διότι υπάρχουν μυθικές εκδοχές που θέλουν την Ελένη να γεννιέται κοντά σε έλος ή τον Τυνδάρεω να την εγκαταλείπει σε κάποιον ελώδη τόπο μετά τη γέννησή της). Παρομοίως, το όνομα του Μενελάου φαίνεται να προέρχεται από το *μένω* + *λαός* / *λεώς* (ο αντιμετωπίζων τους άνδρες). Βλ. αναλυτικά LSM (ανωτ. σημ. 24), σ.λ. *Ἐλένη*, και T. Gaisford, ὁ.π. (σημ. 24), σ.λλ. *Ἐλένη* και *Μενέλαος*.

περιλαμβάνει τα ονόματα των ηρώων που είναι γνωστοί στη μυθική παράδοση χάρη στην προσωπική τους δράση και δεν προσδιορίζονται από τη δράση των γονιών τους, όπως συμβαίνει με τους ήρωες της πρώτης κατηγορίας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι πολλοί μελετητές θεωρούν πως το όνομα του Νεοπολέμου (το οποίο κατατάχθηκε στην πρώτη ομάδα με βάση την αναφορά των *Κυπρίων έπων*) δηλώνει ότι ο ίδιος ο Νεοπόλεμος άρχισε να πολεμά σε νεαρή ηλικία και όχι ο πατέρας του. Συγκεκριμένα, στο απόσπασμα του Πausανίας²⁹ που παραδίδει έμμεσα την αναφορά των *Κυπρίων έπων* στο όνομα του Νεοπολέμου (τὰ δὲ Κύπρια ἔπη φησὶν ὑπὸ Λυκομήδους μὲν Πύρρον, Νεοπόλεμον δὲ ὄνομα ὑπὸ Φοῖνικος αὐτῶι τεθῆναι, ὅτι Ἀχιλλεὺς ἡλικίαι ἔτι νέος πολεμεῖν ἤρξατο) οι Siebelis και Müller οβελίζουν τη λέξη Ἀχιλλεὺς. Συνεπώς, εξάγεται το συμπέρασμα ότι ο ήρωας οφείλει το όνομά του στην προσωπική του δράση και όχι σε αυτή του πατέρα του³⁰. Υπέρ της ίδιας άποψης τάσσεται και ο Severyns³¹ αλλά και αρκετοί μελετητές από την παλαιότερη παράδοση, όπως ο Σέρβιος, ο αρχαίος σχολιαστής της *Ίλιάδος*³² και ο Ευστάθιος³³.

Η τρίτη και τελευταία ομάδα περιλαμβάνει ονόματα που προέκυψαν από επίθετα προσδιοριστικά σε θεούς. Πρόκειται για περίπτωση σπάνια αλλά αρκετά ενδιαφέρουσα. Το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα στα *Κύπρια έπη* είναι ο **Λεύκιππος**.

Στη μυθική παράδοση είναι γνωστό ότι η Ιλάρια και η Φοίβη, οι επονομαζόμενες Λευκιπίδες, ήταν θυγατέρες του Λευκίππου. Σε γενικές γραμμές φαίνεται να υπάρχει ομοφωνία στη γραπτή παράδοση ως προς τη γενεαλογία των Λευκιπιδών. Ο Απολλόδωρος, μάλιστα, γράφει ξεκάθαρα ότι *Λευκίππου (...) θυγατέρες έγινοντο Ιλάρια και Φοίβη*³⁴.

Ο Πausανίας³⁵, όμως, διασώζει μια πληροφορία, που με την πρώτη ματιά φαίνεται παράξενη, καθώς διαφοροποιείται από τη λοιπή παράδοση. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι, σύμφωνα με τα *Κύπρια έπη*,

²⁹ Πaus. 10.26.4: ΑΚυΓ^{1β} F16.

³⁰ Βλ. ΑΚυΓ^{1β}, 399.

³¹ A. Severyns, *Sur le début des Chants Cypriens*, Amsterdam 1965, 288.

³² Για τον Σέρβιο, ο οποίος στα Σχόλιά του στην *Αινειάδα* του Βιργιλίου γράφει ότι *Pyrrhus admodum puer evocatus ad bellum est; unde dictus est Neoptolemus* και για τον αρχαίο σχολιαστή της *Ίλιάδος*, που σημειώνει: *Πύρρον τὸν ὕστερον Νεοπόλεμον κληθέντα ὅστις τοῖς Ἑλλήσι νέος ὦν συνεστρατεύετο μετὰ θάνατον τοῦ πατρός. Ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κνκλικοῖς*, βλ. ΑΚυΓ¹, 399.

³³ Ευστ., σχόλ. στο T 327: *Νεοπόλεμος (...) ἐπεκλήθη ὁ τοῦ Ἀχιλλέως οὗτος νῖός, διότι νέος ὦν ἐπολέμησε* (ενν. ο Νεοπόλεμος ή ο Αχιλλέας).

³⁴ Απολλοδ. 3.117.

³⁵ Πaus. 3.16.1: ΑΚυΓ^{1β} F10.

οι Λευκιπίδες είναι κόρες του Απόλλωνα και όχι του Λευκίππου (ὁ δὲ ποιήσας τὰ ἔπη τὰ Κύπρια θυγατέρας αὐτὰς Ἀπόλλωνός φησιν εἶναι). Φαίνεται, μάλιστα, να αποδέχεται και ο ίδιος ο Πausanίας την πληροφορία αυτή, διότι τις θεωρεί θεές και σε άλλο σημείο³⁶ αναφέρει, ότι οι ιερείες τους καλούνταν κατ' αναλογία Λευκιπίδες.

Η πληροφορία των *Κυπρίων ἐπῶν* αποκτά μεγαλύτερο νόημα, αν συνδυαστεί με την ύπαρξη διαφόρων στοιχείων και παραδόσεων που συνδέουν τις Λευκιπίδες με τον έναν ή τον άλλο τρόπο είτε με το φως είτε με τον ίδιο τον θεό του φωτός. Πιο συγκεκριμένα, τόσο τα ονόματα της Ιλάειρας και της Φοίβης όσο και το όνομα του Λευκίππου απαντούν και ως επίθετα που συνοδεύουν ουσιαστικά όπως *Σελήνη* και *φλόξ* (π.χ. *ιλάειρα Σελήνη*, *φοίβη φλόξ*, *ιλάειρα φλόξ*³⁷). Μάλιστα *ιλάειρα* ως επίθετο σημαίνει «πρόσχαρη» και *φοίβη* «λαμπρή, καθαρή». Εκτός αυτού, υπάρχει κάποια παράδοση που συνδέει λατρευτικά την Ιλάειρα και τη Φοίβη με τον Ήλιο και τη Σελήνη στις Θαλάμες, περιοχή που κατά τον μύθο ιδρύθηκε από τον Λεύκιππο λίγο βορειότερα από τα Λεύκτρα της Βοιωτίας. Ένα ακόμα στοιχείο που μπορεί να προστεθεί στα παραπάνω είναι η ύπαρξη της μυθικής εκδοχής που θέλει την Ιλάειρα και τη Φοίβη να έχουν μια τρίτη αδελφή, την Αρσινόη, η οποία είχε εραστή τον Απόλλωνα.

Ο συσχετισμός των παραπάνω στοιχείων σε συνδυασμό με την παλαιότητα της πηγής των *Κυπρίων ἐπῶν* σχετικά τις Λευκιπίδες καθιστούν δελεαστικότερη την εκδοχή να ταυτίζεται ο Λεύκιππος με τον θεό του φωτός, τον *λεύκιππο Ήλιο*, δηλαδή τον Απόλλωνα. Στη μυθική γενεαλογία υπάρχει πάντα μια θαυμαστή ευελιξία. Στην προκειμένη περίπτωση, το προσδιοριστικό επίθετο ενός θεού μετατράπηκε σε όνομα θνητού ήρωα (Λεύκιππος) και δημιουργήθηκε ένα νέο πρόσωπο με συγκεκριμένη θέση στη μυθική γενεαλογία, έτσι ώστε να δικαιολογηθεί η θνητή φύση της Ιλάειρας και της Φοίβης, που προέκυψε εκ των υστέρων³⁸.

Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με τον Τυνδάρεω, τον πατέρα των Διοσκούρων. Για να δικαιολογηθεί η θνητή φύση του Κάστορα σε αντίθεση με την αθάνατη του Πολυδεύκη, ορίστηκε πατέρας του μεν Κάστορα ο Τυνδάρεως, του δε Πολυδεύκη ο Δίας. Η έρευνα, όμως οδηγεί

³⁶ Πaus. 3.16.1-2: *κόραι δὲ ἱερῶνται σφισι παρθένου, καλούμεναι κατὰ ταῦτα ταῖς θεαῖς καὶ αὐτὰι Λευκιπίδες.*

³⁷ Βλ. ενδεικτικά Πλουτ. *Π. ἐμφ. πρ. κύκλ. σελ.* 11, 920b· Σιμπλ. *Εἰς Φυσ.* 9.331.7· Ησυχ. σ.λ. *ιλάειρα σελήνη*· Αισχ. *Προμ. Δεσμ.* 22· Ευστ., σχόλ. στο Α 43, 47· Ευστ., σχόλ. στο Ε 77-69· Στση. *Frag.* 79.1.

³⁸ Για την περίπτωση του ονόματος του Λευκίππου και τον τρόπο εξέλιξής του από επίθετο σε όνομα μαζί με τη σχετική επιχειρηματολογία βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 7), τόμ. 3, 205-6.

σε ένα συμπέρασμα ανάλογο με αυτό της περίπτωσης του Λευκίππου. Ο Τυνδάρεως πιθανόν ταυτίζεται με τον Δία. Ίσως αρχικά υπήρξε προσδιοριστικό του θεού επίθετο (από τη σανσκριτική ρίζα tud- = χτυτώ, ο θεός του κεραυνού και της θύελλας) και στην πορεία εξελίχθηκε σε όνομα ξεχωριστού θνητού ήρωα, ώστε να δικαιολογηθεί η παράδοση περί της διπλής φύσης των Διοσκούρων. Την πληροφορία φαίνεται να επιβεβαιώνει εμμέσως ο Γοργίας³⁹ στο *Ἑλένης ἐγκώμιον*⁴⁰.

Συνεπώς, η προσεκτική μελέτη και παρατήρηση των μυθικών ονομάτων μπορεί να οδηγήσει σε συμπεράσματα για τις πιο αρχαϊκές εκδοχές των μύθων, δεδομένου ότι μια μυθική παραλλαγή συνοδεύεται συχνότατα από μια αντίστοιχη γενεαλογική ανακατάταξη και κατ' επέκταση οδηγεί σε μια ονοματολογία προσαρμοσμένη στα νέα δεδομένα.

Κλείνοντας, είναι πολύ σημαντικό να τονίσουμε αυτό που αναφέρει ο Κακρυδιής⁴¹: Τα περισσότερα μυθικά ονόματα έχουν προέλευση προελληνική, οι ρίζες τους δηλαδή ανάγονται σε μια εποχή πριν από την ινδοευρωπαϊκή πρωτογλώσσα και επομένως η επιστημονική τους ετυμολόγηση είναι αδύνατη. Όλα όσα αναφέρθηκαν αποτελούν λαϊκές παρετυμολογίες.

Η παρετυμολογία ονομάτων αποτελεί μια πρακτική απολύτως δικαιολογημένη, ίσως μάλιστα και αναμενόμενη, στα πλαίσια μιας προφορικής ποίησης, όπως είναι η επική. Η σύνθεση της προφορικής ποίησης βασίζεται πρωτίστως στην απομνημόνευση και τα ονόματα των ηρώων μπορούν να λειτουργήσουν ως οι καταλληλότεροι φορείς υπενθύμισης της δράσης τους. Συνεπώς, ένα όνομα που παρετυμολογείται για να λειτουργήσει ως λεκτικός δείκτης της θέσης του αντίστοιχου ήρωα μέσα στο έπος διευκολύνει τόσο τον ποιητή και τους ραψωδούς όσο και το ακροατήριο, διότι τους βοηθά να ανακαλέσουν την ταυτότητα του συγκεκριμένου προσώπου εντός της εκτεταμένης ποιητικής σύνθεσης.

Σε ορισμένα από τα ονόματα η παρετυμολογία δίνεται από τον ίδιο τον ποιητή με συγκεκριμένους στίχους μέσα στο έπος, όπως συμβαίνει με τις περιπτώσεις του Αινεία, του Αστυάνακτα, του Μεγαπένθη, της Αλκυόνης και πιθανότατα –όπως υποδεικνύει η έμμεση παράδοση– του Νεοπτολέμου

³⁹ Γοργ. *Ἑλέν. ἐγκ.* 3: *δήλον γὰρ ὡς μητρὸς μὲν Αἴδας, πατρὸς δὲ τοῦ γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρεω καὶ Διός.*

⁴⁰ Αναλυτικά για το όνομα του Τυνδάρεω και την πιθανή προέλευσή του από επίθετο προσδιοριστικό του Διός βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 7), τόμ. 3, 214-15, 217.

⁴¹ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 7), τόμ. 1, 80.

και του Άνιου. Σε άλλες περιπτώσεις τα ονόματα δεν παρετυμολογούνται, αλλά συνοδεύονται από λέξεις ακουστικά συγγενείς με αυτά. Πρόκειται για άλλο ένα χαρακτηριστικό των επικών συνθέσεων, ιδιαίτερος βοηθητικό στην απομνημόνευση που απαιτεί η προφορική ποίηση. Για παράδειγμα, κοντά στο όνομα του Αχιλλέα βρίσκεται συχνότατα η λέξη *ἄχος* ή η λέξη *Ἀχαιοί* (Ζ 411-414 *οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλη | ἔσται θαλπωρή, ἐπεὶ ἂν σύ γε πότμον ἐπίσπης, | ἀλλ' ἄχε'*, Π 21-22 *ὦ Ἀχιλλεῦ Πηληῖος υἱὲ μέγα φέρεται Ἀχαιῶν | μὴ νημέσα· τοῖον γὰρ ἄχος βεβήκεν Ἀχαιοῦς*, Π 16 *τῶν κε μάλ' ἀμφοτέρων ἀκαχοίμεθα τεθνηώτων*, Ψ 136-137 *ὄπισθεν δὲ κάρη ἔχε δῖος Ἀχιλλεὺς | ἀχνύμενος*). Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, το γεγονός ότι πολλά μεγάλα λεξικά ετυμολογούν το όνομα από το *ἄχος*. Η ακουστική ομοιότητα οδηγεί τόσο εκείνον που απαγγέλλει όσο και το ακροατήριο σε έναν νοερό συσχετισμό του ονόματος με τις ιδιότητες του αντίστοιχου προσώπου στο έπος, εν προκειμένω το *ἄχος* του Αχιλλέα στην *Ίλιάδα* ή ο Αχιλλεύς, ο μεγάλος στρατηγός των *Ἀχαιῶν* ή ο Αχιλλεύς, ο προξενήσας *ἄχεα* στους *Ἀχαιοῦς*.

Κάτι παρόμοιο γίνεται και με το όνομα του Έκτορα, το οποίο συνοδεύεται κάποιες φορές από παράγωγα του ρήματος *ἔχω*, για να οδηγεί τη σκέψη στον Έκτορα, *τὸν ἔχοντα τὴν Τροίαν* (Ε 472-473 *Ἐκτορ, πῆ δὴ τοι μένος οἶχεται ὁ πρὶν ἔχεσκαε; | φῆς που ἄτερ λαῶν πόλιν ἐξέμεν ἠδ' ἐπικούρων | οἶος*). Ομοίως, το όνομα του Οδυσσέα περιβάλλεται ως επί το πλείστον από λέξεις, όπως *δύσμορος*, *δύστηνος*, *όδυρόμενος*, *οἴζυς*, οι οποίες αφενός παραπέμπουν συνειρμικά στη ζωή του ήρωα, αφετέρου φέρουν το χαρακτηριστικό δ ή ζ (που προφερόταν zd) δημιουργώντας τις αναγκαίες για τον ποιητικό ρυθμό και την απομνημόνευση των στίχων παρηχήσεις⁴². Οι ίδιες παρατηρήσεις ισχύουν και για τον Τηλέμαχο, το όνομα του οποίου συνοδεύεται ενίοτε από λέξεις που φέρουν ως πρώτο συνθετικό το τηλε-⁴³.

Συμπερασματικά, είτε η εκπεφρασμένη σε στίχους παρετυμολογία των ονομάτων είτε το γλωσσικό ακουστικό παιχνίδι που στήνεται από τον ποιητή με τις κατάλληλα επιλεγμένες λέξεις έχουν κοινό στόχο: τον προσδιορισμό της ταυτότητας του ήρωα εντός του επικού έργου, με τρόπο τέτοιο που να συμβαδίζει με τις ανάγκες μιας ποίησης που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά διά της προφορικής παράδοσης.

⁴² Βλ. ως παραδείγματα α 48-49 *ἀλλά μοι ἀμφ' Ὀδυσῆι δαΐφροσι δαΐεται ἦτορ, | δύσμορφ, α 242-44 οἶχετ' ἄιστος ἄπιστος, ἐμοὶ δ' ὀδύνας τε γόους τε | κάλλιπεν· οὐδέ τι κείνον ὀδυρόμενος στεναχίζω | οἶον ἀλλά και η 269-71, υ 194-196, ψ 306-8, ω 288-90.*

⁴³ Για την ακουστική συγγένεια των ονομάτων με τις λέξεις που τα περιβάλλουν, τον τρόπο που δημιουργούνται χητιζικές και νοηματικές ενότητες με πυρήνα ένα όνομα και άλλα γλωσσικά παιχνίδια βλ. B. Louden, "Categories of Homeric Wordplay*", *TAPA* 125 (1995) 29-39.



Γραμματεία του Συμποσίου



Η Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία μπορεί να ενταχθεί και στα Αναλυτικά Προγράμματα Σπουδών της Ελλάδας; Διδακτικά παραδείγματα

Δρ Χαρά Κοσεγιάν*

Από τη σχολική χρονιά 2010-2011 είναι σε εξέλιξη και εκπονείται στην Ελλάδα ένα γιγάντιο πρόγραμμα σχεδιασμού Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων Σπουδών (ΠΣ) για το σύνολο των διδακτικών αντικειμένων (με αναδιάταξη κάποιων εξ αυτών και προσθήκες άλλων) για όλη την υποχρεωτική εκπαίδευση των μαθητών του ελληνικού σχολείου: την Προσχολική, το Δημοτικό και το Γυμνάσιο. Ο σχεδιασμός περιλαμβάνει την πιλοτική εφαρμογή κατά την τρέχουσα σχολική χρονιά σε 180 σχολεία όλης της επικράτειας, ενώ από το σχολικό έτος 2012-2013 προβλέπεται να εισαχθούν κανονικά σε όλα τα σχολεία, αφού πρώτα θα έχουν συντελεστεί οι απαραίτητες ανατροφοδοτήσεις και διορθώσεις τους.

Οι βασικές αρχές των νέων ΠΣ είναι ότι εμφανίζονται *στοχοκεντρικά, ανοικτά και ευέλικτα* ως προς το χειρισμό τους από τον εκπαιδευτικό, *ενιαία και συνεκτικά* τουλάχιστον έως το Λύκειο, *διαθεματικά*, βασισμένα να λειτουργήσουν με *διδακτικά σενάρια και ομαδοσυνεργατικές τεχνικές*. Στα πλαίσια αυτά, η διδασκαλία των αρχαίων ελληνικών προβλέπει συνεχείς αναφορές σε όλα τα βιβλία αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων που υπάρχουν στο Γυμνάσιο σε έντυπη ή ηλεκτρονική μορφή για όλες τις τάξεις, έτσι που μέσα από τη διδασκαλία του ενός φαινομενικά βιβλίου ο μαθητής να μπορεί να αναγνωρίζει το διακείμενο και την έννοια της συνάντησης λαών, πολιτισμών και σκέψης, διατρέχοντας περισσότερα δημιουργήματα αρχαίου λόγου. Υποβοηθητικά, αξιοποιούνται λειτουργικά οι νέες τεχνολογίες για την εναργέστερη παρουσίαση του αρχαίου κόσμου. Επιπλέον, τα κείμενα της ΑΕ γραμματείας αντιμετωπίζονται ως κείμενα λογοτεχνίας, προσεγγίζονται και ερμηνεύονται με τον τρόπο που υιοθετείται στο μάθημα της ΝΕ λογοτεχνίας, εφαρμόζοντας σύγχρονες θεωρίες σχετικές με την αφήγηση, για τις οποίες εξάλλου τα ομηρικά κείμενα (αλλά και η τραγωδία) ενδείκνυνται απολύτως. Με αυτόν τον τρόπο ουσιαστική βαρύτητα δίνεται στη διαθεματικότητα: Η διαπλοκή των μαθησιακών-διδακτικών αντικειμένων γίνεται με αμφίδρομες συνδέσεις, εγκάρσια και όχι γραμμικά ή διαχωριστικά, νοούμενη

* Σχολική σύμβουλος Φιλολόγων Δωδεκανήσου, μέλος της ομάδας των εμπειρογνομόνων σχεδιασμού των Αναλυτικών Προγραμμάτων της Ελληνικής Γλώσσας στην υποχρεωτική εκπαίδευση της Ελλάδας.

ευκαιριακά και κατά περίπτωση. Υπό αυτό το πρίσμα θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για ένα ΠΣ με ολιστική προοπτική, υπό την έννοια πως στο πλαίσιο ενός παγκόσμιου οικοσυστήματος τα γεγονότα και οι ιδέες αλληλοεξαρτώνται και αλληλοσυμπληρώνονται. Τίποτε δεν μπορεί να κατανοηθεί μόνο του παρά σε σχέση με άλλα πράγματα.

Ανάλογα, όμως, και είναι ευχής έργον, φαίνεται πως ισχύουν και στα νέα ΑΠ της Κυπριακής Δημοκρατίας, όπως καταδεικνύεται από τα θέματα του τρέχοντος σεμναρίου, αλλά και όπως σαφώς διατυπώνεται από τον Υπουργό Παιδείας και Πολιτισμού κ. Αντρέα Δημητρίου στον Πρόλογο του Ανθολογίου της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, όπου αναγράφεται πως το εν λόγω εγχειρίδιο προσφέρεται για τη δημιουργική αξιοποίηση πολλαπλών πηγών κατά τη διδασκαλία και τη μάθηση. Εφόσον μάλιστα διατίθεται και σε ηλεκτρονική μορφή και υποστηρίζεται από διαδικτυακό τόπο, μπορεί άνετα να χρησιμοποιηθεί στα διδακτικά παραδείγματα εγκαινιάζοντας ένα διάλογο ανάμεσα στους Ελλαδίτες και τους Κυπρίους μαθητές, αποτελώντας ένα εξαιρετικό πεδίο συνάντησης των νέων μας. Δυνατό πεδίο συνάντησης είναι τα διδακτικά σενάρια, τα οποία ελεύθερα μπορεί πλέον να κατασκευάζει κάθε εκπαιδευτικός και να τα εντάσσει στη διδασκαλία του, αρκεί να τον βοηθούν να επιτύχει το μαθησιακό στόχο που επιδιώκει.

Θα το εξηγήσουμε με μερικά παραδείγματα.

Α. Έστω ότι θέλουμε να διδάξουμε το τυπικό της φιλοξενίας. Αφορμή μάς δίνεται από την **Ομήρου Οδύσσεια, α 107-193**, όπου γίνεται λόγος για την άφιξη της Αθηνάς στην Ιθάκη και τη φιλοξενία της από τον Τηλέμαχο.

Τα βήματα για την ανάπτυξη του σεναρίου θα μπορούσε να είναι:

1. Αρχικά, αναλύουμε τα τυπικά εξωτερικά χαρακτηριστικά του εθίμου της φιλοξενίας δίνοντας βαρύτητα στις λεπτομέρειες (136 της έσφιξε το χέρι το δεξί) και στο αυτονόητο (137 την προσφώνησε μιλώντας: *φωνήσας έπεα περόεντα*).
2. Ως παράλληλο κείμενο δίνουμε τη **νουβέλα του Άδραστου** και του Κροίσου από τον Ηρόδοτο (1.34-45) και επισημαίνουμε: Ο Άδραστος φτάνει άγνωστος στις Σάρδεις στο παλάτι του βασιλιά της Λυδίας. Ο Λυδός βασιλιάς Κροίσος πριν μάθει ποιος ήταν ο ξένος, η καταγωγή του ή η γενιά του, τον φιλοξένησε. Τον εξάγνισε από τον φοβερό φόνο που αθέλητα –κατά δήλωσή του– έκανε. Ωστόσο, αυτός –για δεύτερη φορά άθελά του– σκότωσε τον γιο του.

Ο Κροίσος (1.44), μες στον αβάσταχτο πόνο του για τη συμφορά, επικαλούνταν τον Δία ως θεό της κάθαρσης, καλώντας τον μάρτυρα για όσα είχε πάθει από τον ξένο, και απευθυνόταν στον ίδιο θεό ως προστάτη της Εστίας και της Φιλίας: *της Έστίας, γιατί δέχτηκε στην εστία του σπιτιού του τον ξένο αγνοώντας ότι έτρεφε το φονιά του γιου του, της Φιλίας, γιατί τον έστειλε να συνοδεύσει τον γιο του ως φρουρός κι εκείνος αποδείχτηκε ο πιο θανάσιμος εχθρός. Όταν, όμως, ο ίδιος ο Άδραστος ζήτησε από τον Κροίσο να τον σκοτώσει για το κακό που του έκανε, ο Κροίσος του είπε (1.45): «Ξένε, (...) δεν είσαι εσύ αίτιος του κακού που με βρήκε – άθελά σου έγινες όργανο της εκτέλεσής του, τίποτε παραπάνω (...)*» (μτφρ. Ηλ. Σπυρόπουλος), δείχνοντας και μεγαλοψυχία και ευθυκρισία ακόμα και τη στιγμή της υπέρτατης θλίψης και ανείπωτου πόνου.

Διαβάζουμε αποσπάσματα της νουβέλας στους μαθητές και τους προβληματίζουμε γύρω από το θέμα. Τους καλούμε να σκεφτούν και να απαντήσουν σε προκλητικές ερωτήσεις του τύπου:

- Έπρεπε να φιλοξενήσει τον Άδραστο ο Κροίσος;
 - Μήπως έπρεπε πρώτα να ρωτήσει ποιος ήταν και μετά να του ανοίξει την πόρτα;
 - Θα είχε γλιτώσει το παιδί του, αν τον είχε διώξει;
 - Τι γνώμη έχετε για τη μεγαλοψυχία του Κροίσου; Εσείς θα ήσασταν το ίδιο μεγαλόψυχοι όσο και αυτός;
 - Τι ισχύει σήμερα για τη φιλοξενία; Υπάρχει; Αν όχι, γιατί; Αν ναι, πού ακούγεται ότι οι άνθρωποι είναι πιο φιλόξενοι; Γιατί άραγε;
3. Στη συνέχεια μπορούμε να εργαστούμε ελέγχοντας τη σημερινή αντίληψη και μέσα από αυτήν τη διαχρονικότητα του εθίμου με το κείμενο: **Ο ξένος των Χριστουγέννων του Στέφανου Δάφνη.**
4. Για τη συγχρονική όμως αντίληψη στην αρχαία Ελλάδα μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ως διακείμενο, από το *Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*, το απόσπ. **A11. Το τέλος του Κινύρα και των θυγατέρων του (ΑΚυΓ^{1β} 1 Τ2)**, βασιλιά και ιερέα της Αφροδίτης και πιθανώς ιδρυτή της λατρείας της, τεχνίτη μουσικής και χρησμολόγου, που θεωρείται γενάρχη της Κυπριακής λογοτεχνίας.

Σχόλ. Ομ. Λ 20α

Τόν ποτέ οί Κινύρης <δώκε ξεινήϊον είναι>: ούτος Θεϊαντος μὲν ἦν παῖς, βασιλεὺς δὲ Κύπρου ὃς ζάπλουτος ὦν παριόντας Ἑλληνας ἐξέμισε (...):

Που κάποτε σε τούτον ο Κινύρας <έδωσε χάρισμα φίλου να 'ναι>: τούτος ήταν γιος του Θεϊάντα και βασιλιάς της Κύπρου' αυτός όντας πάμπλουτος φιλοξένησε τους Έλληνες που περνούσαν (από εκεί) και τους υποσχέθηκε να στείλει στην Τροία προμήθειες. Και λεν πως, επειδή αθέτησε τις υποσχέσεις του, τον καταράστηκε ο Αγαμέμνονας' και πως αυτός σκοτώθηκε από τον Απόλλωνα (...).

Μετά τη μελέτη των κειμένων για την οποία έχουμε δώσει περίπου 20' χρόνο στους μαθητές για να τα δουν, προκαλούμε καταιγισμό ιδεών με τη διατύπωση της ερώτησης:

- Τι είναι αυτό που σκέφτεστε όταν ακούτε για φιλοξενία στην αρχαία Ελλάδα;

Εργαζόμαστε σε ομάδες. Μοιράζουμε φύλλα εργασίας και δίνουμε «αποστολές».

► Αποστολή της 1ης ομάδας

- ◆ Είστε ξένοι, ναυαγοί σε ένα νησί στα μυκηναϊκά χρόνια:
- Τι θα θέλατε να κάνετε; Τι σας προβληματίζει σχετικά;
- Τι αποφασίζετε; Με ποια επιχειρήματα πήρατε τη μία ή την άλλη απόφαση; Ποια κριτήρια θεωρήσατε πιο αξιόπιστα;
- Παρουσιάστε στην ολομέλεια της τάξης τους προβληματισμούς, τις σκέψεις σας, τα δεδομένα, τις ευκολίες ή τις δυσκολίες του κάθε σχεδίου. Μπορείτε να χρησιμοποιήσετε αγώνα λόγων, για να καταδείξετε τα επιχειρήματα που σας οδήγησαν στη μία ή την άλλη απόφαση.

► Αποστολή της 2ης ομάδας

- ◆ Σύγκριση πολιτισμών
- Μπορείτε να σχεδιάσετε έναν νοητικό χάρτη σύγκρισης. Δημιουργείτε τρεις κύκλους και στον ένα βάλτε τα χαρακτηριστικά του μυκηναϊκού πολιτισμού, στον άλλο των Λυδών και στον άλλον της Κύπρου, όπως συνάγονται από τα αποσπάσματα που διαβάσατε. Στη συνέχεια, δημιουργείτε δύο κύκλους που θα τέμνονται. Τα κοινά στοιχεία και των τριών πολιτισμών θα τα βάλετε στο τμήμα που τέμνονται. Τα διαφορετικά στο ελεύθερο μέρος. Ποιο τμήμα του κύκλου είναι μεγαλύτερο; Τι παρατηρείτε ως προς τα έθιμά τους; Τι σχέση έχουν οι Ανατολικοί λαοί με την Ελλάδα;
- Παρουσιάστε τη σύγκριση, δημιουργώντας ένα ενιαίο κείμενο, που όμως θα προσπαθεί να απαντήσει και στα ακόλουθα ερωτήματα (τους προσκαλούμε να σκεφτούν):

- ❑ Από πού έρχονταν οι άνθρωποι που θα μπορούσαν να ζητήσουν φιλοξενία στην Ελλάδα;
- ❑ Η θάλασσα ενώνει την Ανατολή και την Ελλάδα: νησιά, Κύπρος, Πελοπόννησος, παράλια ηπειρωτικής Ελλάδας: Μήπως είναι ένα κοινό στοιχείο πολιτισμού που είχαν όλοι αυτοί οι λαοί που σήμερα τους λέμε και «λαούς της θάλασσας»;

► Αποστολή της 3ης ομάδας:

- ◆ Είστε οι κάτοικοι του νησιού στο οποίο ξεβράστηκαν οι ναυαγοί.
 - ❑ Πώς θα τους συμπεριφερθείτε; Γιατί;
 - ❑ Παρουσιάστε στην ολομέλεια της τάξης τα επιχειρήματα της δράσης σας.
 - ❑ Προβληματιστείτε σκεπτόμενοι: Ποια ανάγκη εξυπηρετούσε η εθιμοτυπία της φιλοξενίας εκείνη την εποχή; Θυμηθείτε πως ο Όμηρος «δίδασκε». «Όλοι θεωρούσαν το έργο του Ομήρου, εκτός από ποιητικό αριστούργημα, και πηγή διδαγμάτων για την ιστορία, την επιστήμη, την πολιτική, τη θρησκεία, την ηθική ... Η γενική αποδοχή του Ομήρου ως δασκάλου ήταν το αποτέλεσμα μιας μελετημένης εκλογής» (Codino: 30-31, Β'). Στην αρχαία Ελλάδα από τον 6ον αι. π. Χ. τα έπη του Ομήρου γίνονται σχολικό εγχειρίδιο. Ολόκληρος ο πνευματικός ελληνικός κόσμος διαπλάθεται κάτω από την επίδρασή του. *Τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής* (Πλάτων). Στο κείμενο που θα παρουσιάσετε στην ολομέλεια της τάξης σας θα έχετε απαντήσει και στα ερωτήματα: Γιατί άραγε λεγόταν αυτό; Αν ο Όμηρος δίδασκε, με τα Ομηρικά έπη τους αρχαίους Έλληνες, με το τυπικό της φιλοξενίας τι τους «δίδαξε»;
 - Το συγκεκριμένο σενάριο θα μπορούσε να αναπτυχθεί περισσότερο και στη διαχρονική του διάσταση (που θα δινόταν ως αποστολή 4ης ομάδας) μέσα από τα δημοτικά τραγούδια της Ελλάδας και της Κύπρου, τους μύθους, τις παροιμίες, τις μαντινάδες, ώστε οι μαθητές να αντιληφθούν την έννοια της φιλοξενίας τότε και τώρα, τα οφέλη, τις δυσκολίες, αλλά και την αναγκαιότητα και την αξία της.
- Β.** Αντίστοιχα, μπορούμε να εργαστούμε και σε πολλά άλλα παραδείγματα. Συνοπτικά, από τώρα και στο εξής, μπορώ να αναφέρω:

α'. Το **προοίμιο της Ομήρου Οδύσσειας** σε αντιπαραβολή με το **προοίμιο του Ομηρικού ύμνου V (Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην***:

- Στον στίχο 1 μάλιστα διαπιστώνουμε αναλογία σε σχήμα χιαστί, εξαιρετικά σημαντική παρατήρηση για την κατανόηση των γραμματισμών.

- (α 1-2) *Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγγαθι, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πολίθρον ἔπερσε*
(Υ1.1-2) *Μοῦσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης
Κύπριδος, ἣ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὴν ἕμερον ὤρσε*

♦ Επισημαίνουμε:

Ἄνδρα: αρχή στίχου – Ἀφροδίτης: τέλος στίχου.

Ἄνδρα: αρχή στίχου – Κύπριδος: αρχή στίχου.

Η διπλή αυτή αντίστιξη μπορεί να οδηγήσει στις εξής παρατηρήσεις:

- ❑ Το πρόσωπο που αποτελεί το κεντρικό πρόσωπο του έργου στο ομηρικό έπος βρίσκεται στην αρχή του στίχου, αλλά με ουσιαστική κατηγορία, ενώ στον Υ1 στο τέλος του στίχου, αλλά με σαφή δήλωση ονόματος και σε διασκελισμό με το *Κύπριδος* (1^η λέξη στην αρχή του στίχου 2): δήλωση ταυτότητας, καταγωγής, εύνοιας.
- ❑ Στον Υ1 μεγάλη η βαρύτητα στην επίκληση της Μούσας: 4η λέξη στην Οδύσσεια / στην αρχή του στίχου 1 στον Υ1.
- ❑ *μοι ἔννεπε*: η δοτική χαριστική και το ρήμα (δήλωση του ενεργούντος προσώπου) στο ίδιο σημείο στα δύο προοίμια.
- ❑ *ἔργα // μάλα πολλὰ*: η αιτία της εξιστόρησης-εξύμνησης – Ἄνδρα *πολύτροπον // πολυχρύσου Ἀφροδίτης*: ίδιο το α' συνθετικό του επιθέτου, ενώ το β' χαρακτηρίζει την προσωπικότητα για τον άντρα και την ομορφιά για τη γυναίκα· επί της ουσίας βέβαια προσδιορίζει το χαρακτηριστικό του/της υμνουμένου/ης.
- ❑ Η αναφορική πρόταση, υπαρκτή και στα δύο προοίμια, στον Όμηρο προσδιορίζει το επίθετο που αντικαθιστά όνομα (δεν υπάρχει στο προοίμιο της Οδύσσειας το όνομα του Οδυσσέα // στον ομηρικό ύμνο δηλώνεται με σαφήνεια η Αφροδίτη, έστω και στο τέλος του στίχου)· στον Υ1 τοποθετείται μετά τον δεύτερο επιθετικό προσδιορισμό.

β'. Ολόκληρος ο **Ομηρικός ύμνος V (Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην*** δίνει έμφαση στο **κάλλος** (βλ. κυρίως **A1.4, στ. 58-90**). Υπ' αυτήν την οπτική μπορεί να αξιοποιηθεί σε ανεξάρτητο σενάριο με τίτλο: « Η αντίληψη για το κάλλος στην αρχαία Ελλάδα», όπου θα ανιχνεύονται οι αισθητικές αποτιμήσεις τόσο των γυναικών όσο και των ανδρών στην αρχαιότητα, ζήτημα ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τους μαθητές και τις μαθήτριες του σήμερα. Αυτό μπορούμε να το συνεξετάσουμε:

1. Με τη συνάντηση της Ναυσικάς με τον Οδυσσέα (ζ 79-8):

Κι ένα ροί χρυσό της έδωκε, γεμάτο λάδι, νά 'χουν,
καθώς λουστούν κι αυτή κι οι βάγιες της, ν' αλείψουν το κορμί τους.

Αντίστοιχα και οι άντρες: Τα κορίτσια –συνοδοί της Ναυσικάς περιποιούμενες τον Οδυσσέα (ζ 214-16):

για να ντυθεί μια χλαίνα τού 'βαλαν κι ένα χιτώνα δίπλα,
μετά του δώκαν ένα ολόχρυσο ροί γεμάτο λάδι,
και νά μπει να λουστεί τον έσπρωχναν στου ποταμού το ρέμα

ώστε αυτός να αγγίξει το πρότυπο ομορφιάς του άντρα της αρχαϊκής εποχής (ζ 230-31):

πιο γεμάτος, πιο απηλόκορμος, κι από την κεφαλή του
μαλλιά του κρεμούσε σαν τα ολόσγουρα του ζουμπουλίου λουλούδια.

Διερευνητικά, στη συνέχεια οι μαθητές μπορούν να κληθούν να αναζητήσουν το πρότυπο της γυναικείας ομορφιάς στις γυναικείες μορφές της Οδύσσειας, αλλά και στην Ιλιάδα, σε πρόσωπα που είναι γνωστά για την ομορφιά τους.

Εδώ μπορεί να εμπλακούν:

► Το απόσπ. **A5. Στολισμός της Αφροδίτης (Κύπρια έπη F4):**

και στο κορμί της φόρεσε φορέματα που γι' αυτήν
οι Χάριτες κι οι Ώρες
έφτιαξαν και βάψανε σε λούλουδα της άνοιξης,
τέτοια που οι Ώρες φορούν, και στον κρόκο και στον υάκινθο
και στη βιολέττα την ολάνθιστη και στο όμορφο του ρόδου τ' άνθος
το γλυκό σαν νέκταρ, και στα θεόμορφα μπουμπούκια,
στα όμορφα του νάρκισσου τα άνθη· τέτοια η Αφροδίτη
για κάθε ώρα ευωδιαστά φορέματα είχε ντυθεί.

► Το απόσπ. **A14. Στο Διόνυσον (Καστορίων ο Σολεύς F3a/b)**, για το κάλλος του άντρα:

Ο Δημήτριος ο Φαληρεύς, όπως αναφέρει ο Δούρις στο δέκατο έκτο βιβλίο των *Ιστοριών* του, (...) ως προς μεν τις δαπάνες για τα δείπνα ξεπερνούσε τους Μακεδόνες, ως προς δε την εκλεπτυσμένη πολυτέλεια τους Κυπρίους και τους Φοίνικες (...). Φρόντιζε δε και την εμφάνισή του, και ξανθίζοντας τις τρίχες της κεφαλής και αλείφοντας ελαφρά με κοκκινάδι το πρόσωπο και εγχρίνοντας με τις άλλες αλοιφές τον εαυτό του· γιατί ήθελε να είναι περιχαρής στην όψη και να φαίνεται ευάρεστος σ' αυτούς που τον συναντούσαν. Στη δε πομπή των Διονυσίων, την οποία οδήγησε όταν έγινε άρχων, ο χορός τραγουδούσε σ' αυτόν ποίημα του Καστορίωνος από

τους Σόλους, στο οποίο προσαγορευόταν ηλιόμορφος:
 Έξοχα ευγενής ηλιόμορφος άρχοντας
 με λαμπρές θεϊκές τιμές σε δοξάζει.

- γ'. Εφόσον διδακτικός στόχος είναι «η διερεύνηση των αιτίων των πολέμων» τότε, είτε στη Β' γυμνασίου που διδάσκουμε Ιλιάδα, είτε στη Γ' Γυμνασίου που διδάσκεται η Ελένη του Ευριπίδη, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε το απόσπ. **A4. Η απόφαση του Δία (Κύπρια έπη F1)**:

Διός βουλήν (...). Άλλοι πάλι είπαν ότι ο Όμηρος το έχει πει αφορμώμενος από κάποια ιστορία. Δεν δηλαδή πως η Γη, επειδή ένωθε μεγάλο βάρος από το μεγάλο πλήθος των ανθρώπων, καθώς καμιά ευσέβεια δεν υπήρχε στους ανθρώπους, ζήτησε από τον Δία να την ανακουφίσει από το βάρος· κι ο Δίας πρώτον μεν έκαμε αμέσως τον Θηβαϊκό πόλεμο, με τον οποίο αφάνισε πάρα πολλούς· ύστερα πάλι –χρησιμοποιώντας ως σύμβουλο τον Μώμο, που ο Όμηρος αποκαλεί *Διός βουλήν*– επειδή μπορούσε με κεραυνούς και κατακλυσμούς να καταστρέψει τους πάντες, πράγμα ακριβώς που εμπόδιζε ο Μώμος, υποβάλλοντας όμως σ' αυτόν τον γάμο της Θέτιδας με θνητό και τη γέννηση ωραίας κόρης, εξαιτίας των οποίων έγινε πόλεμος ανάμεσα στους Έλληνες και τους βαρβάρους, με αποτέλεσμα να ανακουφιστεί η Γη, αφού αφανίστηκαν πολλοί. Η ιστορία βρίσκεται στον Στ α σίν ο που έχει συνθέσει τα *Κύπρια*, ο οποίος είπε τα εξής:

Ήταν κάποτε που μύριες φυλές στη γη περιπλανώμενες
 ανθρώπων

<μ' ασέβεια βαραΐναν> της βαθύστερης τα πλάτη γης.
 Σαν είδε ο Δίας τη σπλαχνίστηκε και στο σοφό μυαλό του
 έβαλε να ξαλαφρώσει απ' ανθρώπους την παντοτρόφα γη
 του Τρωικού ανάβοντας πόλεμου τη μεγάλη αμάχη,
 για να αδειάσει με τον θάνατο το βάρος· και στην Τροία
 οι ήρωες σκοτώνονταν· και του Δία το θέλημα τελούνταν.

Σύμφωνα με τον Ευριπίδη, στην *Ελένη* του, όλα γίναν (δια στόματος Γ. Σεφέρη:) «για ένα πουκάμισο αδειανό, για μιαν Ελένη», ενώ ήδη από το προοίμιο της Ιλιάδας έχουμε διαβάσει πως μέσα από όλα αυτά *Διός δ' έτελείετο βουλή*. Οι μαθητές καλούνται να διερευνήσουν από τα κείμενα τις αιτίες των πολέμων και, αφού διερευνήσουν και τη σύγχρονη αντίληψη παίρνοντας συνεντεύξεις από τους γονείς ή τους γείτονες

τους, να συντάξουν ένα κείμενο που θα περιλαμβάνει τις απόψεις όλων των ανθρώπων για τους λόγους που κηρύσσονται οι πόλεμοι και να αναζητήσουν στέρεα επιχειρήματα υπέρ ή κατά αυτών.

δ'. Στη Β' Λυκείου, όπου διδάσκεται συστηματικά η Φιλοσοφία, έχει θέση ο **Ζήνων ο Κιτιεύς** (ΑΚυΓ⁵) και η φιλοσοφία του, ενώ αποσπάσματα του- που αφορούν την έκλειψη ηλίου και της σελήνης (**B64**) ή την αστραπή, τη βροντή και τον κεραυνό (**B65**)- έχουν προφανέστατα θέση σε μαθήματα της φυσικής και της γεωγραφίας, έτσι που το σχολείο να λειτουργεί διαθεματικά και τα διδακτικά αντικείμενα να συναντώνται αλληλοσυμπληρώνοντας το ένα το άλλο.

ε'. Με αφορμή την τιμωρία των μνηστήρων από τον Οδυσσέα στην Οδύσσεια, αλλά και πιο πριν από τη ραψωδία α, όπου γίνεται λόγος για τη σχέση Αίγισθου – Κλυταιμνήστρας – Αγαμέμνονα και όπου οι θεοί κατηγορούν τους θνητούς για άδικες πράξεις, μπορεί να κατασκευαστεί ένα σενάριο που θα δίνει έμφαση σε αρχές και αξίες, ανάλογες με αυτές που και στην αρχαιότητα προβάλλονταν και που σήμερα διεκδικούνται εκ νέου. Το επίγραμμα **A36, Το τάμα του Φίλωνα** (ΑΚυΓ² E35), ανωνύμου, παρουσιάζει καθαρά πόσο οι άνθρωποι έχουν ανάγκη τη Νέμεση και τη Δικαιοσύνη, και γι' αυτό της αφιερώνουν τάματα. Αλλιώς οι κοινωνίες δεν μπορούν να υπάρξουν και καταρρέουν. Τα παραδείγματα από τα αρχαία κείμενα που υπάρχουν σχετικά στα εγχειρίδια της Ελλάδας είναι πάμπολλα και μπορεί να αναζητηθεί η ανεύρεση και η κατάταξή τους από τους μαθητές και μάλιστα σε εκτεταμένο σενάριο που θα διαπερνά διαχρονικά τον χρόνο από τότε έως σήμερα, και συγχρονικά τους τόπους από την Κεντρική Ελλάδα την Κρήτη, Κύπρο, την Ανατολή και από όπου αλλού μπορούν ελεύθερα να συλλέξουν στοιχεία.

Τη δυνατή Νέμεση τη θεά εμέ φιλοτεχνώντας αφιέρωσε
στο ιερό το τέμενος, ετούτη τη Δικαιοσύνη,
πού 'μαι απ' τη φύση μου θεριό στους ασεβείς, στους δ' ευσεβείς

όσους τα δίκαια να πράττουν ξέρουν είμαι Τύχη,
ο Φίλων Τρύφωνος σ' εκπλήρωση τάματος.

στ': Ένα αξιομνημόνευτο παράλληλο μας προσφέρει το απόσπ. **A10. Ο θώρακας του Αγαμέμνονα** (Κινύρας [1] T1 = Ομ. Λ 19-28), όπου περιγράφεται ο θώρακας τον οποίο ο Κύπριος βασιλιάς Κινύρας έστειλε στον Αχαιο βασιλιά ως ένδειξη μεγάλης φιλίας και συμπαράστασης:

Τον θώρακα στο στήθος γύρω ύστερα φορούσε (ο Αγαμέμνων),
 που κάποτε σε τούτον ο Κινύρας έδωσε χάρισμα φίλου νά 'ναι.
 Γιατί μάθαινε στην Κύπρο τη φήμη τη μεγάλη, πως οι Αχαιοί
 στην Τροία με τα καράβια να πλεύσουν έμελλαν·
 για τούτο τού τον έδωκε, του βασιλιά την εύνοια ζητώντας.
 Αυτός στ' αλήθεια δέκα λουρίδες από μαύρο σμάλτο είχε
 και δώδεκα από χρυσό κι από κασσίτερο είκοσι.
 Σμάλτινα φίδια υψώνονταν προς τον λαιμό
 από την κάθε μια μεριά του τρία, με το ουράνιο μοιάζοντας το τόξο,
 που ο γιος του Κρόνου
 στο νέφος μέσα στήριξε, για τους θνητούς σημάδι ανθρώπους.

Με τη μορφή ενός εκτεταμένου σεναρίου, το απόσπασμα θα μπορούσε να συνεξεταστεί με την **περιγραφή των όπλων του Αχιλλέα στη Σραφωδία της Ιλιάδας** (στ. 478-613, θώρακας: 610) και να γίνουν οι ανάλογες παρατηρήσεις από τους/τις μαθητές/τριες, αλλά και να αναληφθούν σχετικές δραστηριότητες (ζωγραφική, γκράφικς, έως και κατασκευή θωράκων).

Αξίζει επίσης να αξιοποιηθούν, όπως προτείνεται στο Ανθολόγιο, και οι λοιπές αναφορές του Ομήρου στην Κύπρο, και παράλληλα να συνδεθεί το απόσπασμα με το επίγραμμα **A26. Στον Νικοκρέοντα (AKυΓ² E9)**, όπου γίνεται αναφορά στους Ατρείδες και γενικότερα στη σχέση των Μυκηναίων με την Κύπρο (βλ. και A26, Αξιοποίηση).

Από τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν, αλλά και από άλλα που θα μπορούσαν πολλοί εξ υμών να κατασκευάσουν ακούγοντας τα θέματα που αναφέρθηκαν και στο συνέδριο, είναι νομίζω ξεκάθαρο πως η Αρχαία Κυπριακή γραμματεία έχει ασφαλή θέση στα αναλυτικά προγράμματα των Αρχαίων Ελληνικών στην Ελλάδα. Αντίστοιχα, θα μπορούσαν να ισχύσουν για τα προγράμματα της ΝΕ γλώσσας και Λογοτεχνίας, έτσι ώστε να υπάρχει, να αναπτύσσεται και να ενδυναμώνεται ένας υγιής διάλογος, και για λόγους ιστορικούς και πολιτισμικούς, ανάμεσα στους μαθητές δύο κρατών που –κανείς δεν το ξεχνάει– ανήκουν στο ίδιο έθνος.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, Λευκωσία (Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού, Παιδαγωγικό Ινστιτούτο: Υπηρεσία Ανάπτυξης Προγραμμάτων), 2011

Codino F., *Εισαγωγή στον Όμηρο*, μετάφραση Γ. Βανδώρου, Αθήνα 1981
Ηροδότου Ιστορίες, μετάφραση: Ηλίας Σ. Σπυρόπουλος [Ζωή Σπανάκου, *Αρχαία Ελληνικά (μτφρ.)*, *Ηροδότου Ιστορίες, Α΄ Γυμνασίου*. ΟΕΔΒ, Αθήνα]

Ομήρου Ιλιάδα, μετάφραση Ν. Καζαντζάκη –Ι. Θ. Κακριδή, Αθήνα 1976

Ομήρου Οδύσσεια, μετάφραση Ν. Καζαντζάκη – Ι. Θ. Κακριδή, Αθήνα 1976

«Πρόγραμμα σπουδών για τη διδασκαλία της νεοελληνικής γλώσσας & της λογοτεχνίας, Της αρχαίας ελληνικής γλώσσας & γραμματείας στην υποχρεωτική εκπαίδευση (δημοτικό & γυμνάσιο), Οδηγός για τον εκπαιδευτικό», Υπουργείο Παιδείας, Δια Βίου Μάθησης και Θρησκευμάτων, Αθήνα 2011.

Διαδικτυακοί τόποι

http://www.pi.ac.cy/pi/files/epimorfosi/ekpaid_yliko/anthologio_arx_kypr_grammateia/ebook/Anthologio_Arxaias_Kypriakis_Grammateias.html

<http://digitalschool.minedu.gov.gr> > Νέα πιλοτικά προγράμματα σπουδών > Οδηγός διδασκαλίας για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία.



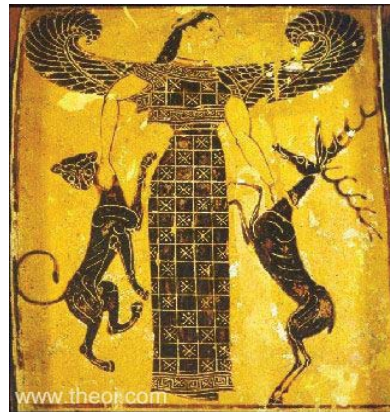
Η Θεά Άρτεμις στον Ομηρικό Ύμνο V [Υ1] εις Άφροδίτην και στη λοιπή Αρχαϊκή Επική Ποίηση

Ελευθερία Κερά

Η Άρτεμις είναι μια από τις πιο ιδόρρυθμες αλλά και πιο ενδιαφέρουσες μορφές του ελληνικού πανθέου. Το όνομά της είναι ετυμολογικός σκοτεινό.¹ Σύμφωνα με τον Όμηρο και τον Ησίοδο, ο Απόλλων και η Άρτεμις είναι παιδιά του Δία και της Λητούς.² Σύμφωνα όμως με μια αιγυπτιακή παράδοση, που πρώτος δίδαξε στους Έλληνες ο Αισχύλος (άγνωστο σε ποιο έργο του), η Άρτεμις είναι κόρη της Δήμητρας και όχη της Λητούς³.

Ο Burkert⁴ αναφέρει μια παλαιότερα σχηματισμένη φόρμουλα, την ονομασία δηλαδή της Άρτεμις στην *Ίλιάδα*⁵ *πότνια θηρών*, ως μέσο για να κατανοήσει κάποιος τη φύση της θεάς (Εικ. 1).

Μια από τις πιο αγαπημένες ενασχολήσεις της Άρτεμις ήταν το κυνήγι. Δραστήρια, ορμητική, ελεύθερη και αεικίνητη θεά διοχέτευε το μεγαλύτερο μέρος της ενεργητικότητάς της στην αναζήτηση και καταδίωξη θηραμάτων στα βουνά. Είναι η θεά της υπαίθρου και συνοδεύεται από δροσερές και όμορφες Νύμφες, στον κύκλο των οποίων ονομάζεται *άγνή*, με την



Η Άρτεμις ως πότνια θηρών:
Κρατήρας του Κλειτία, 570-560 π.Χ.
(Μουσείο Φλωρεντίας)

¹ W. Burkert, *Άρχαία Έλληνική Θρησκεία. Άρχαϊκή και Κλασσική Έποχή*, μετάφρ. Ν. Π. Μπεζαντάκος – Αφρ. Άβαγιανού, Αθήνα 1993, 318.

² Βλ. συν τοις άλλοις: Ω 605–9, Α 9 και 36, ζ 149 κ.ε., ο 410, υ 61 – Ησ. *Θεογ.* 918-20 (κ.ά.).

³ Βλ. Ηρόδ. 2.156.6 (*ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου (sc. Αἰγυπτίων) ... Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἤρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μῦθος ποιητῶν τῶν προγενομένων· ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος*) και Πaus. 8.37.6 (*Δήμητρος δὲ Ἄρτεμιν θυγατέρα εἶναι καὶ οὐ Λητοῦς, ὄντα Αἰγυπτίων τὸν λόγον, Αἰσχύλος ἐδίδαξεν Εὐφορίωνος τοὺς Ἕλληνας*).

⁴ W. Burkert, ὁ.π. (σημ. 1), 318.

⁵ Φ 470-71 (... *πότνια θηρών, | Ἄρτεμις ἀγροτέρη (...)*), βλ. και επόμενα, κυρίως 485-86 (*Ἥρα*): *ἤτοι βέλτερόν ἐστι κατ' οὖρα θήρας ἐναίρειν | ἀγροτέρας τ' ἐλάφους ἢ κρείσσοσιν ἴφι μάχεσθαι*. Βλ. και κατωτ., σημ. 31 και 40.

ιδιαίτερη σημασία της λέξης: άθικτη και απαραβίαστη παρθένος.⁶ Ως θεά και προστάτιδα της φύσης, η Άρτεμη θεωρούνταν υπεύθυνη τόσο για τη γεωργία όσο και για την κτηνοτροφία.

Στην παρούσα εργασία παρουσιάζονται τα γνωρίσματα με τα οποία σκιαγραφείται η θεά Άρτεμη με αφετηρία την Αρχαϊκή Επική Ποίηση της Κύπρου. Εφαλτήριο της μελέτης αποτελεί ο Ομηρικός ύμνος V (Y1) *Εἰς Ἀφροδίτην*⁷, και ειδικά οι στίχοι 16-20, οι οποίοι αποτελούν έναν μικρό ύμνο στη θεά Άρτεμη, εντάσσοντάς την στην τριάδα των θεαινών που δεν ενδίδουν στην Αφροδίτη. Παράλληλα, επιχειρείται σύγκριση με τα Ομηρικά έπη, τη *Θεογονίαν* του Ησίοδου και τους Ομηρικούς ύμνους IX και XXVII *Εἰς Ἄρτεμιν*. Πρωταρχικός στόχος είναι να εξαχθούν συμπεράσματα σχετικά με τα θεματικά μοτίβα και τις γλωσσικές ομοιότητες ή διαφορές που υφίστανται στα προαναφερθέντα κείμενα, ως προς τον τρόπο εμφάνισης της συγκεκριμένης θεάς. Επιπλέον, καταβάλλεται προσπάθεια να ιχνηλατηθεί, όσο αυτό είναι εφικτό, το μονοπάτι που ακολούθησε ο ποιητής του Y1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, και να αναζητηθούν οι πηγές έμπνευσης και οι επιδράσεις του σε μεταγενέστερα έργα που αναφέρονται στη θεά Άρτεμη.

Ο Ομηρικός ύμνος V [Y1] *Εἰς Ἀφροδίτην* έχει θεωρηθεί ο πιο Ομηρικός από τους υπόλοιπους ύμνους. Η γλώσσα είναι πολύ κοντά στην ομηρική, με χαρακτηριστική την ύπαρξη πολλών στίχων που είναι ίδιοι ή σχεδόν ίδιοι με στίχους της *Ιλιάδος* και της *Όδυσσεΐας*⁸. Παρατηρείται επίσης ένας αριθμός μη ομηρικών λέξεων (στ. 13, 19, 29, κ.ά.) και γλωσσικών συμπτώσεων με τον Ησίοδο (στ. 5, 14, 29) και τον Ομηρικό ύμνο II *Εἰς Δημήτραν*.⁹ Αυτά τα γλωσσικά στοιχεία αποτέλεσαν και αποτελούν πυξίδα στη δύσκολη ατραπό για τη χρονολόγηση του ύμνου, θέμα που έχει προκαλέσει διαφορετικές απόψεις.¹⁰ Ο Richardson, λ.χ., υποστηρίζει ότι πρόκειται για μεθομηρικό ύμνο που τοποθετείται μετά τα δύο έργα του Ησίοδου αλλά πριν από τον Ομηρικό ύμνο *Εἰς Δημήτραν*, ο οποίος μπορεί

⁶ W. Burkert, ό.π. (σημ.1), 320-321.

⁷ *AKvΓ^{IB}* [5] Y1, σσ. 109-23 (και 95 κ.ε.), 264-85, 415-64.

⁸ Βλ., μεταξύ άλλων, A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text and Commentary*, Oxford 2008 / 2009², 26-27.

⁹ AHS [T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936²], 350.

¹⁰ Για τη χρονολόγηση του Y1 βλ. μεταξύ άλλων: R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns*, Cambridge 1982, 169· *AKvΓ^{IB}* (1995 / 2008²), 122-23, βλ. και 101-7 (για τον Y3), 107-9 (για τον Y2), 118 κ.ε. για τον Y1 (με έμφαση στους αρμούς που δένουν τους τρεις Ομηρ. ύμν. *Εἰς Ἀφρ.* μεταξύ τους και με την Κύπρο αφ' ενός και αφ' ετέρου με τον Όμηρο και τον Ησίοδο)· M. L. West, *Homeric Hymns. Lives of Homer*, Cambridge 2003, 16· N. Richardson, *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge 2010, 30.

να χρησιμοποιηθεί ως *terminus ante quem*, εφόσον υφίσταται μεγάλος αριθμός παραλλήλων ανάμεσα στα δύο ποιήματα και η γλώσσα του Υ1 φαίνεται αρχαιότερη, και προσθέτει ότι μια χρονολόγηση στον 7ον αιώνα π.Χ. είναι λογική, ειδικά αν ο ύμνος *Eis Δημήτραν* ανήκει περισσότερο στον 6ον αιώνα π.Χ.¹¹

Ο Υ1 *Eis Ἀφροδίτην* έχει δομή μη τυπική, υπό την έννοια ότι δεν μιλάει απλώς για τη γέννηση ή την αποκάλυψη μιας θεότητας. Από την αρχή (στ. 1) δηλώνεται ως θέμα του ύμνου τα *ἔργα της πολυχρύσου Ἀφροδίτης*.¹² Ακολουθεί η αναφορά στην ακατάλυτη δύναμη της θεάς Αφροδίτης πάνω σε όλα τα ζωντανά πλάσματα, που όμως διακόπτεται από μια εκτεταμένη παρέκβαση, η οποία από αφηγηματική άποψη επιβραδύνει έντεχνα την πλοκή.

Η παρέκβαση αυτή (στ. 7-33) περιλαμβάνει ουσιαστικά τρεις μικρότερους ύμνους σε τρεις θεές –την Αθηνά, την Ἄρτεμη και την Εστία– που δεν ενδίδουν στη δύναμη της Αφροδίτης, που η σφαίρα δράσης τους δεν υπόκειται στην οικουμενική δύναμη της θεάς του έρωτα: Η Αθηνά (στ. 8-15) ασχολείται με την τέχνη του πολέμου και τον πολιτισμό, η Ἄρτεμη (16-20) αρέσκειται ως θεά του κυνηγιού να ακολουθεί αυστηρούς κανόνες και αρχές, η Εστία έδωσε τον μεγάλο όρκο «*παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἤματα*» (ο δημιουργός του ύμνου καινοτομεί στον τρόπο παρουσίασης της τρίτης θεάς, αναφερόμενος σε αυτήν με ένα μυθολογικό επεισόδιο).

Ποιολόγοι και ποιοι στόχοι οδήγησαν τον ποιητή του Υ1 στην καινοτόμο αυτή παρέκβαση δεν είναι εύκολο να υποστηριχθεί με βεβαιότητα. Συνοπτικά, μπορούμε αρχικά να παρατηρήσουμε ότι ο δημιουργός του ύμνου δίνει έτσι έμμεσα το μήνυμα ότι η θεά Αφροδίτη και η δύναμή της έχουν όρια¹³, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μειώνεται ή υποβαθμίζεται η αξία της. Σύμφωνα με τον H. Parry, η παρέκβαση εισάγει τον αναγνώστη στο νόημα της ηθικής ως συνειδητοποιημένης επιλογής, στις δραστηριότητες και στα οφέλη που επιφέρει μια στάση ενάρετης ζωής, όταν είναι συμβατή με τις θεσμικές και κοινωνικοπολιτικές επιταγές.¹⁴ Η ηθική ως συνειδητοποιημένη επιλογή γίνεται από τις τρεις θεότητες που δεν ενδίδουν

¹¹ Ο N. Richardson, ό.π. (σημ. 10), 30, διακρίνει μια ειρωνική απόχρωση στην απόδοση των ερωτικών έργων, αφού και η ίδια είναι θύμα της δικής της ερωτικής δύναμης, απεικονίζοντας έτσι τα θετικά και τα αρνητικά αποτελέσματα του έρωτα.

¹² N. Richardson, ό.π. (σημ. 10), 28.

¹³ Βλ. και ΑΚυΓ^{1β}, 121, σε συνδυασμό και με την παρέκβαση για τον Γανυμήδη και τον Τιθωνό (στ. 202-40, κ.ε.) και το όλο ύμνο (δομή και περιεχόμενο, κυρίως: κεντρικό νόημα) και τους στόχους του ποιητή.

¹⁴ H. Parry, «The Homeric Hymn to Aphrodite: Erotik ananke», *Phoenix* 40 (1986), 256.

στον γλυκό ερωτικό πόθο, εφόσον κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμά τους είναι η παρθενία. Επιπροσθέτως η Αθηνά, η Άρτεμη και η Εστία δρουν δημόσια υπηρετώντας θεσμικές και κοινωνικοπολιτικές επιταγές, ενώ η Αφροδίτη κινείται σε ατομικό επίπεδο και μεταχειρίζεται διαφορετικά όπλα, το πάθος και την απάτη, προκειμένου να πετύχει τον στόχο της. Ο δημιουργός καταφέρει να φωτίσει το πρόσωπο της Αφροδίτης με τη μέθοδο του *argumentum ex contrario*, που, όπως υποστηρίζει και ο C. Segal, είναι ένα χρηστικό εργαλείο της ελληνικής σκέψης, γιατί διασαφηνίζει σχέσεις που δεν θα μπορούσαν να εκφραστούν με άλλες μεθόδους.¹⁵ Αν προσπαθήσουμε να αποκωδικοποιήσουμε τον ρόλο αυτών των τριών θεοτήτων που αντιστέκονται στη δύναμη της Αφροδίτης, σύμφωνα με τη γνώμη του P. Smith, θα διαπιστώσουμε ότι όχι μόνο εναντιώνονται ως προς την παρθενία αλλά αποτελούν και σύμβολα, ή καλύτερα λειτουργούν ως πρότυπα, εκπροσωπούν δηλαδή τις αποκτηθείσες ικανότητες μέσω της μάθησης, την τακτοποιημένη οικογενειακή ζωή, τις οργανωμένες κοινωνικές τελετές, τον θάνατο στη μάχη και το κυνήγι. Πρόκειται λοιπόν για εικόνες της λεπτομερούς και επιδέξιας εργασίας της αριστοκρατικής κοινωνίας, της οικογένειας και της λατρείας.¹⁶ Οι τρεις θεές τιμώνται μέσω της συγκεκριμένης παρέκβασης και επιπλέον ο ύμνος αποκτά εκ προοιμίου ζωντάνια και παραστατικότητα.

Ο ποιητής δημιουργεί στους στίχους 16-20 έναν ύμνο-παρέκβαση για την Άρτεμη, τη θεά του κυνηγιού:

- 16 *οὐδέ ποτ' Ἀρτέμιδα χρυσηλάκατον κελαδεινήν
δάμναται ἐν φιλότητι φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη-
καὶ γὰρ τῆι ἄδε τόξα καὶ οὖρεσι θήρας ἐναίρειν,
φόρμιγγές τε χοροὶ τε διαπρύσιοί τ' ὄλολυγαὶ*
- 20 *ἄλσεά τε σκιάοντα δικαίων τε πόλις ἀνδρῶν.*

Το ὄλο χωρίο αποτελείται από δύο μέρη. Στην αρχή (στ. 16-17) τονίζεται ότι η Άρτεμη δεν υποκύπτει στη θεά του έρωτα, την Αφροδίτη. Στη συνέχεια (στ. 18-20) ο δημιουργός αισθάνεται την ανάγκη να αιτιολογήσει την προαναφερθείσα στάση της Άρτεμης, χρησιμοποιώντας και τον αιτιολογικό σύνδεσμο *γάρ*. Παρατίθενται εύστοχα ορισμένες συνήθειες ή καλύτερα ενασχολήσεις της θεάς, που αποτελούν ψηφίδες για τον αναγνώστη για να συνθέσει τη συνολική εικόνα. Τονίζεται ότι εκ φύσεως η θεά δεν υποκύπτει στην Αφροδίτη και στη δύναμή της. Αρχικά παρουσιάζει τη θεά ως *χρυσηλάκατον κελαδεινήν*. Η φράση απαντά

¹⁵ C. Segal, «The Homeric Hymn to Aphrodite. A structuralistic approach», *CW* 67 (1974) 206.

¹⁶ P. Smith, *Nursing of Mortality. A study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Frankfurt 1981, 36.

εδώ σε αιτιατική για πρώτη πιθανώς φορά και αργότερα στον Ομηρικό ύμνο XXVII *Εἰς Ἄρτεμιν*¹⁷· απαντά επίσης σε γενική στον στ. 118 του Υ1 (*ἐκ χοροῦ Ἄρτέμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς*), όπως και στην *Ἰλιάδα* (Π 183 *ἐν χορῶι Ἀρτέμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς*) και στον Ησίοδο (ἀπόσπ. 23a.18 MW *βωμῶ[ι ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ]ά[του κελαδεινῆς]*) και σε ονομαστική (στην *Ἰλιάδα*: Υ 70-71 *Ἥρη δ' ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδεινῆ | Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, κασιγνήτη ἐκάτοιο [E. West]*).¹⁸ Το πρώτο επίθετο δηλώνει την Ἄρτεμη με τα χρυσά τα βέλη, τη χρυσοδόξαρη, και το δεύτερο τη θεά τη βροντόλαλη, που βγάζει κραυγές θριάμβου όταν κυνηγά.¹⁹ Γενικά πρόκειται για ένα Ομηρικό επίθετο.²⁰



Ἡ Ἄρτεμις ως κυνηγός:
Μαρμάρινο ἄγαλμα του
Λεωχάρους, 4ος αἰ. π.Χ.
(Μουσείο του Λούβρου, Παρίσι)

Ἡ δυναμική λοιπόν θεά δεν υποκύπτει στην Αφροδίτη, οὐδέ ποτ' Ἄρτέμιδα (...) | δάμναται ἐν φιλότῃ φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ).

Ἡ ἐπιλογή του ρήματος δεν εἶναι τυχαία. Σὺν τοῖς ἄλλοις ἀνακαλεῖ το *ἐδαμάσσατο* του στ. 3, υπογραμμίζοντας τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν παρθενία τῆς Ἄρτεμης καὶ στὴν ἐρωτικὴ τυραννία τῆς Αφροδίτης.²¹ Ὁ Η. Parry²² ἀναφέρει ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ μεταφορὰ που δηλώνει τὴν υποδούλωση, υπογραμμίζοντας ὅτι τὰ ἀγρία ζῶα δεν ἔχουν ἐπιλογές, ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι ἔχουν, γι' αὐτὸ καὶ ἡ προσπάθεια νὰ «υποδουλώσεις» κάποιον με «ἐρώτα» μπορεῖ νὰ ἀποτύχει.

Με τὸν ἐπόμενον στίχο (18) καὶ τὴν ἐπεξηγηματικὴ λειτουργία του συνδέσμου γὰρ ὁ ἀναγνώστης βρίσκεται μπροστὰ σε μιὰ ἀπαρίθμηση μὴ ἐρωτικῶν στόχων τῆς Ἄρτεμης: κυνηγὰ θηρία στα βουνά με τόξα καὶ βέλη, τῆς ἀρέσει ἡ φόρμιγγα, ὁ χορὸς καὶ οἱ γοερές κραυγές, νοιάζεται γιὰ τὴν πόλη των δικαίων ἀνδρῶν.²³ Ἐτσι εἰσερχόμαστε στὸν ἀγαπημένο

¹⁷ Στ. 1 *Ἄρτεμιν αἰδῶ χρυσηλάκατον κελαδεινῆν* (βλ. κατωτ.). Α. Faulkner, ὁ.π. (σημ. 8), 91.

¹⁸ Βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 425 (σχόλ. σ.στ. Υ1.16 σ.λ. *Ἀρτέμιδα χρυσηλάκατον κελαδεινῆν*: περισσότερο στὴν ἠλεκτρον. ἐκδ. 2010 / 2012, με περαιτέρω βιβλιογραφία), καὶ Α. Faulkner, ὁ.π. (σημ. 8), 91. Βλ. καὶ κατωτ. σημ. 31 καὶ 36-37.

¹⁹ *ΑΚυΓ^{1β}*, 265 (μετάφραση) καὶ 425 (σχόλ. σ.στ. 16).

²⁰ Α. Faulkner, ὁ.π. (σημ. 8), 91-92.

²¹ Α. Faulkner, ὁ.π. (σημ.8), 92.

²² Η. Parry, ὁ.π. (σημ. 14), 255.

²³ Πβ. τὴ λίστα των στόχων στὴν ἀρχὴ του ὕμνου του Καλλιμάχου *Εἰς Ἄρτεμιν* (στ. 2-3).

χώρο δράσης της θεάς (οὔρεσι) και στην αγαπημένη της ενασχόληση, το κυνήγι (θηρας έναίρειν)²⁴. Στην *Ιλιάδα* (Φ 470) η θεά Άρτεμη ήταν γνωστή ως *πότνια θηρῶν*, εφόσον ήταν η βασίλισσα των άγριων θηρίων (Εικ. 2).

Στη συνέχεια, στον στίχο 19, πληροφορούμαστε ότι στη θεά αρέσουν *φόρμιγγές τε χοροί τε διαπρύσιοί τ' ὀλολυγαί*.²⁵ Η Άρτεμη ποτέ δεν κατέχει λύρα (φόρμιγγα) στον Όμηρο, αλλά η στενή σχέση με τον αδελφό της, τον Απόλλωνα, μπορεί να εξηγήσει την τοποθέτηση του οργάνου.²⁶ Έχουμε δηλαδή την κοινωνική υπόσταση της Άρτεμης, έναν διαφορετικό χώρο δράσης, ο οποίος μας θυμίζει και τον Ομηρικό ύμνο XXVII *Εἰς Ἄρτεμιν* (στ. 15), όπου η θεά πηγαίνει στους Δελφούς για να οργανώσει τον χορό των Μουσῶν και των Χαρίτων (*Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χορὸν ἀρτυνέουσα*). Χαρακτηριστική είναι και η επιλογή της λέξης *ὀλολυγαί*, που δηλώνει τις θρησκευτικές κραυγές ως ένδειξη αναγνώρισης που εξέφραζαν τα κορίτσια μέσα στη χαρά του χορού και της μουσικής προς τιμήν της θεάς Άρτεμης,²⁷ που λατρευόταν ως νεαρή κόρη, αγνή και αιώνια παρθένος και ήταν επικεφαλής του χορού.

Στον τελευταίο στίχο (20) αυτού του μικρού ύμνου προστίθεται ένας νέος τόπος, η *δικαίων πόλις ἀνδρῶν*, που συμπλέκεται παρατακτικά (τε ... τε) με τον ήδη γνωστό τόπο δράσης, τα *σκιόεντα ἄλση*. Παρουσιάζεται έτσι στο σημείο αυτό μία διαφορετική εικόνα της θεάς, δείχνοντας την απασχόλησή της και με τα πολιτειακά ζητήματα: στην Άρτεμη αρέσει η πόλη των δικαίων ανδρῶν. Η σύνδεση της Άρτεμης με τη δικαιοσύνη και τις πόλεις είναι σπάνια, αλλά φαίνεται να υπήρξε σημαντική στην Μ. Ασία.²⁸ Αυτή η αναφορά μας παραπέμπει στον ύμνο του Καλλιμάχου *Εἰς Ἄρτεμιν*, όπου η θεά τοξεύει με τα βέλη της μια πόλη αδίκων.²⁹ Υπάρχουν και επίθετα που επιβεβαιώνουν τον πολιτικό και κοινωνικό ρόλο που αποδίδει το χωρίο. Πιο συγκεκριμένα, στην Αρχαία Αθήνα ονομαζόταν *βουληφόρος*, *βουλαία* και *Ἀγοραία* στην αρχαία Ολυμπία (Παυσ. 5.15.4). Επιπροσθέτως, αξίζει να σημειωθεί ότι εκτός από τον Ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἀφροδίτην*, το απόσπ. 348 *PMG* του Ανακρέοντα και τον ύμνο *Εἰς Ἄρτεμιν* του Καλλιμάχου δεν αναγνωρίζεται αλλού ως ενδιαφερόμενη για την

²⁴ Το ρήμα *έναίρω* χρησιμοποιείται για ανθρώπους που σκοτώνονται (N 483 και Y 96).

²⁵ Πβ. θ 248-52 και Σ 569-72.

²⁶ A. Faulkner, ό.π. (σημ.8), 95.

²⁷ Η λέξη *ὀλολυγαί* απαντά στον Όμηρο για τις φωνές των γυναικών που προσεύχονται στην Αθηνά (Z 301).

²⁸ Βλ. A. Faulkner, ό.π. (σημ.8), 98.

²⁹ Στον Ανακρέοντα (348 *PMG*) η Άρτεμη συνδέεται με μίαν *πόλιν* (στον ενικό αριθμό) *θρασσυκαρδίων ἀνδρῶν*, παρουσιάζοντας έτσι το ενδιαφέρον της θεάς για την δικαιοσύνη.

πόλη και τη δικαιοσύνη. Ο Faulkner³⁰ εύστοχα ερμηνεύει αυτή τη σπάνια ιδιότητα της θεάς στον Υ1, λέγοντας ότι εναρμονίζεται η παρουσία της με την επόμενη θεά, την Εστία: όπως η Εστία αργότερα εκφράζει όρκους για την παρθενία στον Δία, έτσι και η Άρτεμη είναι μία θεά που συνδέεται με τη δικαιοσύνη και την κοινωνική τάξη, σε οξεία αντίθεση με την απατηλή Αφροδίτη των στίχων 7 και 33.

Στον Όμηρο και στον Ησίοδο η θεά εμφανίζεται συνήθως με το επίθετο **ιοχέαιρα**, συχνά στον λογότυπο **Άρτεμις ιοχέαιρα** (κατά κανόνα στο τέλος του στίχου: Ε 53 και 447, Ζ 428, Υ 39 [και 71 στην αρχή του στίχου, 70-71: *Ἥρη δ' ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδεινή | Ἄρτεμις ιοχέαιρα, κασιγνήτη Ἐκάτοιο*], Ω 606, λ 172, ο 478 / *Θεογ.* [σε αιτ.] 14 και 918, αλλά και σε διαφορετικούς συνδυασμούς, όπως στο ζ 102 (102-4 *οἷη δ' Ἄρτεμις εἶσι κατ' οὔρεα ιοχέαιρα, | ἢ κατὰ Τηθύγετον περιμήκετον ἢ Ἐρύμανθον | τερπομένη κάπροισι καὶ ὠκείης ἐλάφοισι*, με αναφορά και στον χώρο δράσης της, πβ. I 538 *ἢ δὲ χολωσαμένη ... ιοχέαιρα*, Ησ. απόσπ. 23a [MW] στ. 11 και 21, κ.α.). Χαρακτηρίζεται επίσης ως **χρυσόθρονος** (I 533 *καὶ γὰρ τοῖσι κακὸν χρυσόθρονος Ἄρτεμις ὤρσε και ε 123 [123-24:] ἦος ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἀγνή | οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποικομένη κατέπεφνεν, τον Ωρίωνα), ἀγνή (ό.π.: ε 123), **πότνια** (Φ 470 *τὸν δὲ κασιγνήτη μάλα νείκεσε, πότνια [Π. West] θηρῶν | {Ἄρτεμις ἀγροτέρη, καὶ ὄνειδειον φάτο μῦθον}* και υ 61-62 *Ἄρτεμι, πότνια θεά, θύγατερ Διός, αἶθε μοι ἤδη | ἰὸν ἐνὶ στήθεσσι βαλοῦσ' ἐκ θυμὸν ἔλοιο), ἐλαφηβόλος και εἰνοδίη (Ησ. απόσπ. 23a [MW], τέλος στ. 21: [... *ἐλαφηβόλος ιοχέαιρα | αρχή* στ. 26: *Ἄρτεμιν εἰνοδίην ...]*) και **χρυσηλάκατος κελαδεινή** (και **ἀγροτέρη**, για όσους δεν θεωρούν οβελιστέο τον στ. Φ 471).³¹**



Άγαλμα Αρτέμιδος
από το ιερό του Απόλλωνος
στην Πύλα,
Πρώιμη ελληνοιστική
περίοδος
(Μητροπολιτικό Μουσείο
Τέχνης, Νέα Υόρκη).

³⁰ A. Faulkner, ό.π. (σημ. 8), 100-101.

³¹ Για τον λογότυπο *χρυσηλάκατος κελαδεινή* βλ. ανωτ. με σημ. 18-19 και κατωτ. με σημ. 32. Βλ. επίσης ΑΚυΓ¹⁶ 5 Υ1 (περισσότερα, με περαιτέρω βιβλιογραφία, στην ηλεκτρον. έκδ. 2010 / 2012), σχόλ. σ.στ. 24 σ.λ. *πότνια* (για την Εστία, βλ. και σχόλ. σ.στ. Υ2.1.) και σ.στ. 218 σ.λ. *ὡς δ' αὐτῶν χρυσόθρονος ἦρπασεν Ἥως*: τα δεδομένα φαίνεται να οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η σύνδεση του επιθ. με το *θρόνος* είναι υστερογενής, και να εισηγούνται ως α' συνθετικό το *θρόνα* (κατά τα Σχόλ. στον Θεόκρ. [2.59, σ.λ.] *θρόνα· Θεσσαλοὶ μὲν τὰ πεποικιλμένα ζῶια, Κύπριοι δὲ τὰ ἀνθινὰ ἱμάτια, και κατὰ τὸν Ἡσύχ. [σ.λ.] θρόνα· ἄνθη και τὰ ἐκ χρωμάτων ποικίλματα*). Για το *ιοχέαιρα* βλ. και κατωτ. (σημ. 32 και -για το *ἐλαφηβόλος ιοχέαιρα*- 39), για το *ἀγροτέρη* ανωτ. σημ. 5 και κατωτ. σημ. 40.

Ο ποιητής του Υ1, έχοντας ως βάση την Ομηρική και Ησιόδεια παράδοση ως προς τα γλωσσικά και θεματικά μοτίβα, φιλοτέχνησε στον εγκλιβωτισμένο μικρό ύμνο για την Άρτεμη τη δική του εικόνα, εντάσσοντάς την στην τριάδα των θεαινών που δεν ενδίδουν στον ίμερο της Αφροδίτης. Αυτή δε η ποιητική δημιουργία φαίνεται να αντανακλάται συν τοις άλλοις στους πιθανώς μεταγενέστερους Ομηρικούς ύμνους ΙΧ και XXVII *Εἰς Ἄρτεμιν*.

Ο Ομηρικός ύμνος ΙΧ *Εἰς Ἄρτεμιν* είναι σύντομος. Ο ποιητής επικαλείται τη Μούσα για να υμνήσει τη θεά (στ. 1 *Ἄρτεμιν ὕμνει, Μούσα, ...*), η οποία πάει να συναντήσει τον δίδυμο αδερφό της, τον Απόλλωνα, που την περιμένει στην Κλάρο (στη Μικρά Ασία, κοντά στην Έφεσο, όπου βρίσκεται ένα από τα ονομαστά μαντεία του). Ο χρόνος και ο σκοπός της επίσκεψης αποσιωπούνται. Δηλώνεται ότι η θεά (στ. 3-6) *ἵππους ἄρσασα βαθυσχοίνιοι Μέλητος | ῥίμψα διὰ Σμύρνης παγχρύσειον ἄρμα διώκει | ἐς Κλάρον ἀμπελόεσσαν, ὄθ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων | ἦσται, μιμνάζων ἑκατηβόλον ἰοχέαιραν (Ἰοχέαιραν West)*. Η ταυτότητα της υμνούμενης θεάς δίνεται στους στίχους 1-2: *Ἄρτεμιν (...) κασιγνήτην Ἐκάτοιο, | παρθένον ἰοχέαιραν, ὁμότροφον Ἀπόλλωνος*. Ο επίλογος (με τον χαιρετισμό): *Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαίρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῆ· | αὐτὰρ ἐγὼ σε πρῶτα καὶ ἐκ σέθεν ἄρχομ' αἰεΐειν, | {σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον}* (στ. 7-9).

Γνωστές ιδιότητες της Άρτεμης εκφράζονται εδώ με τα επιθετα: **παρθένος, ἰοχέαιρα, ἑκατηβόλος**. Το επίθετο *ιοχέαιρα* ετυμολογείται από τις λέξεις *ίος* (= βέλος) και το ρήμα *χέω* (*χέFω*) και σημαίνει αυτήν που σκορπίζει (ρίχνει βροχηδόν) βέλη, το δε επίθετο *ἑκατηβόλος* (σύνηθες, όπως και το *ἐκηβόλος*, στον Όμηρο και στη λοιπή αρχαϊκή επική ποίηση για τον Απόλλωνα) προέρχεται από το επίρρημα *ἐκάς* (= μακριά) και το ρήμα *βάλλω* και δηλώνει ότι η θεά ρίχνει μακριά τα βέλη της και πετυχαίνει το στόχο της.³² Η δε φράση *ἄρσασα ἵππους* (στ. 3) παραπέμπει στον Πίνδαρο (*Όλ.* 3.26), όπου η θεά ονομάζεται *Λατοῦς ἵπποσάα θυγάτηρ*, και στην ονομασία της ως *εὐρίππα* στον Φενεό της Αρκαδίας³³. Στην τέχνη και στη λογοτεχνία η Άρτεμις, ως γνωστό, συνδέεται με άλογα και συχνά παρουσιάζεται να οδηγεί άρμα με ελάφια ή να κρατά ελάφι (Εικ. 3).

³² Βλ. μεταξύ άλλων P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Histoire de mots)*, vols. 1-4, Paris 1968-1980 (Nouveau tirage, 1-2: 1990 / 3-4: 1984), σ.λ. *ιοχέαιρα*.

³³ Βλ. Πaus. 8.14.5.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο ποταμός στον οποίο η θεά ποτίζει τα άλογά της λέγεται *Μέλης*. Ο ποταμός αυτός διατρέχει τη Σμύρνη και σύμφωνα με την παράδοση ο ποιητής Όμηρος, ο και *Μελησιγενής*, συνέθεσε στις όχθες του τα ποιήματά του: *Σμυρναίοις δὲ ποταμὸς Μέλῃς ὕδωρ ἐστὶ κάλλιστον καὶ σπῆλαιον ἐπὶ ταῖς πηγαῖς, ἔνθα Ὅμηρον ποιῆσαι τὰ ἔπη λέγουσι*.³⁴

Συνοπτικά, πρόκειται για έναν μικρό ύμνο που απεικονίζει την αδερφική αγάπη, η οποία στο πλαίσιο του ανθρωπομορφισμού των θεών προβάλλει ευαίσθητα την ψυχική σύνδεση των δίδυμων θεών. Στον επίλογο του ύμνου, ο δημιουργός κάνει μία αποστροφή προς την Άρτεμη και τις υπόλοιπες θεές υποδηλώνοντας (για όσους δεν δέχονται οβελισμό του τελευταίου στίχου) ότι ο ύμνος συνετέθει ως αρχή και άλλων ύμνων (*μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον*).

Ο Ομηρικός ύμνος XXVII *Εἰς Ἄρτεμιν* είναι ένας απλός και γοητευτικός ύμνος. Η Άρτεμη απεικονίζεται ως νέα κυνηγός που έρχεται στους Δελφούς, στον ναό του αδερφού της Απόλλωνα, με στόχο να οδηγήσει τις Μούσες στον χορό (*καλὸν χορὸν ἀρτυνέουσα*). Γνωρίζουμε ότι ύμνοι τέτοιου είδους απαγγέλλονταν στους Δελφούς σε συγκεκριμένες περιστάσεις και είναι πολύ πιθανόν ότι ο ύμνος συνετέθει για μια από αυτές πριν από τον 5^ο αιώνα π.Χ.³⁵

Στους πρώτους δέκα στίχους δίνεται η ταυτότητα της Άρτεμης. Ο συνθέτης του ύμνου, εμπνεόμενος συν τοις άλλοις από τον μεγάλο Ομηρικό ύμνο V [Y1] *Εἰς Ἀφροδίτην* και από τον Ομηρικό ύμνο IX *Εἰς Ἄρτεμιν*, παρουσιάζει τη θεά ως *χρυσηλάκατον κελαδεινήν | παρθένον αἰδοίην ἐλαφηβόλον ἰοχέαιραν | αὐτοκασιγνήτην χρυσαόρου Ἀπόλλωνος* (στ. 1-3). Στη συνέχεια δηλώνει τις αγαπημένες ενασχολήσεις της θεάς (στ. 3-12), *ἠ΄ κατ' ὄρη σκίοεντα καὶ ἀκρίας ἠνεμοέσσας | ἄγρη τερπομένη παγχρῦσα τόξα τιταίνει | πέμπουσα στονόεντα βέλη· τρομέει δὲ κάρηνα | ὑψηλῶν ὀρέων (...)* ἄλκιμον ἦτορ ἔχουσα (...).

Στον στ. 1 η Άρτεμη παρουσιάζεται ως *χρυσηλάκατος κελαδεινή*³⁶.

³⁴ Πανσ. 7.5.13.

³⁵ A. N. Athanassakis, 105.

³⁶ Βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 425 (και ηλεκτρον. έκδ. 2010 / 2012, με περαιτέρω βιβλιογραφία και Εικόνες), σχόλ. σ.στ. 16 σ.λ. *Ἀρτέμιδα χρυσηλάκατον κελαδεινήν: Χρυσηλάκατος (...)* είναι η Άρτεμις ή ἔχουσα χρυσήν ἡλακάνην: με χρυσοῦν τόξον ἢ χρυσά βέλη (βλ. Ησύχ. σ.λ. *χρυσηλάκατος* [καλλιτόξος, ἡλακάνη γὰρ ὁ τοξικὸς κάλαμος] και Σχόλ. στο Π 183 [*χρυσοῖς βέλεσι χρωμένης· τὸν κάλαμον γὰρ τῶν βελῶν ἡλακάνην φασί, και καλλιτόξου*], στ Y 70-71 [*χρυσότοξος*], κ.ά.), και ὄχι με χρυσή ρόκα (κατά τα Σχόλ. στο δ 122 και 131). *Κελαδεινή* είναι η Άρτεμις *παρὰ τὸν γιγνόμενον ἐν τοῖς κυνηγίοις κελάδον* κατά τα Σχόλ. στο Π 183 (πβ. Ευστ.: *διὰ τοῦς ἐν τοῖς κυνηγεσίους κελάδους*), ἢ *διὰ τοῦς ἐπὶ τῆ γεννήσει ταύτης ἐγγυνομένους κελάδους* κατά την ανών. *Ἐξήγησιν* στη *Θεογ.* του Ήσιόδου.

Το πρώτο επίθετο ετυμολογείται από το επίθετο *χρυσούς* και το ουσιαστικό *ήλακάτη*. Καθώς το β' συνθετικό σημαίνει *τοξικός κάλαμος*, *χρυσήλάκατος* είναι η θεά που έχει ωραίο και χρυσό τόξο, η χρυσοδόξαρη. Η ερμηνεία αυτή ταιριάζει στη θεά Άρτεμη, η οποία έχει *εύκαμπέα τόξα* και *παγχρύσεια τόξα τιταίνει*, όπως περιγράφεται στον εδώ σχολιαζόμενο Ομηρικό ύμνο. Εξίσου σημαντικό είναι και το επίθετο *κελαδεινή*, το οποίο ετυμολογείται από το ουσιαστικό *κέλαδος* που δηλώνει γενικά κάθε μεγάλο θόρυβο, κραυγή μάχης ή κυνηγίου. Επομένως η *κελαδεινή Άρτεμις* είναι η θορυβώδης, παταγώδης, πολυτάραχη, ηχηρή θεά. Το συγκεκριμένο επίθετο χρησιμοποιείται και για τα νερά των ποταμών: *και ποταμούς ἴστησιν ἄφαρ κελαδεινά ῥέοντας*³⁷.

Στην αρχή του στ. 2 ο ποιητής την αποκαλεί *παρθένον αἰδοῖην*. Ο όρος *παρθένος* δηλώνει πιθανώς τη νεότητα της Άρτεμις· δεν είναι απαραίτητο να αναφέρεται στο όνομα «Παρθένος» με την έννοια που χρησιμοποιείται για την Αθηνά.³⁸ Ακολουθούν τα επίθετα *ἐλαφηβόλον ἰοχέαιραν*: το δεύτερο, όπως είδαμε, χρησιμοποιείται και στον Ομηρικό ύμνο IX (στ. 6 *ἐκατηβόλον ἰοχέαιραν*), για να δηλωθεί η τοξευτική ικανότητα της θεάς.³⁹ Στους στίχους 4-12 παρουσιάζεται ο χώρος δράσης της θεάς και ο αντίκτυπος από τη δράση της στη φύση. Κινείται σε *ὄρη σκιόεντα και ἄκριας ἠνεμοέσσας*, γι' αυτό και στη συνέχεια δηλώνεται ότι της αρέσει το κυνήγι (*ἄγρη τερπομένη*). Αξίζει να σημειωθεί ότι ως *Ἄρτεμις ἀγροτέρη* εμφανίζεται ουσιαστικά τόσο στην *Ιλιάδα* (και τυπικά, για όσους δεν θεωρούν οβελιστέο τον στ. Φ 471) όσο και στην *Ὀδύσειαν*⁴⁰. Παράλληλα ο ποιητής επισημαίνει ότι οι κορυφές των βουνών τρέμουν και το δάσος αντηχεί από τα ουρλιαχτά των θηριών καθώς η τοξεύτρια θεά κινείται σε αυτούς τους χώρους ψάχνοντας για θήραμα. Έτσι τονίζεται και η παντοδυναμία της απέναντι στα άγρια θηρία (Φ 470 *πότνια θηρών*).

Από τον στίχο 13 και μέχρι το τέλος του ύμνου το σκηνικό αλλάζει. Αφήνουμε την *ἐλαφηβόλον και ἰοχέαιραν* θεά και την παρατηρούμε μέσα από τη λιτή αφήγηση του δημιουργού να κατευθύνεται στο ανάκτορο του αδερφού της Απόλλωνα στους Δελφούς με στόχο να ετοιμάσει τον

³⁷ Απόλλων. Ροδ. Ἄργ. 3.532.

³⁸ Πβ. AHS (ανωτ. σημ. 9), 423 (σημ. σ.λ. *παρθένον*, με παραπομπή στο ζ 109 *παρθένος ἀδμής* (για τη Ναυσικά). Για το *αἰδοῖην* (στ. 2 *παρθένον αἰδοῖην*) πβ. το Υ2.1 *Αἰδοῖην (...)* Ἄφροδίτην (βλ. AKυΓ^{1B}, 454-65: σχόλ. σ.στ.).

³⁹ Βλ. και ανωτ. σημ. 31-32.

⁴⁰ Βλ. και ανωτ., σημ. 5 και 31. Πβ. χωρία όπως το ζ 102-9 (πβ. επίσης Υ1.18-20 και 68-79, με τα σχόλ. σ.στ.). Το επίθ. χρησιμοποιείται συχνά στα Ομηρικά έπη για ζώα: Β 852 ήμιόνων γένος ἀγροτεράων, Λ 293 ἀγροτέρω συὶ καπρίῳ ἠδὲ λέοντι και λ 611 ἄρκτοι τ' ἀγρότεροι τε σύες χαροποί τε λέοντες, Φ 486 και ζ 133 ἀγροτέρας ἐλάφους, κ.τ.τ. Βλ. και επίγραμμα AKυΓ² E 59 (σσ. 132-35, σχόλ. στις σσ. 432-35): α.ε Ἀρτέμιδι Ἀγροτέ[ραι] και β.5 [- - -] Ἀρτέμιδι Ἀγ[ροτέ]ραι.

«ωραίο χορό» των Μουσών και των Χαρίτων. Στον νου έρχεται ο Υ1 *Εἰς Ἀφροδίτην*, όπου η Ἄρτεμη εμφανίζεται να της αρέσουν μεταξύ των άλλων και οι φόρμιγγες, οι χοροί και οι εκκωφαντικοί αλαλαγμοί (στ. 19).

Δύσκολα μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι στίχοι αποτελούν απόδειξη ότι ο δημιουργός γνώριζε την κοινή λατρεία του Απόλλωνα και της Ἄρτεμης στους Δελφούς, μολονότι η Ἄρτεμη έχει κάποια σχέση με τους Δελφούς, κάτι που επιβεβαιώνεται από τα ονόματά της *Δελφινία* και *Πυθίη*. Αξίζει να σημειωθεί ότι παρόμοια σκηνή με τις Μούσες, τις Χάριτες και τις Ὠρές υπάρχει και στον Ομηρικό ύμνο III *Εἰς Ἀπόλλωνα* (στ. 189-206)⁴¹, με τη διαφορά ότι ο χώρος δράσης εκεί είναι ο Ὀλυμπος (στ. 5). Στα *Κύπρια ἔπη* εμφανίζονται ως ακόλουθες της Αφροδίτης οι Χάριτες και οι Ὠρές στο F4 (πβ. Ησ., *Ἔργ.* 65 κέ.), οι Νύμφες και οι Χάριτες στο F5· οι Χάριτες στολιίζουν την Αφροδίτη στον Υ1.61 κ.ε. (βλ. και θ 362 κ.ε., οι Ὠρές στον Υ2.5 κ.ε. (βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, σχόλ. στα χωρία)· ο δε Πausanίας ομνεί για άγαλμα των Χαρίτων με εμβλήματα της Αφροδίτης (4.27.7) και για παραστάσεις των Ωρών με την Αφροδίτη (3.19.4 και 5.15.3).

Στον επίλογο του ύμνου ο δημιουργός δηλώνει με μία αποστροφή προς τα παιδιά της Λητούς ότι θα τα εξυμνήσει και με άλλο ύμνο (στ. 21-21): *Χαίρετε, τέκνα Διὸς καὶ Λητοῦς ἠὺκόμοιο· ἰ αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων <τε> καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς* (πβ. Υ2.21 και Υ3.6 *αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σείο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς*).

Εἶναι προφανές από τα ανωτέρω ότι οι δύο μικροί Ομηρικοί ύμνοι (IX και XXVII) *Εἰς Ἄρτεμιν* παρουσιάζουν κοινά σημεία με τον ύμνο στην Ἄρτεμη στον οποίο περιέχεται παρέκβαση του μεγάλου ύμνου (V: Υ1) *Εἰς Ἀφροδίτην*. Συνοπτικά:

1. Η παρθενική ιδιότητα είναι κοινό μοτίβο (Υ1.16-17, IX.2, XXVII.2).
2. Η τοξευτική ικανότητα διατρέχει και τις τρεις απεικονίσεις της θεάς (Υ1.18, IX.1, XXVII.1, 2, 5, 6, 11, 12, 16).
3. Η αγάπη για το κυνήγι δηλώνεται ξεκάθαρα στον Υ1 (18) και στον XXVII (5-10), ενώ στον IX υποδηλώνεται με το επίθετο *ιοχέαιρα* (στ.2).
4. Η άγρια φύση της θεάς συνυπάρχει με πιο εκλεπτυσμένες

⁴¹ Πβ. και Ομηρ. ύμν. *Εἰς Ἀπόλλωνα* στ. 199 Ἄρτεμις *ιοχέαιρα* ὁμότροφος Ἀπόλλωνι με Ομηρ. ύμν. IX.2 παρθένον *ιοχέαιραν* ὁμότροφον Ἀπόλλωνι.

ενασχολήσεις, την αγάπη για τους χορούς και τα τραγούδια (Υ1.19, XXVII.15 και 18) και την αδερφική συνάντηση (IX.3-6).

5. Η Άρτεμη δρα σε σκιερά δάση, βουνά και ποτάμια (Υ1.20, IX.3 και 5, XXVII.4 και 7).
6. Η θεά απεικονίζεται ως υπέρμαχος της δικαιοσύνης μόνο στον Υ1 (20).
7. Η πρόθεση του κάθε δημιουργού διαφοροποιεί και το περιεχόμενο εκάστης υμνητικής παρουσίασης της Άρτεμης. Στον Υ1 η Άρτεμη παρουσιάζεται ως μία από τις τρεις θεές που δεν ενδίδουν στην Αφροδίτη, στον IX περιγράφεται μια τρυφερή συνάντηση με τον αδερφό της Απόλλωνα στην Κλάρο της Μ. Ασίας και στον XXVII έχουμε μια διπλή σκηνή: η Άρτεμη κυνηγός και η Άρτεμη που μεταβαίνει στον ναό του Απόλλωνα στους Δελφούς για να συμμετάσχει στον χορό με τις Μούσες και τις Χάριτες (13-22).
8. Ο δημιουργός του Ομηρικού ύμνου V (Υ1) *Εἰς Ἄφροδίτην* γεμίζει την ποιητική του φαρέτρα με θέματα και γλωσσικό υλικό από την Ομηρική -κυρίως- και την Ησιόδεια κληρονομιά. Προσπαθώντας, από απαγγελία σε απαγγελία, να δώσει την τελική μορφή στο έργο του, αντλώντας από την πλούσια παρακαταθήκη και δίνοντας τη δική του άποψη, συναρμολογεί και προσαρμόζει, επινοεί και συνθέτει, τραγουδά και ενοποιεί.⁴² Η εμπλουτισμένη, πλέον, ποιητική παράδοση φαίνεται να αντανακλάται, συν τοις άλλοις, στους πιθανώς μεταγενέστερους Ομηρικούς ύμνους IX και XXVII *Εἰς Ἄρτεμιν*.

Η σχηματική απεικόνιση που ακολουθεί επιβεβαιώνει με χαρακτηριστικά αποσπάσματα τα προηγούμενα συμπεράσματα.



⁴² ΑΚυΓ^{1β}, 120.

Όμηρος, Ίλιάς

Ε 447 ἤτοι τὸν Λητώ τε καὶ Ἄρτεμις
ιοχέαιρα / Π 183 ἐν χορῶ Ἀρτέμιδος
χρυσηλακάτου κελαδεινῆς / Φ 470-71
τὸν δὲ κασιγνήτη μάλα νείκεσε **πότνια**
θηρῶν / Ἄρτεμις ἀγροτέρη, καὶ ὄνει-
δειον φάτο μῦθον / Υ 70-71 Ἦρῃ δ'
ἀντέστη **χρυσηλάκατος κελαδεινῆ** /
Ἄρτεμις **ιοχέαιρα** κασιγνήτη ἐκάτοιο.

Όμηρος, Οδύσσεια

ξ 102-4 οἷη δ' Ἄρτεμις εἶσι **κατ' οὔρεα**
ιοχέαιρα, / ἢ κατὰ Τηύγετον περιμή-
κετον ἢ Ἐρύμανθον, / τερπομένη
κάπροισι καὶ ὠκείησ' ἐλάφοισι.

**ΗΣίοδος,
Θεογονία, στ. 14-15)**

Φοῖβόν τ' Ἀπόλλωνα
καὶ Ἄρτεμιν **ιοχέαιραν** /
ἠδὲ Ποσειδάωνα
γαυήοχον ἐννοσίγαιον

**Η ποίηση του Ομήρου και του Ησιόδου
εμπνέει τον δημιουργό του Ομηρ. Ὑμν. V [Y1]**

Όμηρ. ὕμν. V [Y1] στ. 16-20

οὐδέ ποτ' Ἀρτέμιδα **χρυσηλάκατον κελαδεινῆν** δάμναται ἐν
φιλότῃ φιλομειδῆς Ἀφροδίτῃ
καὶ γὰρ τῇ ἄδε τόξα καὶ οὔρεσι **θήρας ἐναίρειν**,
φόρμιγγές τε χοροὶ τε διαπρύσιοι τ' ὀλολυγαὶ ἄλσεά τε
σκιόεντα δικαίων τε πόλις ἀνδρῶν.

Όμηρ. ὕμν. ΙΧ στ. 1-5

Ἄρτεμιν ὕμνει Μοῦσα κασιγνήτην
Ἐκάτοιο, /
παρθένον ιοχέαιραν,
ὀμότροφον Ἀπόλλωνος, /
ἢ θ' ἵππους ἄρσασα βαθυσχοίνοιο
Μέλῃτος / ῥίμφα διὰ
Σμύρνης **παγχρῦσεν** ἄρμα διώκει
/ ἐς Κλάρον ἀμπελόεσσαν, ὄθ'
ἀργυρότοξος Ἀπόλλων /
ἦσται μμνάζων
ἐκατηβόλον **ιοχέαιραν**.

Όμηρ. ὕμν. XXVII στ. 1-10 και 15

Ἄρτεμιν αἰείδω **χρυσηλάκατον κελαδεινῆν**
λαρθένον αἰδοῖν ἐλαφηβόλον **ιοχέαιραν**
λαῦτοκασιγνήτην χρυσαόρου Ἀπόλλωνος, / ἢ
κατ' ὄρη **σκιόεντα** καὶ ἄκριας ἠνεμοέσσας
/ ἄγρη τερπομένη παγχρῦσα **τόξα τιταίνει**
/ πέμπουσα στονόεντα βέλη· τρομέει δὲ κάρηνα
ἠψηλῶν ὄρεων, / ἰαχεὶ δ' ἐπὶ δάσκιος ὕλη Ἰδεινὸν
ὑπὸ κλαγγῆς θηρῶν, / φρίσσει δὲ τε γαῖα Ἰπόντος
τ' ἰχθυόεις· ἢ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχουσα / πάντῃ
ἐπιστρέφεται θηρῶν ὀλέκουσα γενέθλην.(...)
(15) Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν
χορὸν ἀρτυνέουσα.

Ο μύθος των Γοργόνων στην αρχαϊκή επική και λυρική ποίηση

Ελένη Περγάμαλη

Ανεξάντλητη δεξαμενή γνώσεως, αλλά και πηγή έμπνευσης και προβληματισμού για τους σκεπτόμενους ανθρώπους κάθε εποχής, έχει αποτελέσει η ελληνική μυθολογία. Η επικράτηση και διάδοση πανελλήνιων μύθων, οι οποίοι μάλιστα κυριάρχησαν εις βάρος τοπικών μύθων, είναι φανερό και στα σωζόμενα κείμενα της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας,¹ τα οποία είναι η αφετηρία της έρευνάς μας στην παρούσα εργασία. Όπως αποδεικνύεται και από τα αρχαιολογικά ευρήματα, η Κύπρος, ήδη από τα τέλη του 13ου αι. π.Χ., είχε δεχθεί ένα πρώτο μεγάλο κύμα Ελλήνων αποίκων, οι οποίοι, στον δρόμο τους προς Ανατολάς, καταγοητευμένοι από τους πολιτισμούς της Συρίας και της Αιγύπτου, αποίκισαν το νησί. Η έλευση αυτή βεβαίως υπήρξε το αίτιο της μετάδοσης μύθων και άλλων πολιτιστικών στοιχείων των Αχαιών στους Κυπρίους, ενώ προκάλεσε επιμειξίες και τελικά τη σταδιακή αφομοίωση του αυτόχθονος πληθυσμού.²

Ένας από τους πλέον διαδεδομένους μύθους ήταν αυτός των Γοργόνων και πιο ειδικά της Γοργούς ή Μέδουσας σε συσχετισμό με τον ήρωα Περσέα. Παρά το ότι είναι αποδεκτό ότι ο μύθος αυτός στην ολοκληρωμένη του μορφή εμφανίστηκε στον ελλαδικό χώρο από το δεύτερο μισό του 7ου αιώνα π.Χ., οπότε και εξαπλώθηκε ταυτοχρόνως σε όλη την Ελλάδα,³ τα πολλά παραμυθιακά στοιχεία που περιέχει πιθανότατα δεικνύουν αρχαιότετη προέλευση. Ο Nilsson μάλιστα υποστηρίζει πως αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση παραμυθιακής αφήγησης που ενσωματώθηκε στους ελληνικούς μύθους και θρύλους για ήρωες.⁴

Αφετηρία της έρευνάς μας θα είναι το απόσπασμα F26 των *Κυπρίων έπων*. Αν μάλιστα λάβουμε υπ' όψιν ότι στην Κύπρο εντοπίζονται κάποιες από τις παλαιότερες απεικονίσεις της Γοργούς⁵, αλλά και τον πιθανολογούμενο χρόνο σύνθεσης των *Κυπρίων έπων* κατά την Κυπροαρχαϊκή περίοδο (750-600 π. Χ.)⁶, υποθέτουμε ότι πρόκειται για έναν μύθο ήδη αρκετά

¹ Βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 62.

² Βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 57 και 68, και M. P. Nilsson, *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, L.A. - London 1972, 59.

³ Βλ. T. P. Howe, "The Gorgon-head", *AJA* 58 (1954), 219.

⁴ Βλ. Nilsson, ό.π. (σημ. 2), 40· περισσότερα για τα παραμυθιακά στοιχεία: J. H. Croon, "The mask of the underworld daemon. Some remarks on the Perseus - Gorgon story", *JHS* 75 (1955), 10.

⁵ Βλ. Croon, ό.π. (σημ. 4), 12.

διαδεδομένο στην Κύπρο την εποχή της συνθέσεως του έργου. Στόχος μας λοιπόν είναι να αποδειχθεί ενδεχόμενη πρωτοτυπία των *Κυπρίων έπων*, αφού αναλυθούν τα στοιχεία του μύθου που περιλαμβάνονται στο απόσπασμα και εν συνεχεία συγκριθούν με τα αντίστοιχα από κείμενα των επικών μας ποιητών Ομήρου και Ησιόδου αρχικά, και στη συνέχεια των χορικών λυρικών μας ποιητών Πινδάρου και Στησιχόρου. Τέλος, η μνεία σε συγγραφείς της Κλασικής και Ελληνιστικής περιόδου θα είναι πολύ συνοπτική.

Οι Γοργόνες, κόρες των δύο αδελφών και θαλασσιών θεοτήτων Φόρκυος και Κητούς, ήταν τρεις. Ονομάζονταν Σθενώ, Ευρυάλη και Μέδουσα, μόνο δε η τελευταία ήταν θνητή. Το όνομα Γοργώ γενικά αποδόθηκε στη Μέδουσα, που, καθώς ετυμολογείται από το επίθετο *γοργός*, σημαίνει κάτι το άγριο, με βλοσυρό βλέμμα, δεινό και τρομερό.⁷ Η διπλή αυτή ονομασία οφείλεται στη συγχώνευση του μύθου της Γοργούς με τον τοπικό βοιωτικό μύθο των αρχών του 7ου αιώνα π. Χ. για τη Μέδουσα. Σύμφωνα με αυτόν, η τελευταία ήταν ένας θηλυκός κένταυρος με σχεδόν γυναικείο πρόσωπο και μάλιστα αρκετά ελκυστική, ώστε να την προσέξει ο θεός Ποσειδώνας, ο οποίος λατρευόταν στη Βοιωτία ως *Ίππειος*. Έτσι εξηγείται το ότι από τη συνένωσή τους, μέσα σε ένα λιβάδι, γεννήθηκαν αργότερα ο Χρυσάωρ και το φτερωτό άλογο Πήγασος.⁸ Επίσης, είναι πολύ πιθανόν ότι χάρις στην ένωσή της με τον θεό, ο οποίος αποκαλείται και *εϋρυμέδων*, δηλαδή αυτός που ευρέως κυβερνά, έλαβε και η Γοργώ την αντίστοιχη ονομασία στο θηλυκό γένος,⁹ δηλαδή Μέδουσα ή *μεδέουσα*. Σύμφωνα με το λεξικό του Σταματάκου, το όνομα προέρχεται από το ρήμα *μέδω* = κυβερνώ, βασιλεύω. Ως μέσο όμως ρήμα *μέδομαι* ή *μήδομαι*, μπορεί να λάβει και αρνητική σημασία, καθώς σημαίνει: (α.) σχεδιάζω, μηχανεύομαι, επινοώ, και (β.) συνωμοτώ, καταστρώνω ολέθρια σχέδια.¹⁰ Πράγματι, η Μέδουσα είναι η άρχουσα, η βασίλισσα ανάμεσα στις αδελφές της, αλλά και ένα τέρας που κυοφορεί συνεχώς κακές σκέψεις.

⁶ Βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 69 και 89 κ.ε. (με παραπομπές).

⁷ Βλ. *LSJ⁹ / LSJ⁹ Suppl.* [*A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. St. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many Scholars, Oxford (Clarendon Press) 1940⁹, With a Supplement 1968 / 1978. *Revised Supplement* ed. by G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson, Oxford (Clarendon Press) 1996], σ.λλ. *Γοργώ και γοργός*.

⁸ Βλ. *ΕΛΛΜ [Ελληνική Μυθολογία*, γεν. εποπτεία Ι. Θ. Κακριδής, τόμ. 1-5, Αθήνα (Εκδοτική Αθηνών) 1986], τόμ. 2, 324-25· πβ. Howe, ό.π. (σημ. 3), 214.

⁹ Βλ. Howe, ό. π. (σημ. 3), 214.

¹⁰ Βλ. Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν τής Αρχαίας Έλληνικής γλώσσης*, Αθήνα 1972, σ.λλ. *μέδουσα και μέδω*. Για τη μετοχή *μεδέουσα* βλ. *ΑΚυΓ^{1β}* 5 Υ1.292 (*Χαίρε θεά Κύπριου εϋκτιμένης μεδέουσα*) και Υ2.4-5 (*Χαίρε θεά Σαλαμίνας εϋκτιμένης μεδέουσα | εινάλις τε Κύπρου*), με τα σχόλια στα χωρία.

Αν και ο τόπος κατοικίας τους είναι μάλλον αόριστα καθορισμένος, πιθανολογείται ότι οι Γοργόνες ζούσαν στη Δύση, πέρα από τον Ωκεανό, στην περιοχή των Εσπερίδων.¹¹ Σύμφωνα δε με τις Ομηρικές και τις Ησιόδειες αντιλήψεις, η Γη εθεωρείτο επίπεδη, ο δε Ωκεανός, ευρισκόμενος στο τέρμα της, την περιέβαλλε ως ένας παμμέγιστος ποταμός (Σ 607-8, Ησ. *Θεογ.* 787-91, κ.α.), από τον οποίο αναβλύζουν όλοι οι ποταμοί και κάθε θάλασσα κι όλες οι κρήνες και τα βαθιά πηγάδια (Φ 195-97). Η ανατολή του ηλίου και των αστερών γινόταν από αυτόν και η δύση τους πάλι σε αυτόν.¹² Ακόμη, είναι χαρακτηριστικό ότι στο ίδιο σημείο, στην άκρη της Δύσεως, τοποθετούσαν οι αρχαίοι Έλληνες και την είσοδο στον Κάτω κόσμο (λ 13-19). Γενικά ήταν ένας τόπος που κατοικείτο από καταχθόνια όντα, όπως ο Γηρυόνης.¹³ Κατά άλλες εκδοχές, όμως, όπως αυτήν του Αισχύλου στον *Προμηθέα Δεσμώτην*, το οικητήριο των Γοργόνων ήταν στη μακρινή Ανατολή, όπου ζούσαν κοντά στις αδερφές τους, τις Γραίες (Αισχ. *Προμ. Δεσμ.* 790-94).¹⁴ Πιο συγκεκριμένη, τέλος, είναι η εκδοχή των *Κυπρίων έπων*, που αναφέρουν τη νήσο Σαρπηδόνα ως τόπο κατοικίας τους (F26). Τα χαρακτηριστικά των Γοργόνων ήταν άκρως αποκρουστικά: πρόσωπο μονίμως θυμωμένο, δόντια κάπρου, προεξέχουσα γλώσσα, μάτια εξογκωμένα και διαπεραστικά, με τα οποία απολίθωναν όποιον τολμούσε να τις κοιτάξει, χρυσά φτερά (με τα οποία πετούσαν), φίδια γύρω από τη μέση.¹⁵ Η περιγραφή αυτή αντιπροσωπεύεται και από τον αρχαιότερο τύπο απεικόνισης της Γοργούς στην τέχνη, τη λεγόμενη Αρχαϊκή Γοργόνα, η οποία κυριάρχησε περίπου από τον 8^ο έως τον 5^ο αιώνα π.Χ. Το πιο διακριτό όμως γνώρισμα της Γοργούς, τα φίδια στα μαλλιά, αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη. Ο Πίνδαρος (*Πυθ.* 10.46-48 και 12.9) αναφέρει το στοιχείο αυτό και στον Αισχύλο (*Προμ. Δεσμ.* 799) οι *Γοργόνες* περιγράφονται ως *δρακοντόμαλλοι*. Πληρέστερη ανάλυση στο χαρακτηριστικό αυτό της Μέδουσας (κυρίως) και στα αίτια του υπάρχει στον Οβίδιο (*Μετ.* 4.793-803).¹⁶ Σύμφωνα με μια παραλλαγή, η Μέδουσα ήταν κάποτε πολύ όμορφη και μάλιστα θέλησε να συγκρίνει την ομορφιά της με εκείνη της θεάς Αθηνάς, υπερηφανευόμενη ιδιαίτερα για τα μαλλιά της, γι' αυτό και η Αθηνά για να την τιμωρήσει τα μετέβαλε σε φίδια. Πρώτος ο Οβίδιος (ό.π.) αναφέρει πως η Αθηνά τιμώρησε με αυτόν

¹¹ Βλ. *ΕλλάΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 323.

¹² Βλ. T. Gantz, *Early Greek Myth: A guide to literary and artistic sources*, Baltimore and London 1993, 27-28, και πβ. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, edited with prolegomena and commentary, Oxford 1966 / 1982, 201.

¹³ Βλ. Croon, ό.π. (σημ. 4), 10.

¹⁴ Βλ. Gantz, ό.π. (σημ. 12), 29.

¹⁵ Βλ. *ΕλλάΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 323.

¹⁶ Βλ. St. Wilk, *Medusa: solving the mystery of the Gorgon*, Oxford 2000, 21, 31.

τον τρόπο τη Μέδουσα, διότι συνευρέθηκε με τον Ποσειδώνα μέσα στον ναό της (κατά τον Ησίοδο, *Θεογ.* 279: *ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι*, χωρίς περαιτέρω πληροφορίες). Εικάζεται ότι τέτοιες μεταγενέστερες εκδοχές αναπτύχθηκαν για να προσδώσουν αξία στην ένωση του Ποσειδώνα με τη Γοργώ.¹⁷

Βασικό, βεβαίως, στοιχείο του μύθου αποτελεί ο τρόπος θανάτωσης της Μέδουσας, ο αποκεφαλισμός. Ως αποκεφαλιστές της εμφανίζονται η θεά Αθηνά, σύμφωνα με μια αμιγώς αττική παράδοση, και ο ήρωας Περσέας, σύμφωνα με έναν πανελλήνιο μύθο, που διαδόθηκε και τελικώς κυριάρχησε. Οι εκδοχές αυτές εντάσσονται στα μυθικά πρότυπα, κατά τα οποία ένας Ολύμπιος θεός σκοτώνει προολυμπιακή χθόνια θεότητα ή ήρωας σκοτώνει τέρας, λυτρώνοντας τους ανθρώπους από αυτό.¹⁸ Η πρώτη εκδοχή για τον ρόλο της Αθηνάς απαντά στο έργο του Ευριπίδη *Ἴων* (στ. 989-96), όπου αναφέρεται ότι κατά τη διάρκεια της Γιγαντομαχίας η Γοργώ -που δεν αποκαλείται ακόμη Μέδουσα- σφαγιάστηκε από την Αθηνά, η οποία και τοποθέτησε το δέρμα της στην αιγίδα της.¹⁹ Καταλαβαίνουμε άρα ότι η παραπάνω αττική παράδοση αγνοεί πλήρως τον ρόλο του Περσέα, το όνομα του οποίου κατ' εξοχήν έχει συνδεθεί με τη θανάτωση της Μέδουσας. Συγκεκριμένα, από τις αρχές του 7^{ου} ή και 6^{ου} αιώνα π. Χ. η σχέση του Αργείου ήρωα με τον αποκεφαλισμό της Γοργούς είναι πανελληνίως μαρτυρημένη.²⁰ Δεν είναι απίθανο μάλιστα να έλαβε το όνομά του λόγω της εξολοθρευσης της Γοργούς, καθώς αυτό ετυμολογείται από το ρήμα *πέρθω*: α. πορθώ, λεηλατώ, ερημώνω, και β. (επί προσώπων): φονεύω, σφάζω, εξολοθρεύω.²¹ Είναι δε ενδεικτικό ότι στα Ομηρικά έπη δεν γίνεται συχνή αναφορά στον ήρωα (Ξ 320, γ 414 και 444), ενώ αντιθέτως ο μεταγενέστερος Αισχύλος είχε αρκετό υλικό στη διάθεσή του ώστε να συνθέσει μία τετραλογία για τον εν λόγω μύθο, χαμένη σήμερα.²²

Παρά το ότι πολλές είναι οι πληροφορίες που συνδέουν τον μύθο Περσέα - Γοργόνων με τον χώρο Μυκηνών - Άργους, δεν υπάρχουν ικανοποιητικές αποδείξεις για τη μυκηναϊκή προέλευση του ήρωα. Η Howe, ωστόσο,²³ παραθέτοντας στο άρθρο της τη θέση του Nilsson, ο

¹⁷ Βλ. Gantz, ό.π. (σημ. 12), 20-21. Για τον Ησίοδο βλ. κατωτ., με σημ. 34.

¹⁸ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 325.

¹⁹ Βλ. Gantz, ό.π. (σημ.12), 21 και -για περισσότερα- 448· πβ. K. J. Hartswick, "The Gorgoneion on Athena's aegis: Genesis, suppression and survival", *RA* (1993), 291.

²⁰ Βλ. Howe, ό.π. (σημ. 3), 219· πβ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 324.

²¹ Σταματάκος, ό.π. (σημ.10), σ. λ. *πέρθω*.

²² Βλ. Howe, ό.π. (σημ. 3), 219.

²³ Βλ. Howe, ό.π. (σημ. 3), 218.

οποίος αντλεί στοιχεία από μελετητές όπως ο Kretschmer και ο Kuhnert, καταλήγει στα εξής: συνδυάζοντας γλωσσικά στοιχεία, όπως την κατάληξη σε –εύς του ονόματος του ήρωα, αλλά και αρχαιολογικά ευρήματα, όπως την ύπαρξη επιγραφής που ανάγεται στο 500 π. Χ. και μιλά για ακολούθους της λατρείας του Περσέα, προκύπτει ότι η μορφή του ήρωα ίσως ανάγεται σε προομηρικούς χρόνους.²⁴ Σίγουρο πάντως είναι πως τόποι λατρείας του ήταν κυρίως η ευρύτερη περιοχή Άργους - Μυκηνών, το νησί της Σερίφου και πιθανώς η Αθήνα.²⁵

Ο Περσέας ήταν γιος του Δία και της θνητής Δανάης, με καταγωγή από το Άργος από τη μητέρα του και πρόγονος του Ηρακλή. Λόγω της εκδίωξής τους από τον πατέρα της Δανάης Ακρίσιο, βρήκε καταφύγιο με τη μητέρα του στο νησί της Σερίφου. Ο Απολλόδωρος περιγράφει πως ο Περσέας αναγκάστηκε μετά από απαίτηση του βασιλιά του νησιού Πολυδέκτη, ο οποίος ποθούσε τη μητέρα του, να προχωρήσει στην ανεύρεση της Γοργούς, για να του φέρει το κεφάλι της, δήθεν ως δώρο για τον γάμο του με την κόρη του Οινόμαου.²⁶ Πέτυχε ωστόσο τον δύσκολο άθλο με τη βοήθεια του Ερμή και της Αθηνάς. Μετά τον αποκεφαλισμό της Μέδουσας ξεπετάχτηκαν από το κορμί της οι γόνοι της -από τον Ποσειδώνα- Χρυσάωρ και Πήγασος. Στο κομμένο κεφάλι έμεινε η φοβερή δύναμη της απολίθωσης όσων το αντίκριζαν, για αυτό και η Αθηνά, αφού το τοποθέτησε επάνω στην αιγίδα της, εξουδετέρωνε μέσω αυτού τους αντιπάλους της, προσδίδοντας έτσι στην ασπίδα της ακατανίκητη ισχύ και εξομοιώνοντάς την με την αιγίδα του πατέρα της, του Δία. Είναι επίσης γνωστό πως το απειλητικό πρόσωπο της Μέδουσας, το οποίο έλαβε την ιδιαίτερη ονομασία *γοργόνειον*, χρησιμοποιούνταν ως μέσο αποτροπής του κακού.²⁷ Εξάλλου, όπως υποστηρίζει και η Howe, τόσο η συνεύρεση της Μέδουσας με έναν θεό, τον Ποσειδώνα, όσο και ο αποκεφαλισμός της από έναν ημίθεο, τον Περσέα, δεν είναι άλλο παρά παράλληλες εκφάνσεις της προσπάθειας να αρθεί η δαιμονική ισχύς της, να αποτραπεί δηλαδή

²⁴ Για περισσότερες πληροφορίες περί πιθανής μυκηναϊκής καταγωγής του Περσέα βλ. M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Cambridge 1932, 26, 40 κ.ε., και E. Kuhnert, λ. *Perseus* στο Roscher's *Lex.* 3,2 2018, 2024-25.

²⁵ Βλ. Howe, ό.π. (σημ. 3), 218, και πβ. Croon, ό.π. (σημ. 4), 10.

²⁶ | Απολλόδ.Βιβλ. 2.4.2-3: *βασιλεύων δὲ τῆς Σερίφου Πολυδέκτης ἀδελφὸς Δίκτυος, Δανάης ἐρασθεῖς, καὶ ἠνδρωμένον Περσέως μὴ δυνάμενος αὐτῇ συνελθεῖν, συνεκάλει τοὺς φίλους, μεθ' ὧν καὶ Περσέα, λέγων ἔρανον συνάγειν ἐπὶ τοὺς Ἴπποδαμείας τῆς Οἰνομάου γάμους. τοῦ δὲ Περσέως εἰπόντος καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τῆς Γοργόνης οὐκ ἀντερεῖν, παρὰ μὲν τῶν λοιπῶν ἤτησεν ἵππους, ἐπέταξε δὲ τῆς Γοργόνης κομίζεω τὴν κεφαλὴν.(...)*. Για περισσότερες λεπτομέρειες περί του μύθου, βλ. J. G. Frazer, *Apollodorus: The library*, vols. I-II, London-Cambridge Mass. 1921, και *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 3, 182-84.

²⁷ Wilk, ό.π. (σημ. 16), 42, και Croon, ό.π. (σημ. 4), 13.

το κακό που εξέπεμπε.²⁸ Ο Περσέας, τέλος, έλαβε και την ονομασία *Γοργοφόνος*, αυτός δηλαδή που φόνευσε τη Γοργόνα. Το επίθετο, που πιθανώς απαντούσε ήδη στον Ησίοδο (απόσπ. 193.13 [*Γοργοφόνον θ'*] *ήρωα*) και -αργότερα- εξάκις στο έργο του Νόννου *Διονυσιακά* (18.305, 30.269, 31.12 και 47.506, 522, 536), εμφανίζεται και στο απόσπασμα F5 των ελεγείων που αποδίδονται στον ποιητή της Ελληνιστικής περιόδου Κλέωνα τον Κουριάα:²⁹

*Τούτο μὲν οὖν ῥέξαντες ἀολλέες ἠγερέθοντο
βαυριόθεν βριαροὶ Γοργοφόνου νέποδες.*

Το απόσπασμα των *Κυπρίων ἐπῶν* που αναφέρεται στον μύθο των Γοργόνων (F26) παραδίδεται από τον Ηρωδιανό στο έργο του *Περὶ μονήρων λέξεως* (9):³⁰

*Καὶ ἡ νῆσος (sc. Σαρπηδῶν) ἰδίως ἐν Ὠκεανῶι Γοργόνων οἰκητήριον οὔσα,
ὡς ὁ τὰ Κύπρια φησί·*

*Τῶι δ' ὑποκυσσαμένη τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα,
αἶ Σαρπηδόνα ναῖον ἐπ' ὠκεανῶι βαθυδίνῃ,
{ἦ} νῆσον πετρῆεσαν.*

Σύμφωνα με τον Α. Βοσκό, η κατάταξη του αποσπάσματος είναι δύσκολη, λόγω της μη αναφοράς σε σταθερό γεγονός αλλά και της έλλειψης άλλων στοιχείων από την περίληψη του Πρόκλου. Ίσως αναφέρεται στον πλου προς Τροία ή στην περιπλάνηση του Μενελάου και της Ελένης.³¹ Κατά τον Χ. Ευδά, πιθανώς να είχε θέση στην αρχή κάποιας διηγήσεως, ίσως του Νέστορα, με στόχο να αποσπαστεί η προσοχή του Μενελάου από το προσωπικό του δράμα. Όμοια είναι και η θέση του Κυρ. Χατζηγιωάννου, ο οποίος τοποθετεί με επιφύλαξη το απόσπασμα στο δ' βιβλίο των *Κυπρίων ἐπῶν*.³²

Παρατηρούμε ότι το απόσπασμα κάνει λόγο για *Γοργόνας*, σε πληθυντικό δηλαδή αριθμό. Υπό την προϋπόθεση, λοιπόν, ότι λαμβάνουμε ως δεδομένη τη χρονική προτεραιότητα τόσο του Ομήρου όσο και του

²⁸ Howe, ό.π. (σημ. 3), 214.

²⁹ *ΑΚυΓ^{1β}*, 294-95 (Κείμενο - Μετάφραση) και 482-85 (Σχόλια).

³⁰ *ΑΚυΓ^{1β}*, 258-59 (Κείμενο - Μετάφραση) και 409-11 (Σχόλια).

³¹ Βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 409-10.

³² Βλ. Χ. Χ. Ευδά, *Τὰ Κύπρια ἔπη (Προλεγόμενα - Κείμενον - Ἐρμηνευτικὸν ὑπόμνημα)*, Αθήναι 1979, 120, και *ΑΚΕΠ* [Κυρ. Χατζηγιωάννου, *Ἡ Ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς Πηγὰς*, τόμ. Α' - Στ', Λευκωσία 1971-1992], Ε'212.

Ησιόδου έναντι των *Κυπρίων ἐπῶν*³³, δεν φαίνεται να υπάρχει εδώ επιρροή από τον Όμηρο, στον οποίο απαντά μόνο ο ενικός αριθμός *Γοργῶ* (Λ 36 *Γοργῶ βλοσυρῶπις* και Θ 349 *Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων*, πβ. Ε 741 *Γοργεῖη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου* και λ 634 *Γοργεῖην κεφαλὴν δ. π.*). Ο πληθυντικός απαντά στον Ησίοδο (Θεογ. 274 σε αιτ. *Γοργούς και Ἄσπ. 230* σε ονομ. *Γοργόνες*)· ο τύπος *Γοργόνας* (σε αιτ.) απαντά πρώτη φορά εδώ.³⁴ Ἄρα, ο ποιητής των *Κυπρίων* πιθανώς άντλησε το υλικό του από τον Ησίοδο ή / και από μία κοινή προφορική πηγή. Σημείο αναφοράς φαίνεται να είναι η Κητώ, η οποία, αφού έμεινε έγκυος από τον Φόρκυ, γέννησε τα φοβερά τέρατα, αν και αυτό δεν είναι ξεκάθαρο, καθώς τα ονόματα των γονέων δεν αναφέρονται στο απόσπασμα. Οι Γοργόνες του ποιητή χαρακτηρίζονται ως *αἰνὰ πέλωρα*. Πρόκειται για μία τυπική φράση, η οποία απαντά και στην *Ὀδύσειαν*, κ 219: *τοὶ δ' ἔδεισαν, ἐπεὶ εἶδον αἰνὰ πέλωρα*), για τα φοβερά θηρία της Κίρκης. Ακόμη, τόσο στο λ 634 της *Ὀδυσσεΐας* όσο και στο Ε 741 της *Ἰλιάδος* υπάρχει η παρεμφερής φράση *δεινοῖο πελώρου*, ένας τυπικός αιολικός συνδυασμός επιθέτου και γενικής, που αναφέρεται στη Γοργῶ.³⁵ Το όνομα *πέλωρον* έχει προέλθει από τον πληθυντικό αριθμό του παλαιότερου αιολικού τύπου *πέλωρ*, δηλαδή *τέρας*.³⁶ Φαίνονται έτσι οι Γοργόνες ως όντα αποκρουστικά, παρά το ότι δεν περιγράφονται περαιτέρω και δεν είναι σαφές πώς τις φαντάζεται ο ποιητής ή αν τελικώς ταυτίζονται με τις Γοργόνες του εν λόγω μύθου.³⁷ Από την άλλη πλευρά, όμως, ο ποιητής των *Κυπρίων ἐπῶν* φαίνεται να πρωτοτυπεί στο ότι παραθέτει ως συγκεκριμένη κατοικία των τεράτων αυτών τη νήσο *Σαρπηδόνα* και δεν περιορίζεται στη γενική και αόριστη μνεία της Δύσης, στα πέρατα του Ωκεανού. Πράγματι, είναι το πρωιμότερο κείμενο που κάνει μνεία της νήσου Σαρπηδόνας. Ο Ξυδάς υποστηρίζει πως η τοποθέτηση της κατοικίας τους σε μία άγνωστη και απόκοσμη νήσο γίνεται σκόπιμα, ώστε να μεταφερθούμε σε έναν μυθικό χώρο στο άκρο της Δύσεως, στην περιοχή των Εσπερίδων, όπου υπάρχουν τέτοια τέρατα· ανάλογες περιγραφές γενικά θυμίζουν τις διάφορες «θεογονίες», όπου αποκρουστικά όντα τα οποία κατοικούν σε άγριο περιβάλλον συμβολίζουν κοσμικές δυνάμεις.³⁸ Οι περαιτέρω εκφράσεις τις οποίες χρησιμοποιεί ο ποιητής για να δώσει μία υποτυπώδη περιγραφή

³³ Για τη χρονική προτεραιότητα του Ομήρου και του Ησιόδου έναντι του ποιητή των *Κυπρίων ἐπῶν* βλ. *ΑΚυΓ^{1β}*, 89-93, με παραπομπές.

³⁴ *ΑΚυΓ^{1β}* (ηλεκτρον. έκδ. 2012), 410, σ.λ. *Γοργόνας*. Βλ. και κατωτ. με σημ. 51-53.

³⁵ G. S. Kirk, *Ομήρον Ἰλιάδα (Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα)*, τόμ Β (*Ραψωδίες Ε-Θ*), μετάφρ. Φ. Φιλίππου, επιμ. Α. Ρεγκάκος, Θεσσαλονίκη 2003, 251.

³⁶ Βλ. Α. Heubeck - Α. Hoekstra, *Ομήρον Ὀδύσεια (Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα)*, μετάφρ. Ρένα Χαμέτη, επιμ. Αντ. Ρεγκάκος, τόμ Β' (*Ραψωδίες Ι-Π*), Αθήνα, 462.

³⁷ *ΑΚυΓ^{1β}*, 410-11, και Ξυδάς, ό.π. (σημ. 32), 120.

³⁸ Ξυδάς, ό.π. (σημ. 32), 120.

της θέσεως και μορφολογίας του νησιού είναι ομηρικές και γενικά αντλημένες από την πλούσια δεξαμενή της επικής ποίησης. Η φράση *ἐπ' ὠκεανῶι βαθυδίνηι* απαντά στην *Ὀδύσειαν* (κ 219), αλλά και στον Ησίοδο (*Ἔργ.* 171, *Θεογ.* 133). Ακόμη, η τυπική ομηρική έκφραση *νήσον πετρήεσαν* απαντά κυρίως στην *Ἰλιάδα* (βλ. Β 496, 519, 640, Ι 405), ενώ ειδικά το επίθετο *πετρήεσσα* είναι Αιολικός τύπος και υπάρχει και στον Πίνδαρο (*Ὀλ.* 6.48).³⁹

Ὅπως αναφέρθηκε και παραπάνω, τα *Κύπρια ἔπη* είναι το αρχαιότερο κείμενο που μιλά για νήσο Σαρπηδόνα, στοιχείο που προφανώς δεικνύει επιρροή από την πλούσια παράδοση της προφορικής ηρωικής ποίησης (oral poetry). Κατά τους περισσότερους συγγραφείς, η Σαρπηδών είναι *ἀκτὴ, ἄκρα ἢ πέτρα*. Ἐτσι παραδίδεται από τον Σοφοκλή σε δύο μη σωζόμενα έργα του (43. *Αἰχμαλωτίδες*: *Σαρπηδὼν ἀκτὴ* / 580. *Τυμπανισταί*: *ἐν ἄντροις, ἐνθα Σαρπηδὼν πέτρα*).⁴⁰ Ο Απολλώνιος ο Ρόδιος στα *Ἀργοναυτικά*⁴¹ μιλά για *Σαρπηδονίην πέτρην*, στην περιοχή της Θράκης, περιγράφοντας το πῶς ο Βορέας στην τοποθεσία εκείνη, κοντά στον ποταμό Εργίνο, αποπλάνησε τη νύμφη Ωρείθυια, για να γεννηθούν αργότερα από την ένωση αυτή ο Ζήτης και ο Κάλαις. Ο Ηρωδιανός, στο έργο του *Περὶ μονήρους λέξεως*, σ. 9, 10 λέει: *Σαρπηδὼν Σαρπηδόνος εἴτε ὁ ἦρωας, εἴτε ἡ πέτρα, εἴτε ἡ ἀκτὴ, εἴτε ἡ νῆσος* (...). Ο Φώτιος παραδίδει: *Σαρπηδὼν ἀκτὴ· ἄκρα τῆς Θράκης* (βλ. και Στράβ. 7α)· *Κράτης τὴν μεγάλην· και νῆσος πρὸς τῷ Ὠκεανῷ, ἐν ἧαί Γοργόνες*.⁴² Ενδιαφέρουσα, τέλος, είναι η μαρτυρία του Στράβωνα για το ακρωτήριο *Σαρπηδόνα* της Κιλικίας (13.4.6.), απέναντι από την Καρπασία της Κύπρου, όπου και η ομώνυμη παράλια πόλη, κοντά στην ακτή όπου προσορμίστηκε ο ιδρυτής της Σαλαμίνας Τεύκρος (14.6.3): *εἴτ' Ἀχαιῶν ἀκτὴ, ὅπου Τεύκρος προσορμίσθη πρῶτον <ὁ> κτίσας Σαλαμίνα τὴν ἐν Κύπρῳ, ἐκβληθείς, ὡς φασίν, ὑπὸ τοῦ πατρὸς Τελαμῶνος· εἴτα Καρπασία πόλις λιμένα ἔχουσα, κεῖται δὲ κατὰ τὴν ἄκραν τὴν Σαρπηδόνα*.⁴³ Κατά τον ανώνυμο γεωγράφο, στο έργο του *Σταδιασμός ἤτοι Περίπλους τῆς*

³⁹ ΑΚυΓ^{1β}, 411.

⁴⁰ Βλ. Α. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, recensuit -, Leipzig 1889² / Supplementum adiecit B. Snell, Hildesheim 1964, 141 και 270.

⁴¹ 2.213-17: (...) *ἔσχατιῇ Θράκης δυσχειμέρον· ἐνθ' ἄρα τὴν γε | Θρηῖσιος Βορέης ἀνερείψατο Κεκροπὴθεν | Ἰλισσοῦ προπάρουθεν χορῶ ἐνὶ δινεύουσαν. | και μιν ἄγων ἔκαθεν, Σαρπηδονίην ὄθι πέτρην | κλείουσιν, ποταμοῖο παρὰ ῥόον Ἐργίνοιο* (...).

⁴² Βλ. Φώτ. (*Λεξικόν*), σ.λ. *Σαρπηδὼν*.

⁴³ Βλ. ΑΚυΓ⁴ 31 Τ1.2-5, με τα σχετικά σχόλια (σελ. 336). Πβ. όμως Σ. Ι. Βουτυρά, *Λεξικὸν Ἱστορίας και Γεωγραφίας*, τόμος Ζ, Κωνσταντινούπολη 1889, σ.λ. *Σαρπηδὼν*: το ακρωτήριο *Σαρπηδὼν* βρίσκεται στο ανατολικό μέρος της βόρειας πλευράς του νησιού, σε σχετικά κοντινή απόσταση από το τελευταίο προς ανατολάς ακρωτήριο του Αγίου Ανδρέα.

Μεγάλης Θαλάσσης (178, *GGMI* p. 483), η απόσταση του ακρωτηρίου από την πόλη Καρπασία είναι 400 στάδια, δηλαδή περίπου 74 χιλιόμετρα.⁴⁴

Είναι ξεκάθαρο από το διασωθέν απόσπασμα ότι ο ποιητής των *Κυπρίων έπων* ανέφερε το πετρώδες νησί Σαρπηδόνα που βρίσκεται στον Ωκεανό, δηλαδή στα πέρατα της Δύσης, ως κατοικία των Γοργόνων. Η ομωνυμία του ωστόσο με το ακρωτήριο που βρίσκεται απέναντι από το βορειοανατολικό μέρος του νησιού της Κύπρου πιθανώς να έκανε την πληροφορία αυτή πολύ πιο ενδιαφέρουσα για τους Κυπρίους αποδέκτες του έργου του, καθώς μάλιστα όλη η χερσόνησος της Καρπασίας με πόλεις σημαντικές, όπως το Ριζοκάρπασο, είχε λάβει ιδιαίτερη ανάπτυξη ήδη από τη μέση εποχή του Χαλκού (1900-1600 π. Χ.).⁴⁵

Είναι σχεδόν καθολικώς αποδεκτό ότι το κεφάλι της Γοργούς, το *γοργόνειον*, με τα ιδιαίτερα έντονα χαρακτηριστικά των απειλητικών, φοβερών ματιών και της προεξέχουσας γλώσσας υπήρξε παλαιότερο από την πλήρη μορφή της Γοργούς ή Μέδουσας. Αποτελούσε δηλαδή ένα είδος μάσκας, όπως αυτές που χρησιμοποιούνταν από τους πρωτόγονους λαούς, για να εκφράσουν και να δώσουν διέξοδο στους φόβους τους, ώστε να τους κατανοήσουν αρχικά και τελικά να τους ξεπεράσουν, να αποτρέψουν δηλαδή το κακό. Η χρονική αυτή προτεραιότητα του *γοργονείου* έναντι της Γοργούς είναι εμφανής τόσο από τις απεικονίσεις στην τέχνη όσο και από τον Όμηρο.⁴⁶ Ο τελευταίος, όπως είδαμε, δεν αναφέρεται σε Γοργόνες, αλλά μόνο στη Γοργώ, και μάλιστα ποτέ δεν παραπέμπει άμεσα στην ιστορία της Μέδουσας ούτε στη σύνδεσή της με τον Περσέα. Πιο συγκεκριμένα, στην *Ίλιάδα* κάνει λόγο για *γοργόνεια*, χωρίς όμως να τα περιγράφει, στοιχείο που ίσως υποδηλώνει πως στην εποχή του τα χαρακτηριστικά του *γοργονείου* δεν είχαν ακόμη συγκεκριμενοποιηθεί, ώστε να είναι αναγνωρίσιμα.

Στη ραψωδία Ε περιγράφεται η αιγίδα της Αθηνάς με το φοβερό κεφάλι της Γοργούς στο κέντρο να περιβάλλεται από τον προσωποποιημένο Φόβο, την Έριδα, τη Δύναμη και την Έφοδο (E 738-42 *Άμφι δ' ἄρ' ὠμοισιν βάλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν / δεινήν, ἣν περι μὲν πάντη Φόβος ἔστεφάνωται, / ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' Ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα Ἰωκή, / ἐν δέ τε Γοργεῖη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου, / δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο*). Κατά τον Gantz, αυτή η αναφορά στο *γοργόνειον*, που γνωρίζουμε ότι δόθηκε στην Αθηνά

⁴⁴ Βλ. *ΑΚΕΠ* (ανωτ. σημ. 32), Β' 321.

⁴⁵ Βλ. V. Karageorghis, *Cyprus*, London 1982, 53.

⁴⁶ Βλ. *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 325. Πβ. Croon, ό.π. (σημ. 4), 13, και Howe, ό.π. (σημ. 3), 212.

από τον Περσέα μετά τον αποκεφαλισμό της Μέδουσας, δεν αποδεικνύει ότι ο Όμηρος είχε υπ' όψιν αυτήν την εκδοχή, αλλά πιθανώς να γνώριζε την αντίστοιχη που απαντά και στον Ευριπίδη (*Ίων* 989-96) σχετικά με τη θανάτωση της Γοργούς από τη θεά Αθηνά κατά τη Γιγαντομαχία, μία απήχηση του γεγονότος ότι η θεά επιβλήθηκε με τη λατρεία της σε μία πρόδρομο χθόνια θεότητα.⁴⁷ Υπάρχει, ωστόσο, και η άποψη πολλών μελετητών ότι οι στίχοι 741-42 αποτελούν μεθομηρική προσθήκη. Η Hartswick μάλιστα προβάλλει τον ρόλο του Πεισιστράτου ως προς αυτό, λέγοντας ότι η προσθήκη του *γοργονείου* στην αιγίδα της Αθηνάς ενδεχομένως ήταν επινόηση δική του, ένα σκόπιμο σύμβολο για να δοθεί έμφαση στη σχέση της Αθηνάς με τον Περσέα, πρόγονο του Ηρακλή, με τον οποίο λέγεται ότι επιχειρούσε να ταυτιστεί ο τύραννος.⁴⁸ Παρόμοια και πιο λεπτομερή περιγραφή ασπίδας έχουμε στη ραψωδία Λ για την ασπίδα του Αγαμέμνονα, η οποία ήταν φτιαγμένη περίτεχνα με δέκα χάλκινους κύκλους τριγύρω της, είκοσι λευκούς ομφαλούς από κασσίτερο και στο μέσον ομφαλούς από μαύρο κύανο. Στο κέντρο της δέσποζε η κεφαλή της Γοργούς με το αγριωπό βλέμμα, η οποία περιστοιχιζόταν από τον Δείμο και τον Φόβο (Λ 32-37: *ἂν δ' ἔλετ' ἀμφιβρότην πολυδαίδαλον ἀσπίδα θούριν, ἰ καλήν, ἦν πέρι μὲν κύκλοι δέκα χάλκεοι ἦσαν, ἰ ἐν δὲ οἱ ὀμφαλοὶ ἦσαν ἑίκοσι κασσιτέροιο ἰ λευκοί, ἐν δὲ μέσοισιν ἔην μέλανος κυάνιο. ἰ τῆ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἔστεφάνωτο ἰ δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε*). Ωστόσο, και σε αυτό το απόσπασμα οι στίχοι 36-37 θεωρούνται από κάποιους ως μεταγενέστερη προσθήκη, με την αιτιολογία ότι το *γοργόνειον* και οι υποστηρικτές του είναι ασύμβατοι με τους ομφαλούς των στίχων 34-35, δεν είναι σαφές δηλαδή με ποιόν τρόπο θα μπορούσαν να συνδυαστούν. Αν και η Γοργόνα είναι γνωστή από τον 8^ο αιώνα π. Χ., δεν μαρτυρείται ως μέρος του διακόσμου μιας ασπίδας με το *γοργόνειον* έως τις αρχές ή τα μέσα του 7^{ου} αιώνα π. Χ.⁴⁹

Στην *Ὀδύσσειαν*, επίσης τονίζεται η ισχύς της κεφαλής της Γοργούς ως μέσου εκφοβισμού. Στη ραψωδία λ (Νέκυια) ο Οδυσσεύς, συνομιλώντας με τα πνεύματα των νεκρών, δείχνει φοβισμένος από την προοπτική να στείλει η Περσεφόνη από τα έγκατα του Άδη το τρομερό κεφάλι της Γοργούς. Κατά τα άλλα, δεν δίνεται καμία πληροφορία για το πώς προήλθε η κεφαλή αυτή ούτε αναφέρεται η ισχύς της ως μέσου απολίθωσης (λ 633-35: *ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἤρει, ἰ μή μοι Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου ἰ*

⁴⁷ Βλ. Gantz, ό.π. (σημ. 12), 20, 304, 448, και *ΕλλΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 325.

⁴⁸ Βλ. Hartswick, ό.π. (σημ. 19), 275 και 278-80.

⁴⁹ Β. Hainsworth, *Ὀμήρου Ἰλιάδα (Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα)*, τόμ. Γ (*Ραψωδίες Ι-Μ*), με-τάφρ. Μ. Καίσαρ, επιμ. Α. Ρεγκάκος, Θεσσαλονίκη 2004, 371-72.

ἐξ Ἰδίου πέμψειεν ἀγανὴ Περσεφόνηα).⁵⁰ Κατὰ παρόμοιον τρόπο, στη ραψωδία χ οι μνηστήρες ταράζονται από φόβο βλέποντας την Αθηνά να κραδαίνει απειλητικά τη φθησίμβροτον (αντροφάγο) αιγίδα της, η οποία προφανώς έχει στο κέντρο το γοργόνειον (χ 297-98: δὴ τότε Ἀθηναίη φθησίμβροτον αιγίδ' ἀνέσχευεν ἰὺψόθεν ἐξ ὄροφης· τῶν δὲ φρένες ἐπτοίηθεν).

Καθώς λοιπόν στα Ομηρικά ἔπη δεν υπάρχει καμία αναφορά στη σύνδεση μεταξύ Περσέα και Γοργόνων, ούτε βεβαίως στον αποκεφαλισμό της Μέδουσας από αυτόν, ως πρωιμότερη πηγή του μύθου αυτού θεωρείται η *Θεογονία* του Ησίοδου, όπου έχουμε την πιο λεπτομερή αναφορά στις Γοργόνες (στ. 270-94).⁵¹ Ο Ησίοδος (*Θεογ.* 270 κ.ε.) παραδίδει τα ονόματα των γονέων τους Φόρκυος και Κητούς, των αδελφών τους Γραιών και φυσικά των ίδιων των Γοργόνων. Ως τόπος κατοικίας τους δίνεται αόριστα το πέρας του Ωκεανού, η περιοχή δηλαδή στο άκρο της Δύσεως, στο μεταίχμιο μεταξύ σκοτούς και ημίφωτος, όπου κατοικούν και οι Εσπερίδες. Δεν προβαίνει σε περαιτέρω περιγραφή τους, παρά μόνο αναφέρει, χωρίς εν τούτοις να το εξηγεί, ότι από τις τρεις τους μόνο η Μέδουσα ήταν θνητή. Μας πληροφορεί επίσης για τη συνεύρεση του Ποσειδώνα (που αποκαλείται με το τυπικό επίθετο *Κυανοχαίτης*) με τη Μέδουσα, καθώς και για τους γόνους τους Χρυσάορα και Πήγασο, οι οποίοι πετάχτηκαν από το κεφάλι της Μέδουσας μετά τον αποκεφαλισμό της από τον Περσέα⁵² (*Θεογ.* 274-81): *Γοργούς θ', αἰ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο ἰ ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἴν' Ἐσπερίδες λιγύφωνοι, ἰ Σθεννώ τ' Εὐρυάλη τε Μέδουσα τε λυγρὰ παθοῦσα· ἡ μὲν ἔην θνητή, αἰ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω, ἰ αἰ δύο· τῆ δὲ μὴ παρελέξατο Κυανοχαίτης ἰ ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι. ἰ τῆς ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν, ἰ ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἴππος (...)*. Εικάζουμε λοιπόν ότι ο ποιητής των *Κυπρίων ἑπῶν* (F26) ἀντλήσε υλικό από αυτήν την πηγή ή / και από την ανεξάντλητη κοινή πηγή της προφορικής ποίησης, όπως δεικνύεται και από την τυπική φράση *ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι* (*Θεογ.* 279), η οποία απαντά και στο F4 (στ. 2) των *Κυπρίων ἑπῶν*⁵³.

Ἐνα ἄλλο τμήμα του μύθου, το οποίο σχετίζεται με την καταδίωξη του Περσέα από τις άλλες δύο Γοργόνες μετά τον φόνο της Μέδουσας,

⁵⁰ Βλ. Croon, ὁ.π. (σημ. 4), 13, και Wilk, ὁ.π. (σημ.16), 24.

⁵¹ Βλ. West, ὁ.π. (σημ. 12), 122-24 (κείμενο), 243-47 και 258-59 (σχόλια). Βλ. και ανωτ. με σημ. 34.

⁵² Ὅσον αφορά τον Περσέα, δεν περιγράφεται το κίνητρό του ή άλλες λεπτομέρειες (βλ. Gantz, ὁ.π. [σημ. 12], 20 και 304).

⁵³ *AKυΓ^{1β}*, 232-33 και 378. Βλ. και ανωτ. με σημ. 33-39.

παρατίθεται στο έργο *Ἀσπίς* (στ. 216-37). Παρουσιάζεται ο Περσέας με τη λαμπερή ασπίδα του Ηρακλή να πετάει, έχοντας στην πλάτη του την *κίβισιν* με την κεφαλή της Μέδουσας και φορώντας την *κυνήν*, τη σκούφια του Ἄδη, που τον έκανε αόρατο· οι δε Γοργόνες, που τον πλησιάζουν απειλητικά, προκαλώντας του τρόμο, φαντάζουν τρομερές με τα δύο φίδια τυλιγμένα γύρω από τη μέση τους (222-34): *ὁ δ' ὡς τε νόημ' ἐποτάτο· | πᾶν δὲ μετάφρενον εἶχε κάρη δεινοῖο πελώρου, | Γοργούς· ἀμφὶ δέ μιν κίβισις θέε, θαῦμα ιδέσθαι, | ἀργυρῆ· θύσανοι δὲ κατηωρεῦντο φαινοὶ | χρύσειοι· δεινὴ δὲ περὶ κροτάφοισιν ἀνακτος | κεῖτ' Ἄιδος κυνήη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα· | αὐτὸς δὲ σπεύδοντι καὶ ἐρρίγοντι εἰοικῶς | Περσεὺς Δαναΐδης ἐπιταίνεται· ταὶ δὲ μετ' αὐτὸν | Γοργόνες ἄπλητοὶ τε καὶ οὐ φαταὶ ἐρρώντο, | ἰέμεναι μαπέειν· ἐπὶ δὲ χλωροῦ ἀδάμαντος | βαινουσέων ἰάχεσκε σάκος μεγάλῳ ὄρουμαγδῷ | ὄξεα καὶ λιγέως· ἐπὶ δὲ ζώνησι δράκοντε | δειῶ ἀπρωρεῦντ' ἐπικυρτώντε κάρηνα* (216: *Ἐν δ' ἦν ἠνκόμου Δανάης τέκος, ἰππότη Περσεύς, 236-37 ἐπὶ δὲ δεινοῖσι καρήνοις | Γοργείοις ἐδονεῖτο μέγας φόβος, κ.λπ.*).

Ἐχει ἤδη ειπωθεῖ ὅτι το απόσπασμα F26 των *Κυπρίων ἐπῶν* θεωρεῖται ὡς το προσιμότερο γραπτό κείμενο που αναφέρει συγκεκριμένα τη νήσο Σαρπηδόνα ὡς κατοικία των Γοργόνων. Θεωρεῖται, λοιπόν, αρκετά πιθανόν ὅτι ὁ ποιητὴς Στησίχορος, ἡ γέννηση του οὐοίου τοποθετεῖται στα τέλη του 7^{ου} με αρχές του 6^{ου} αἰῶνα π.Χ., ἔχοντας ὑπ' ὄψιν αὐτὴν την παλαιότερη πληροφορία, στο μη σωζόμενο ἔργο του *Γαρυοναΐς*,⁵⁴ το οὐοίο περιγράφει την αρπαγή των κοπαδιῶν του τρισώματου τέρατος ἀπό τον Ηρακλή, μνημονεύει *νήσον Σαρπηδονίαν*, την οὐοία και τοποθετεῖ στον Ἀτλαντικό ὠκεανό (ἀπόσπ. 183 *PMG*): *Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Γηρνονίδι καὶ νήσῳ τινῇ ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ Πελάγει Σαρπηδονίαν φησί*).

Ο μύθος του Περσέα και της Μέδουσας εμφανίζεται και σε δύο *Πυθιονίκοις* του Πινδάρου, τον 10ον και τον 12ον. Ο *Πυθιονικός* 10 γράφτηκε για να τιμήσει τη νίκη στα Πύθια του Θεσσαλού αθλητή Ἰπποκλή. Ο ποιητὴς, στο μυθολογικό παράδειγμα της ὠδῆς, περιγράφει το ταξίδι του Περσέα στη μυθική χώρα των Ὑπερβορείων, διήγηση ἡ οὐοία δεν εἶναι γνωστή ἀπό ἄλλες πηγές. Ο Bowra χαρακτηρίζει τη διήγηση αὐτή ὡς *ἄλογον παρέκβασις*, ἀλλὰ την αιτιολογεί, λέγοντας ὅτι σε μία ὠδή αφιερωμένη σε ἕναν Θεσσαλό ὁ Πίνδαρος μπορούσε κάλλιστα να ἀναφέρει τους Ὑπερβορείους, καθὼς σχετίζονταν ὡς προς τη λατρεία και τους θρύλους με τη Θεσσαλία, ἀπό την οὐοία περνούσαν οδεύοντας

⁵⁴ *Ἐυδάς*, ὁ.π. (σημ. 32), 120. Για το ἀπόσπ. του Στησίχορου βλ. D. L. Page, *Lyrica Graeca Selecta*, Oxford 1968, 31.

προς τη Δήλο για τις προσφορές τους· πιστεύει επίσης ότι η αφήγηση αυτή αποτελεί καθαρή πρωτοτυπία του Πινδάρου, ενώ εικάζει ότι το ταξίδι αυτό του Περσέα έγινε στα πλαίσια αναζήτησης της Μέδουσας, θέση με την οποία συμφωνεί και ο Farnell, καθώς πιθανολογεί πως ο Περσέας συνάντησε τους Υπερβορείους στα πλαίσια της πλατιάς αναζήτησης των Γοργόνων.⁵⁵ Από την άλλη, ωστόσο, μέσα στην ωδή δεν αναφέρεται ότι συνάντησε εκεί τις Γοργόνες ή τις Γραίες, τις αδελφές τους, κάτι καθ' όλα λογικό, εφ' όσον η κατοικία των Γοργόνων δεν εντοπιζόταν στον Βορρά, όπως ήδη έχει αναλυθεί. Άρα, κατά μία άλλη εκδοχή, ίσως στην ουτοπική αυτή χώρα να έψαχνε για τις Νύμφες, οι οποίες, σύμφωνα με τον μύθο, θα τον εφοδίαζαν με τα αναγκαία βοηθήματα, ώστε να σκοτώσει τη Μέδουσα. Τέλος, υπάρχει και μία σύντομη μνεία της απολίθωσης των κατοίκων του νησιού της Σερίφου κατά την επιστροφή του ήρωα με το κεφάλι της Μέδουσας, πληροφορία η οποία, σύμφωνα με τον Gantz, απαντά για πρώτη φορά εδώ⁵⁶ (*Πυθ. 10. Ίπποκλει Θεσσαλῶ παιδι διαυλοδρομῶ*): 29-31 *ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰών <κεν> εὔροις | ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν. | παρ' οἷς ποτε Περσεὺς ἐδαίσατο λαγέτας (...)* / 44-49 *θρασεῖα δὲ πνέων καρδίᾳ | μόλεν Δανάας ποτὲ παῖς, ἀγείτο δ' Ἀθάνᾳ, | ἐς ἀνδρῶν μακάρων ὄμιλον· ἔπεφνέν τε Γοργόνα, καὶ ποικίλον κᾶρα | δρακόντων φόβαισιν ἤλυθε νασιώταις/ λίθινον θάνατον φέρων(...)*.

Στον *Πυθιονικόν* 12, αφιερωμένο στον Μίδα από τον Ακράγαντα, ο οποίος νίκησε στα Πύθια σε μουσικό και όχι αθλητικό διαγωνισμό, ο Πίνδαρος δεν ασχολείται μόνο με το επικίνδυνο ταξίδι του Περσέα για την ανεύρεση της Μέδουσας, τη νίκη και τη θριαμβευτική επιστροφή του, αλλά προβάλλει τον θρήνο των άλλων Γοργόνων μετά την ήττα και τον αποκεφαλισμό της αδελφής τους.⁵⁷ Το όλο μυθολογικό παράδειγμα χρησιμοποιείται για να εξηγηθεί η προέλευση του «πολυκέφαλου νόμου», μιας μελωδίας στον αυλό, με την οποία κατά πάσαν πιθανότητα είχε νικήσει ο Μίδας στον συγκεκριμένο διαγωνισμό. Κατά την Πινδαρική εκδοχή, η Αθηνά τον εφεύρε ως μιμητική αναπαράσταση του θρήνου των Γοργόνων μετά τον θάνατο της Μέδουσας. Όπως και στον *Πυθιονικόν* 10, ο ποιητής δεν μας πληροφορεί για τον τόπο του θριάμβου του Περσέα ούτε δίνει πολλές πληροφορίες για τις Γοργόνες, εκτός από την αναφορά του στα φίδια που έχουν στο κεφάλι τους και το ότι τις αποκαλεί με το τυπικό επίθετο *ἄπλατος*, το οποίο απαντά και στο έργο *Ἀσπίς* (*Πυθ. 12.9 /*

⁵⁵ Βλ. C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964, 305· πβ. L. R. Farnell, *A Critical Commentary to the works of Pindar*, Amsterdam 1965, 46. Περισσότερα για Υπερβορείους, βλ. *ΕΛΛΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 334 κ.ε.

⁵⁶ Βλ. Gantz, ό.π. (σημ. 12), 306 και 309.

⁵⁷ Βλ. C. Segal, "Perseus and the Gorgon: Pindar Pythian 12.9-12 reconsidered", *AJP* 116.1 (1995), 14.

Ἀσπίς 230). Αξιοσημειώτες είναι οι απόψεις μελετητών που πιστεύουν ότι η φράση *εὐπαράου κρᾶτα*, με την οποία ο ποιητής περιγράφει τη Μέδουσα (δηλαδή ως αυτή με τις ωραίες παρειές), ίσως αποδεικνύει ότι ο Πίνδαρος υπήρξε από τους πρώτους εισηγητές της τάσης στη λογοτεχνία και την εικονογραφία για την ωραία Μέδουσα, τάση που αναπτύχθηκε κυρίως στην Ελληνιστική περίοδο.⁵⁸ Η έμφαση δίνεται στην επιστροφή του ήρωα στη Σέριφο και στην απολίθωση -με τη χρήση της κεφαλής- του βασιλιά Πολυδέκτη, ο οποίος φαίνεται ότι καταναγκαστικά κρατούσε τη μητέρα του ήρωα, τη Δανάη. Σύμφωνα με τον Segal, αυτό είναι αρμόζον σε μία επινίκια ωδή, καθώς ο νόστος του ήρωα και ο εορτασμός στην πατρίδα του αποτελούν τυπικά θεματικά και μορφικά χαρακτηριστικά της. Ο Farnell, εξάλλου, πιστεύει ότι και στους δύο *Πυθιονίκους* δεν υπάρχει ένδειξη πως ο Πίνδαρος, με τον τρόπο που αποδίδει τον μύθο, αντλεί υλικό από κάποια έγκυρη επική πηγή, απλώς επιλέγει στοιχεία από μία πανάρχαια Ελληνική μυθολογική αφήγηση. Αντίθετη ωστόσο είναι η θέση του Segal, ο οποίος υποστηρίζει ότι κάποιες λεπτομέρειες που υπάρχουν στον *Πυθιονίκον* 12, όπως το όνομα της Ευρυάλης (*Πυθ.* 12.20), δεικνύουν επιρροή από τη *Θεογονίαν*. θεωρεί δε ότι η πρωτοτυπία του ποιητή έγκειται στην απεικόνιση του πάθους των Γοργόνων μετά τον θάνατο της αδελφής τους και στη συμπάθεια με την οποία τις αντιμετωπίζει⁵⁹ (*Πυθ.* 12. *Μίδα ἀύλητῆ Ἀκραγαντίνῳ*): 7-17 *Παλλὰς ἐφεῦρε θρασειᾶν Γοργόνων | οὐλίον θρήνον διαπλέξαισ' Ἀθάνα· | τὸν Παρθενίους ὑπὸ τ' ἀπλάτοις ὀφίων κεφαλαῖς | ἄϊε λειβόμενον δυσπενθεῖ σὺν καμάτῳ, | Περσεὺς ὁπότε τρίτον ἄνυσσεν κασιγνητᾶν μέρος, | εἰναλία τε Σερίφῳ τοῖσί τε μοῖραν ἄγων. | ἦτοι τό τε θεσπέσιον Φόρκοιο μαύρωσεν γένος, | λυγρόν τ' ἔρανον Πολυδέκτα θῆκε ματρός τ' ἔμπεδο | δουλοσύναν τό τ' ἀναγκαῖον λέχος, | εὐπαράου κρᾶτα συλάσαις Μεδοίσας | υἱὸς Δανάας (...).*

Από την εξέταση της πρόσληψης του μύθου των Γοργόνων μέσα από ενδεικτικά κείμενα της αρχαϊκής επικής και λυρικής μας ποίησης, προκύπτει ως συμπέρασμα η πιθανή πρωτοτυπία των *Κυπρίων ἐπῶν*. Παρά τη συντομία και το περιορισμένο εύρος των πληροφοριών του, στο F 26 υπάρχει η θεωρούμενη ως πιο πρώιμη πληροφορία για τη νήσο *Σαοπηδόνα* ως συγκεκριμένο τόπο κατοικίας των Γοργόνων. Η δε ύπαρξη λογοτυπικών εκφράσεων (*αἰνὰ πέλωρα, νήσον πετρῆεσσαν, ὠκεανὸν βαθυδίνην*) φανερώνει την ένταξη του ποιητή των *Κυπρίων ἐπῶν* στη μακρά παράδοση της προφορικής ραψωδικής ηρωικής ποίησης (oral poetry), που απετέλεσε την κύρια πηγή ενός πλήθους αλληλεπιδράσεων.

⁵⁸ Βλ. Wilk, ὁ.π. (σημ. 16), 42.

⁵⁹ Βλ. Segal, ὁ.π. (σημ. 57), 10-11 και 13, και Farnell, ὁ.π. (σημ. 55), 234.

Στην Κλασική εποχή ο μύθος φαίνεται ότι υπήρξε ιδιαίτερα δημοφιλής. Ο τραγικός ποιητής Αισχύλος συνέθεσε μία τετραλογία για την ιστορία του Περσέα και της Μέδουσας, από την οποία είναι γνωστοί οι τίτλοι των τριών έργων: *Δικτυουλκοί*, *Πολυδέκτης* και *Φορκίδες*. Αργότερα, ο Σοφοκλής έγραψε τις τραγωδίες *Άγκρίσιος*, *Άνδρομέδα*, *Δανάη*, μη σωζόμενες σήμερα, ενώ την παράδοση ακολούθησε και ο Ευριπίδης με τα έργα *Δανάη*, *Δίκτυς* και *Άνδρομέδα*.⁶⁰ Παρά τη διαφοροποίηση που επήλθε στη μορφή της Μέδουσας μετά τον 4^ο αιώνα π.Χ. και σε όλη την Ελληνιστική περίοδο, όπου παρουσιάζεται πλέον ως ωραιότατη κόρη με έκφραση που εγείρει περισσότερο τον οίκτο παρά τον τρόμο,⁶¹ δεν παύει ωστόσο η όψη της να είναι συνυφασμένη με αυτήν του αποτρόπαιου τέρατος με το βλοσυρό, μανιακό βλέμμα και τη δύναμη της απολίθωσης. Η διαχρονικότητα του αρχαίου και τόσο δημοφιλούς αυτού μύθου είναι εμφανής, καθώς οι Γοργόνες, τα θαλασσινά αυτά υβριδικά όντα κατά τη νεοελληνική λαϊκή μας παράδοση, έχουν διατηρήσει ως κοινό στοιχείο με τις κόρες του Φόρκυος και της Κητούς, τη θαλασσινή τους καταγωγή,⁶² πιθανώς από το νησί της Σαρπηδόνας, στα πέρατα του Ωκεανού.



⁶⁰ Βλ. Hartswick, ό.π. (σημ. 19), 286.

⁶¹ Βλ. Wilk, ό.π. (σημ.16), 33-34.

⁶² Βλ. *ΕλλάΜ* (ανωτ. σημ. 8), τόμ. 2, 325.

Η Κασσάνδρα στην επική και λυρική ποίηση της αρχαϊκής εποχής

Στέλλα-Έλενα Βέργη

Η Κασσάνδρα είναι μία μορφή της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας γνωστή για την ιδιότητά της να προμηνύει δυσάρεστα γεγονότα χωρίς να γίνεται πιστευτή. Στην παρούσα εργασία εξετάζεται η εμφάνισή της στην Αρχαϊκή περίοδο με αφορμή την παρουσία της στα *Κύπρια έπη*. Κατ' επέκταση, μελετάται η προϋπάρχουσα παράδοση, δηλαδή η εμφάνισή της στα Ομηρικά έπη.

Τα *Κύπρια έπη* είναι η πρώτη πηγή που αναφέρει τις μαντικές ικανότητες της Κασσάνδρας. Δυστυχώς δεν σώζονται οι σχετικοί στίχοι, αλλά είμαστε υποχρεωμένοι να βασιστούμε στη σύντομη πεζή περίληψη του Πρόκλου, με λακωνική αναφορά στην Κασσάνδρα. Την ώρα που ο Πάρις ετοιμάζεται να αναχωρήσει για την Τροία μαζί με την Ελένη, η Κασσάνδρα και ο αδερφός της Έλενος παρουσιάζονται να προμηνύουν τι θα συμβεί: *έπειτα δὲ Ἀφροδίτης ὑποθεμένης ναυπηγείται, καὶ Ἑλενος περὶ τῶν μελλόντων αὐτοῖς προθεσπίζει. καὶ ἡ Ἀφροδίτη Αἰνεΐαν συμπλεῖν αὐτῷ κελεύει. καὶ Κασσάνδρα περὶ τῶν μελλόντων προδηλοῖ.*¹

Σχετικά με το πώς απέκτησαν τη μαντική ικανότητα τα δύο αδέρφια, μία εκδοχή που παραδίδεται από τον Απολλόδωρο και τα αρχαία Σχόλια στην *Ίλιάδα* (στους στίχους Ζ 76 και Η 44) αναφέρει ότι πέρασαν μία νύχτα στον ναό του Θυμβραίου Απόλλωνα, μετά από μία τελετή του Πριάμου και της Εκάβης. Το πρωί, οι γονεῖς τους τα βρήκαν να κοιμούνται, ενώ δύο φίδια τούς έγλειφαν το πρόσωπο, δίνοντάς τους, ως ὄργανα του θεού, το χάρισμα της μαντικής.² Σύμφωνα με μία άλλη εκδοχή, η Κασσάνδρα έλαβε το χάρισμά της απευθείας από τον Απόλλωνα.³ Ο θεός, γοητευμένος από την ομορφιά της, η οποία περιγράφεται ήδη από τον Όμηρο, της υποσχέθηκε να της διδάξει τη μαντική τέχνη αν συννευρεθεί μαζί του. Η

¹ Πρόκλου Χρηστομαθίας γραμματικής τῶν εἰς δ' ἡμερῶν βιβλίων το α' (...) περὶ τῶν Κυπρίων λεγομένων ποιημάτων: ΑΚυΓ^Β 3 (*Κύπρια έπη*) Γ7.9-13.

² R. Hard, *Apollodorus: The Library of Greek Mythology* (1997), 190. Τα φίδια συνδέονται με το χάρισμα της μαντικής, όπως δείχνει και η ιστορία του Μελάμποδα.

³ Αισχ. Ἄγαμ. 1208: *ξυναιέσασα Λοξίαν ἐφενσάμην*. Βλ. και Απολλόδ. (*Βιβλιοθήκη*) 3.12.5: *μετὰ τοῦτον ἐγέννησεν Ἐκάβη θυγατέρας μὲν Κροέουσας Λαοδίκην Πολυξένην Κασσάνδραν, ἣ συνέλθειν βουλόμενος Ἀπόλλων τὴν μαντικὴν ὑπέσχετο διδάξαι. ἡ δὲ μαθοῦσα οὐ συνήλθεν· ὅθεν Ἀπόλλων ἀφείλετο τῆς μαντικῆς αὐτῆς τὸ πείθειν*.

Κασσάνδρα δεν τήρησε την υπόσχεσή της και ο Απόλλωνας την τιμώρησε με το να μην πιστεύει κανείς τις προφητείες της.

Στα *Κύπρια έπη* τόσο ο Έλενος όσο και η Κασσάνδρα είναι μάντιες: ο μὲν *προθεσπίζει*, η δε *προδηλοῖ*. Το ρήμα *θεσπίζω* μπορεί να σημαίνει χρησιμοδοτώ, δίνω διαταγές ή νομοθετώ. Άρα ο Έλενος, ο οποίος *προθεσπίζει*, πριν από τα γεγονότα δίνει χρησμούς που ενέχουν χροιά συμβουλής. Η εικόνα αυτή συνάδει με την παρουσίασή του από τον Όμηρο, όπου είναι οίωνοσκοπός. Το ρήμα *προδηλώ*, που χρησιμοποιείται για την Κασσάνδρα, σημαίνει «φανερώνω εντελώς». Η επιλογή των συγκεκριμένων ρημάτων από τον Πρόκλο δεν είναι τυχαία και αποκαλύπτει ότι υπήρχαν κάποιες διαφορές στο είδος της μαντείας που ασκούσαν τα δύο αδέρφια και στις προβλέψεις που έκαναν στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Ο Έλενος *περι τῶν μελλόντων αὐτοῖς προθεσπίζει*, δηλαδή προμαντεύει για όσα θα **τους** συμβούν. Η αντωνυμία *αὐτοῖς* μπορεί να αναφέρεται στην Ελένη και τον Πάρη αλλά όχι στους Τρώες εν γένει. Αν αναφερόταν στους Τρώες, ο Πρόκλος θα είχε χρησιμοποιήσει την αυτοπαθητική αντωνυμία *αὐτοῖς*, διότι θα συμπεριλαμβανόταν και ο ίδιος ο Έλενος. Βλέπουμε όμως στη συνέχεια πως η Αφροδίτη συμβουλεύει τον Αινεία να ταξιδέψει μαζί με τον Πάρη, γεγονός που δείχνει αφενός πως η πρόβλεψη του Ελένου ήταν βραχυπρόθεσμη, αφετέρου πως βρήκε ανταπόκριση, σε αντίθεση με την πρόβλεψη της Κασσάνδρας.⁴ Η φράση *περι τῶν μελλόντων προδηλοῖ* δεν εμπεριέχει κάποια αντωνυμία και το ρήμα που χρησιμοποιείται, όπως είδαμε, μας οδηγεί στο γεγονός ότι φανέρωσε πλήρως την εξέλιξη όλης της ιστορίας. Η Κασσάνδρα προέβλεψε τα μελλούμενα μακροπρόθεσμα και γενικά, οι προφητείες της δεν αφορούσαν συγκεκριμένα πρόσωπα ούτε περιείχαν κάποια συμβουλή ή παρότρυνση. Το γεγονός ότι ο Πάρις, παρά την παρέμβασή της, παίρνει την Ελένη στην Τροία, δείχνει ότι δεν έγινε πιστευτή. Αντιθέτως, ο αδερφός της, που προέβλεψε το άμεσο μέλλον, βρίσκει ανταπόκριση. Η Κασσάνδρα, πιθανόν να «είδε» όλη την τραγωδία που θα ξετυλιγόταν, ενώ ο Έλενος το αποτέλεσμα της περιπέτειας του Πάρις: ότι θα φέρει την Ελένη στην Τροία (ίσως αν πάρει τον Αινεία μαζί του). Το είδος αυτό της μαντείας του Ελένου συνάδει με την εικόνα του στον Όμηρο.

⁴ M. Dillon, "Kassandra: Mantic, Maenadic or Manic? Gender and the Nature of Prophetic Experience in Ancient Greece", *Annual Conference Proceedings of the Proceedings of the Australian Association for the Study of Religions*, 1-21 (2009), 3.

Οι προφητείες στα *Κύπρια έπη* κατέχουν πολύ σημαντικό ρόλο. Όταν ο Πάρις ετοιμάζει τα πλοία του, τον προειδοποιεί ο Έλενος. Πριν αποπλεύσει, τον προειδοποιεί η Κασσάνδρα. Ο Τήλεφος έρχεται στο Άργος για να θεραπευτεί *κατά μαντείαν*, η δε προφητεία του Νηρέα στον Οράτιο (*Od.* 1.15) είναι παρμένη από τα *Κύπρια έπη*.⁵ Είναι επίσης σημαντική και η στιγμή κατά την οποία προφητεύουν, καθώς δημιουργείται ένας παραλληλισμός ανάμεσα στα καράβια που ετοιμάζει ο Πάρις και στην κατασκευή του Δούρειου Ίππου. Αν τα δύο αδέρφια –ή, πιθανότερο κατά την άποψή μου, μόνο η Κασσάνδρα– περίμεναν την άλωση της Τροίας, έβλεπαν ότι τα καράβια του Πάρη θα πάρουν ως ανταπόδοση το ξύλινο άλογο.⁶ Ο Πάρις, αφού ετοιμάσει τα πλοία και τύχει υποδοχής στη Σπάρτη, θα προκαλέσει τη σύγκρουση, ενώ με την κατασκευή του Δούρειου Ίππου και την αποδοχή του από τους Τρώες θα κορυφωθεί η σύγκρουση, στο έργο *Ίλιου πέρσις*.

Σημαντική φαίνεται να ήταν η παρουσία της Κασσάνδρας στο Κύκλιο έπος *Ίλιου πέρσις*. Στους ελάχιστους στίχους που σώζονται από το έπος αυτό, απουσιάζουν, όπως και στην περίπτωση των *Κυπρίων έπων*, οι σχετικές με την Κασσάνδρα αναφορές. Ως πηγές χρησιμοποιούνται (με τις δέουσες επιφυλάξεις) η περίληψη του Πρόκλου, ο Πausanίας και ο Απολλόδωρος, αλλά και η *Tabula Iliaca* (ρωμαϊκό μνημείο του 1ου αιώνα μ.Χ., στην Απία οδό), ο καλλιτέχνης της οποίας αντλεί μεταξύ άλλων από την *Ίλιάδα* του Ομήρου και το έργο *Ίλιου πέρσις κατά Στησίχορον*, αλλά και από τα Κύκλια έπη *Ίλιου πέρσις* και *Μικρά Ίλιάς*.⁷

Η *Ίλιου πέρσις* αρχίζει με τους Τρώες να συζητούν τι θα κάνουν με τον Δούρειο Ίππο.⁸ Ο Απολλόδωρος αναφέρει σχετικά ότι η Κασσάνδρα, όπως και ο Λαοκόων προειδοποίησαν τους Τρώες ότι μέσα στον Δούρειο Ίππο βρισκόταν στρατός Αχαιών.⁹ Αντιθέτως, στην περίληψη του

⁵ D. B. Monro, "The Poems of the Epic Cycle", *JHS* 5 (1884), 10.

⁶ M. J. Anderson, *The Fall of Troy in Early Greek Poetry and Art* (1997), 25.

⁷ Βλ. ανάμεσα στ' άλλα (με αφετηρία το ποίημα του Στησίχορου *Ίλιου πέρσις* και την *Tabula Iliaca*): C. M. Bowra, *Άρχαία Έλληνική Λυρική Ποίηση*, τόμ. Α': *Άλκμάν, Στησίχορος, Άλκαίος, Σαπφώ*, μετάφρ. Ί. Ν. Καζιάης (1980 / 1983²), 160 κ.ε. (με παραπομπές και βιβλιογραφία). Βλ. επίσης κατωτ. (σημ. 27-29).

⁸ Πρόκλου *Χρηστομαθίας γραμματικής (...)* το β' (239 Severyns): A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci (Testimonia et Fragmenta)*, pars I, σελ. 88 (*Ίλιου πέρσις*, *Argumentum* στ. 3-7): *ώς τὰ περὶ τὸν ἵππον οἱ Τρῶες ὑπόπτως ἔχοντες περιστάντες βουλεύονται ὅ τι χρῆ ποιεῖν· καὶ τοῖς μὲν δοκεῖ κατακρημνίσαι αὐτόν, τοῖς δὲ καταφλέγειν, οἱ δὲ ἱερὸν αὐτὸν ἔφασαν δεῖν τῇ Ἀθηναίᾳ ἀνατεθῆναι· καὶ τέλος νικᾷ ἡ τούτων γνώμη. Τραπέντες δὲ εἰς εὐφροσύνην εὐχοῦνται ὡς ἀπηλλαγμένοι τοῦ πολέμου.*

⁹ Απολλόδ. *Έπιτομή* 5.17-8: *Κασσάνδρας δὲ λεγοῦσης ἑνοπλῶν ἐν αὐτῷ δύνανται εἶναι, καὶ προσέτι Λαοκόωντος τοῦ μάντεως, τοῖς μὲν ἐδόκει κατακαίειν, τοῖς δὲ κατὰ βαράθρων ἀφίεναι· δόξαν δὲ τοῖς πολλοῖς ἵνα αὐτὸν ἑάσωσι θεῖον ἀνάθημα, τραπέντες ἐπὶ θυσίαν εὐχοῦντο. Ἀπόλλων δὲ αὐτοῖς σημείον ἐπέτεμπε· δύο γὰρ δράκοντες διανηξάμενοι διὰ τῆς θαλάσσης ἐκ τῶν πλησίον νήσων τοὺς Λαοκόωντος νιόυς κατεσθίουσιν.*

Πρόκλου δεν αναφέρεται η πρόβλεψη αυτή της Κασσάνδρας. Πιθανόν να είναι κάποια μεταγενέστερη προσθήκη, σε αναλογία με τον ρόλο της στα *Κύπρια έπη*. Οι προτάσεις που ακούστηκαν ήταν να κάψουν το άλογο ή να το ρίξουν σε γκρεμό, όμως επικράτησε η άποψη πως ήταν θείο δώρο. Η προφητεία της Κασσάνδρας λαμβάνει χώρα μπροστά σε ένα κοινό που δεν την ακούει, όπως και στην περίπτωση των *Κυπρίων έπων*.

Η Κασσάνδρα εμφανίζεται ξανά στο έργο. Ο Πρόκλος στην περίληψή του αναφέρει: *Κασσάνδραν δὲ Αἴας ὁ Ἰλέως πρὸς βίαν ἀποσπῶν συνεφέλκεται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ξόανον*.¹⁰ Ο Αἴας την τράβηξε από το ιερό της Αθηνάς, όπου είχε αναζητήσει καταφύγιο, παίρνοντας μαζί και την ξύλινη εικόνα της θεάς. Ὑστερα, οι Ἕλληνες θέλησαν να τον πετροβολήσουν, αλλά κατέφυγε και ο ίδιος στο ιερό της Αθηνάς για να γλιτώσει. Ο Ὅμηρος φαίνεται να γνωρίζει την ιστορία αυτή.¹¹

Η συγκεκριμένη σκηνή ενέπνευσε τους αρχαίους Ἕλληνες καλλιτέχνες και λογοτέχνες, κυρίως τους λυρικούς και τους Αλεξανδρινούς ποιητές, οι οποίοι μετέβαλαν την ιστορία σε βιασμό της Κασσάνδρας από τον Αίαντα. Η Davreux¹² υποστηρίζει ότι και στο έργο *Ἰλίου πέροις* η Κασσάνδρα βιάστηκε από τον Αίαντα, καθώς πολλές παραστάσεις του έκτου αιώνα την απεικονίζουν γυμνή. Ωστόσο, ο Πausanias (10.26.3) περιγράφοντας την παράσταση του Πολυγνώτου σημειώνει: *Αἴας δὲ ὁ Οἰλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῷ προσέστηκεν, ὀμνύμενος ὑπὲρ τοῦ ἐς Κασσάνδραν τολμήματος· ἡ δὲ κάθηται τε ἢ Κασσάνδρα χαμαὶ καὶ τὸ ἄγαλμα ἔχει τῆς Ἀθηνᾶς, εἴ γε δὴ ἀνέτρεψεν ἐκ βάθρων τὸ ξόανον, ὅτε ἀπὸ τῆς ἰκεσίας αὐτὴν ὁ Αἴας ἀφείλκε*. Επίσης, αναφερόμενος στη λάρνακα του Κυψέλου, γράφει (5.19.5): *πεποιήται δὲ καὶ Κασσάνδραν ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος Αἴας τῆς Ἀθηνᾶς ἔλκων, ἐπ' αὐτῷ δὲ καὶ ἐπίγραμμα ἔστιν: Αἴας Κασσάνδραν ἀπ' Ἀθαναίας Λοκρὸς ἔλκει*. Επομένως, από τα κείμενα του Pausanias δεν προκύπτει βιασμός. Η φράση *ὑπὲρ τοῦ ἐς τὴν Κασσάνδραν τολμήματος*, όπως επιχειρηματολογεί ο Mason¹³ είναι πολύ επεικῆς για να αναφέρεται σε βιασμό, ενώ, ακόμα και αν αναφέρεται, μπορεί να είναι επηρεασμένη από την εξέλιξη της ιστορίας από τους Αλεξανδρινούς ποιητές. Επίσης,

¹⁰ Πρόκλον *Χρηστομαθίας γραμματικῆς* (...) τὸ β' (239 Severyns): A. Bernabé, ὁ.π. (σημ. 8), 89 (*Ἰλίου πέροις*, *Argumentum* στ. 15-16).

¹¹ (Ὀδ.) δ 499-503 *Αἴας μὲν μετὰ νηυσὶ δάμη δολιχρόετμοισι. Ἰ Γυρῆσιν μιν πρῶτα Ποσειδάων ἐπέλασεν Ἰ πέτρῃσιν μεγάλῃσι καὶ ἐξεσάωσε θαλάσσης. Ἰ καὶ νῦ κεν ἔκφυγε κῆρα καὶ ἐχθόμενος περ' Ἀθήνην. Ἰ εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη*.

¹² M. Davreux, *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments* (1942), 208.

¹³ P. G. Mason, "Kassandra", *JHS* 79 (1959), 83.

ο Robert¹⁴ συσχετίζει τη γύμνια της Κασσάνδρας στις παραστάσεις του έκτου αιώνα με το γεγονός ότι ήταν μάντις.

Στα Ομηρικά έπη η Κασσάνδρα εμφανίζεται συνολικά τρεις φορές. Στην *Ιλιάδα*, ο Θηρονέας πολέμουσε για να διώξει τους Αχαιούς από την Τροία, με αντάλλαγμα την Κασσάνδρα.¹⁵ Στο συγκεκριμένο χωρίο παρουσιάζεται ως η όμορφη κόρη του Πριάμου. Ο σχολιαστής της *Ιλιάδος*¹⁶ αναφέρει ότι κάποιοι *είδος την εἶδησίν φασι τῆς μαντείας*. Ωστόσο, δεν φαίνεται πειστικό αυτό το επιχείρημα, καθώς η λέξη *είδος* χρησιμοποιείται κατά κόρον για να δηλώσει την όψη και πουθενά στον Όμηρο δεν αποδίδονται ρητά μαντικές ικανότητες στην Κασσάνδρα. Θεωρώ, επομένως, ότι η φράση *είδος ἀρίστην* αναφέρεται στην εξαιρετική ομορφιά της και όχι στις άριστες μαντικές της ικανότητες. Αν ο Όμηρος ήθελε να την παρουσιάσει ως *μάντιν*, θα αναφερόταν ξεκάθαρα σε κάποια πρόβλεψή της. Το μόνο γεγονός που άπτεται της μαντικής ικανότητας, χωρίς να αποτελεί ικανό στοιχείο για να θεωρήσουμε με ασφάλεια πως ο Όμηρος ήθελε την Κασσάνδρα *μάντιν*, είναι πως εκείνη αντιλαμβάνεται πρώτη την άφιξη του Πριάμου, με το πτώμα του Έκτορα, στην Τροία¹⁷ και διαδίδει το δυσάρεστο νέο στην πόλη.

Ο Όμηρος αναφέρεται ξανά στην εξαιρετική ομορφιά της, παρομοιάζοντάς την με την Αφροδίτη -άλλο ένα στοιχείο που συνηγορεί στο ότι η λέξη *είδος* στο N 365, αναφερόταν στην όψη της κόρης και όχι στις μαντικές της ικανότητες. Στη Νέκυια της *Όδυσσειας*¹⁸, ο ίδιος ο Αγαμέμνονας αναφέρει την κόρη του Πριάμου όταν διηγείται στον Οδυσσέα τη δολοφονία του από τη γυναίκα του. Λίγο πριν πεθάνει, άκουσε τη φωνή της Κασσάνδρας, την οποία επίσης σκότωσε η Κλυταιμνήστρα. Η συγκεκριμένη ιστορία κέντρισε το ενδιαφέρον κυρίως των τραγικών αλλά και των χορικών ποιητών, αν και δυστυχώς δεν σώζονται πολλά από τα οικεία έργα.

¹⁴ C. Robert, *Griechische Heldensage* (1920), 1268.

¹⁵ N 363-69 *πέφνε γάρ Ὀθρονονῆα Καβησόθεν ἔνδον ἔοντα, ἴ ὅς ῥα νέον πολέμοιο μετὰ κλέος εἰληλούθει, ἴ ἦτε δὲ Πριάμοιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην ἴ Κασσάνδρην ἀνάεδνον, ὑπέσχετο δὲ μέγα ἔργον, ἴ ἐκ Τροίης ἀέκοντας ἀπώσμεν νίης Ἀχαιῶν. ἴ τῷ δ' ὁ γέρον Πρίαμος ὑπό τ' ἔσχετο καὶ κατένευσε ἴ δωσέμεναι· ὁ δὲ μάραθ' ὑποσχεσίησι πηθήσας.*

¹⁶ Σχολ. Ven. M στο N 365.

¹⁷ Ω 695-703 *Ἦὼς δὲ κροκόπεπλος ἐκίδνατο πάσαν ἐπ' αἶαν, ἴ οἱ δ' εἰς ἄστυ ἔλων οἰμωγῇ τε στοναχῇ τε ἴ ἵππους, ἡμίονοι δὲ νέκυν φέρον. οὐδέ τις ἄλλος ἴ ἔγνω πρόσθ' ἀνδρῶν καλλιζώνων τε γυναικῶν, ἴ ἀλλ' ἄρα Κασσάνδρη, ἴ κέλη χρυσῇ Ἀφροδίτῃ, ἴ Πέργαμον εἰσαναβάσα φίλον πατέρ' εἰσενόησεν ἴ ἔστασ' ἐν δίφρῳ, κήρυκά τε ἄστυβοῶτην· ἴ τὸν δ' ἄρ' ἐφ' ἡμόνων ἴδε κείμενον ἐν λεχέεσσιν ἴ κώκυσέν τ' ἄρ' ἔπειτα γέγωνέ τε πάν κατὰ ἄστυ (...).*

¹⁸ λ. 421-24 *οἴκτροσάτην δ' ἠκουσα ὅπα Πριάμοιο θυγατρὸς, ἴ Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις ἴ ἀμφ' ἐμοί, αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ γαίῃ χεῖρας ἀείρων ἴ βάλλον ἀποθνήσκων περὶ φασγάνῳ.*

Όπως προκύπτει από τα σχετικά αποσπάσματα, ο Όμηρος δεν αναφέρεται πουθενά ξεκάθαρα στις μαντικές ικανότητες της Κασσάνδρας. Για αυτόν είναι η όμορφη κόρη του Πριάμου και ερωμένη του Αγαμέμνονα, η οποία δολοφονήθηκε από την Κλυταιμνήστρα. Μόνο το γεγονός ότι είναι η πρώτη που αντιλαμβάνεται την άφιξη του Πριάμου με τον νεκρό Έκτορα στην Τροία μπορεί να συσχετιστεί με τις μαντικές της ικανότητες. Γιατί όμως ο Όμηρος, αν ήθελε να την παρουσιάσει ως *μάντιν*, δεν αναφέρθηκε ξεκάθαρα σε αυτές;

Μία εκδοχή είναι να της αποδόθηκε αυτή η ιδιότητα μετά τον Όμηρο, άρα ο ποιητής δεν γνώριζε την ιδιότητα αυτή της Κασσάνδρας. Ωστόσο εδώ γεννάται ένα άλλο ερώτημα: Ήταν τυχαία η επιλογή του να βάλει μόνο την Κασσάνδρα να αντιληφθεί την άφιξη του Πριάμου και να είναι αυτή που διαδίδει το νέο στην πόλη; Η Κασσάνδρα γίνεται έτσι αγγελιοφόρος μιας κακής είδησης, μέσα από τον θρήνο της, γεγονός που δεν απέχει πολύ από την ιδιότητα που της αποδίδει η παράδοση, αυτή της μάντιδος δυσάρεστων γεγονότων. Ο Dowden¹⁹, μάλιστα, χαρακτηρίζει την αναγγελία αυτή της Κασσάνδρας «σχεδόν προφητική».



Τελετή Λήξης «Ύμνος στην Αφροδίτη, VI»
Σύνολο αρχαίων ελληνικών μουσικών οργάνων «Τέρπανδρος»

¹⁹ K. Dowden, "Homer's Sense of Text", *JHS* 116 (1996), 53.

Μία άλλη εκδοχή είναι ο Όμηρος να γνώριζε το γεγονός αλλά να το αποσιώπησε επειδή ήθελε να αποφύγει να συμπεριλάβει στο έργο του ανεξήγητα και μη ρεαλιστικά γεγονότα. Για τον Griffin²⁰ αυτό είναι που διαφοροποιεί τα Ομηρικά έπη από τα υπόλοιπα επικά έργα, καθώς ο Όμηρος επιμένει στο ανθρώπινο στοιχείο και όχι στο υπερφυσικό. Αντίστοιχα, δεν συμπεριέλαβε στην *Ιλιάδα* το γεγονός ότι ο Αχιλλέας ήταν άτρωτος, ενώ περιόρισε συνειδητά τον ρόλο του κενταύρου Χείρωνα²¹ στην εκπαίδευση του Αχιλλέα, σε σχέση με την προϋπάρχουσα παράδοση, δίνοντας έμφαση στον ρόλο του γέροντα Φοίνικα.

Είναι επίσης πιθανό να μην ενέκρινε το χάρισμα της προφητείας.²² Ο μάντης Κάλχας και ο Έλενος δεν κάνουν ακριβώς προβλέψεις, αλλά δίνουν συμβουλές.²³ Η εικόνα της μάντιδος Κασσάνδρας, όπως μας είναι γνωστή, σίγουρα δεν ταυτίζεται με την εικόνα του Κάλχα ή του Ελένου. Η Κασσάνδρα δεν δίνει συμβουλές, δεν υποδεικνύει τι πρέπει να κάνει κάποιος για να πετύχει κάτι, αλλά έχει οράματα από το μέλλον. Όμως, η μαντεία στον Όμηρο έγκειται κυρίως στην οιωνοσκοπία. Άλλωστε, στην *Ιλιάδα*²⁴, ο Έλενος είναι εξαιρετικός πολεμιστής αλλά και εξαιρετικός οιωνοσκόπος. Επίσης, οι θεοί του Ομήρου μιλούν στους ανθρώπους απ' ευθείας ή μέσω οιωνών, δεν τους χρησιμοποιούν ως φερέφωνα των προφητειών τους. Πιθανόν, λοιπόν, ο Όμηρος να είχε μια προκατάληψη απέναντι σε τέτοιου είδους μαντείες, όπου οι άνθρωποι βρίσκονται σε έκσταση και δίνουν χρησμούς επειδή τους «χρησιμοποιεί» κάποιος θεός.²⁵ Αν λοιπόν θεωρήσουμε ότι η παράδοση σχετικά με την Κασσάνδρα, την οποία γνωρίζει ο ποιητής των *Κυπρίων έπων*, υπήρχε στην ομηρική εποχή, ο Όμηρος πολύ πιθανόν να μην θέλησε να συμπεριλάβει στο έργο του μία «βακχική» μορφή, μία γυναίκα που οι προφητείες της δεν έχουν τη μορφή συμβουλής αλλά είναι οράματα από το μέλλον, τα οποία διαδίδει σε έκσταση.

Δεν μπορούμε να πούμε με ασφάλεια αν ο Όμηρος γνώριζε ή δεν γνώριζε την παράδοση σχετικά με τις μαντικές ικανότητες της Κασσάνδρας. Ακόμα και αν τις γνώριζε, όμως, για τους προαναφερθέντες λόγους επέλεξε να μην την συμπεριλάβει στο έργο του ως μάντη, απλώς να την κάνει να είναι η πρώτη που αντιλήφθηκε την άφιξη του νεκρού αδερφού της στην Τροία.

²⁰ J. Griffin, "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer", *JHS* 97 (1977), 40.

²¹ C. J. Mackie, "Achilles' Teachers: Chiron and Phoenix in the 'Iliad'", *Greece & Rome* 44.1 (1997), 3-4.

²² P. G. Mason, ό.π. (σημ. 13), 81.

²³ Βλ. A 69 κ.ε.

²⁴ Z 76 *Πριαμίδης* "Έλενος, οιωνοσκόπων όχ' άριστος.

²⁵ M. Dillon, ό.π. (σημ. 4), 3.

Ο μύθος της Κασσάνδρας ενέπνευσε και τους λυρικούς ποιητές της αρχαιότητας, αλλά πολλά από τα σχετικά έργα δεν σώζονται. Ο Βακχυλίδης έγραψε μία ωδή με τον τίτλο *Κασσάνδρα*, στην οποία στηρίχθηκε ο Οράτιος (*Od.* 1.15).²⁶ Το όνομα της Κασσάνδρας, αναφέρεται επίσης στα σχόλια μας ωδής του Αλκαίου (S262c), πιθανόν σε συνδυασμό με το όνομα της Αθηνάς και τη λέξη *άγαλμα*, γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Αλκαίος είχε ασχοληθεί με το περιστατικό της Κασσάνδρας και του Αίαντα του Λοκρού. Ωστόσο, κάποιιοι μελετητές αμφισβητούν ότι η δίκη του Αίαντα αποτελούσε θέμα της συγκεκριμένης ωδής.²⁷

Ο Στησίχορος έχει συνθέσει, μεταξύ άλλων, ένα ποίημα υπό τον τίτλο *Ίλιον πέρσις*, εμπνευσμένος από το ομότιτλο Κύκλιο έπος που αποδίδεται στον Αρκίνο. Ο Πανσανίας, που στο δέκατο βιβλίο του έργου του μνημονεύει τις δύο ποιήματα²⁸, περιγράφοντας την περίφημη λάρνακα του Κυψέλου αναφέρει και την παράσταση με την Κασσάνδρα να την αποσπά ο Αίας ο Λοκρός από το άγαλμα της Αθηνάς (5.19.5): *πεποιήται δὲ καὶ Κασσάνδραν ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος Αἴας τῆς Ἀθηνᾶς ἔλκων, ἐπ’ αὐτῷ δὲ καὶ ἐπίγραμμα ἔστιν· Αἴας Κασσάνδραν ἀπ’ Ἀθαναίας Λοκρὸς ἔλκει*. Από το έργο αυτό του Στησίχορου, όπως και από τα Κύκλια έπη, αντλεί σχετικά θέματα ο καλλιτέχνης της *Tabula Iliaca*, το κεντρικό τμήμα της οποίας επιγράφεται *Ίλιον πέρσις κατὰ Στησίχορον*, στο πάνω δε μέρος του ο Αίαντας αρπάζει την Κασσάνδρα μπροστά σε ένα ναό και πιο κάτω απεικονίζεται ο Δούρειος ίππος με έναν πολεμιστή να ξεπροβάλλει από αυτόν.²⁹ Φαίνεται, έτσι, ότι ο Στησίχορος αναφερόταν σίγουρα στο περιστατικό μεταξύ της Κασσάνδρας και του Αίαντα³⁰, ίσως δε και στην πρόβλεψη της Κασσάνδρας σχετικά με τον Δούρειο Ίππο.

Ο Ίβυκος (απόσπ. 22a *PMG*) αναφέρεται στην εξωτερική της ομορφιά, με τη φράση *γλαυκώπιδα Κασσάνδραν, έρασιπλόκαμον Πριάμοιο κούραν*. Εδώ, λοιπόν, η Κασσάνδρα παρουσιάζεται ως πολύ όμορφη κόρη του Πριάμου, όπως και στον Όμηρο. Το επίθετο *γλαυκώπις*, κατά τη Fowler³¹ είναι δίσημο: το πρώτο συνθετικό *γλαυκός* συνήθως παραπέμπει σε ανοιχτόχρωμα ή λαμπερά μάτια, όμως εδώ ο Ίβυκος μπορεί να

²⁶ D. Fearn, *Bacchylides: Politics, performance, poetic tradition* (2007), 209.

²⁷ A. M. Van Erp Taalman Kip, “Some remarks on Alcaeus fr. 298”, *Mnemosyne* 37 (1984), 5.

²⁸ Πανσ. *Ελλάδος περιήγησις* 10.26.1 και 10.27.2: *Στησίχορος ἐν Ίλιον πέρσιδι*. Για το έργο αυτό του Στησίχορου βλ., ανάμεσα στ’ άλλα, C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 7), 160 κ.ε. (με παραπομπές και βιβλιογραφία). Για την *Tabula Iliaca* βλ. και ανωτ. (σημ. 7).

²⁹ Βλ. C. M. Bowra, ό.π. (σημ. 7), 163-64.

³⁰ P. G. Mason, ό.π. (σημ. 13), 83.

³¹ B. H. Fowler, “The Archaic Aesthetic”, *AJP* 105 (2) (1984), 132-33.

αναφέρεται στην ικανότητα της κόρης να βλέπει καθαρά, βάσει της μαντικής της ικανότητας.

Το μόνο ποίημα σχετικά με την Κασσάνδρα που σώζεται ολόκληρο είναι ο ενδέκατος *Πυθιονικός* του Πινδάρου. Ο ποιητής επέλεξε να πραγματευτεί όχι το περιστατικό μεταξύ Κασσάνδρας και Αίαντος, αλλά τον μύθο σχετικά με τη δολοφονία της Κασσάνδρας και του Αγαμέμνονα από την Κλυταιμνήστρα, καθώς και την εκδίκηση του Ορέστη. Η δολοφονία διαδραματίζεται στις Αμύκλες, όπου υπήρχαν μνημεία και για τους τρεις, όπως αναφέρει ο Πausanias.³² Η Κασσάνδρα εμφανίζεται δύο φορές στην ωδή, μία με το όνομά της και μία με τη φράση *μάντιν κόραν*. Στην πρώτη περίπτωση, ο Πίνδαρος αναφέρει ότι η Κλυταιμνήστρα την έστειλε στον Αχέροντα, μαζί με τον Αγαμέμνονα, χρησιμοποιώντας χάλκινο όπλο. Στη δεύτερη περίπτωση, υπεύθυνος για τον θάνατό της παρουσιάζεται ο Αγαμέμνονας. Ο Πίνδαρος μπορεί να άντλησε τον μύθο από την *Όδύσειαν* (λ 421-24), όμως το μαντικό χάρισμα της Κασσάνδρας, όπως προαναφέρθηκε, δεν δηλώνεται ρητά από τον Όμηρο. Είναι αξιοσημείωτο ότι στον Πίνδαρο δηλώνεται ξεκάθαρα η μαντική της ικανότητα (*μάντιν κόραν*), επομένως ο ποιητής φαίνεται να άντλησε μάλλον από τα *Κύπρια έπη*, τα οποία, όπως αναφέρθηκε, είναι η πρώτη πηγή που αναφέρεται ρητά στις μαντικές ικανότητες της κόρης του Πριάμου.

Συνοψίζοντας, η γοητευτική αυτή μορφή της αρχαιότητας, της οποίας το όνομα χρησιμοποιείται ακόμα και σήμερα για όσους κάνουν δυσοίωνες προβλέψεις, κέντρισε το ενδιαφέρον τόσο των επικών όσο και των λυρικών ποιητών της αρχαϊκής εποχής. Ο Όμηρος δεν αναφέρεται ρητά στις μαντικές της ικανότητες, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ότι υπάρχει μία σχετική νύξη, εφόσον πρώτη θρηνεί την άφιξη του νεκρού αδερφού της στην Τροία. Θεωρώ, επομένως, ότι ο ποιητής γνώριζε τη σχετική παράδοση, αλλά επέλεξε να μην αναφερθεί σε αυτήν ξεκάθαρα, λόγω της τάσης του να αποσιωπεί υπερφυσικά γεγονότα, καθώς και λόγω του είδους της μαντικής ικανότητας της Κασσάνδρας: δεν ήταν οιωνοσκόπος, αλλά, ευρισκόμενη σε έκσταση, έβλεπε εικόνες από το μέλλον. Ο ποιητής των *Κυπρίων έπων* είναι ο πρώτος που αναφέρεται ρητά στις μαντικές της ικανότητες, ενώ φαίνεται να διαχωρίζει το είδος της μαντείας που ασκεί εκείνη από αυτό που ασκεί ο αδερφός της Έλενος. Στο Κύκλιο έπος *Ίλιου πέρσις* η Κασσάνδρα προμαντεύει την καταστροφή που

³² Πανσ. 3.19.6 *Άμύκλαι δέ ανάστατος υπό Δωριέων γενομένη και άπ' εκείνου κόμη διαμένουσα θέας παρείχετο άξιον ιερών Άλεξάνδρας και άγαλμα· την δέ Άλεξάνδραν οί Άμυκλαιείς Κασσάνδραν την Πριάμου φασίν είναι. και Κλυταιμνήστρας έστιν ένταύθα εικών και άγαλμα Άγαμέμνονος* (η Κασσάνδρα στη συγκεκριμένη περιοχή ονομαζόταν και *Άλεξάνδρα*, κυρίως στα Ελληνιστικά χρόνια).

βρίσκεται μέσα στον Δούρειο ίππο, μπροστά σε ένα κοινό που δεν την πιστεύει, ενώ το περιστατικό μεταξύ εκείνης και του Αίαντος του Λοκρού την ξαναφέρει στο προσκήνιο, καθώς αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τους λυρικούς ποιητές. Ο Πίνδαρος, συνδυάζοντας στοιχεία από την προϋπάρχουσα παράδοση, φαίνεται να άντλησε από την *Όδύσειαν* την ιστορία της δολοφονίας της Κασσάνδρας και του Αγαμέμνονα από την Κλυταιμνήστρα, ενώ διατήρησε τη ρητή αναφορά των *Κυπρίων έπων* στη μαντική της ικανότητα. Η εικόνα της Κασσάνδρας, όπως μας είναι περισσότερο γνωστή σήμερα, διαμορφώθηκε από τον Αισχύλο, ο οποίος ασχολήθηκε λεπτομερώς με την ψυχοσύνθεσή της στην *Ορέστειαν*. Είναι συγκλονιστικός ο θρήνος της, όταν «βλέπει» τον επικείμενο θάνατό της και λέει στον χορό, ο οποίος την αμφισβητεί (στ. 1240-41): *τὸ μέλλον ἤξει. καὶ σύ μ' ἐν τάχει παρὼν ἴ ἄγαν γ' ἀληθόμαντιν οἰκτίρας ἔρεῖς.*



Πορίσματα και κλείσιμο Συμποσίου

Γαβριήλ Καράλλης, Συντονιστής έκδοσης *Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*

12:10-12:30 «Συκοφαντίες»: Λέξεις, ιστορίες και γεύσεις»
Σχολείο: Λύκειο Ιδαίου
Εισηγήτριες: Δρ Άννα Γεωργιάδου, Φιλολόγος
Ρούλα Ταρουνά, Καθ. Οικιακής Οικονομίας

12:30-12:50 «Ο επίκαιρος Ζήνων Κιπεύς»
Σχολείο: Λύκειο Κύκκου Β΄
Εισηγήτης: Διονύσης Διονυσίου, Φιλολόγος
Συνεργασία: Μαρία Αρχαίου, Φιλολόγος

13:15-13:25 **ΤΕΛΕΤΗ ΛΗΞΗΣ**
«Επιτάφιος του Σεΐκιλου»
Σύντομο καλλιτεχνικό πρόγραμμα από μαθητές και
μαθήτριες του Λυκείου Αποστόλου Μάρκου
Διδασκαλία – Καθοδήγηση μαθητών: Ιωάννα
Σπαρταζάμη, Καθ. Μουσικής
Συνεργασία: Μιχάλης Γεωργίου, Καθ. Μουσικής,
ιδρυτής του μουσικού σχήματος «Τέρπανδρος»

13:25-13:35 **ΚΛΕΙΣΙΜΟ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ**
Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

- Δρ Αθηνά Μιχαηλίδου-Ευριπιδίου, Διευθύντρια Παιδαγωγικού Ινστιτούτου
- Δρ Ζήνα Πουλλή, Διευθύντρια Μέσης Εκπαίδευσης
- Δρ Έλενα Χατζηκακού, Προϊσταμένη Τομέα Επιμόρφωσης Παιδαγωγικού Ινστιτούτου
- Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης
- Λουκία Χατζημχαήλ, Επιθεωρήτρια Φιλολογικών Μαθημάτων
- Γιώργος Ορφανίδης, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
- Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
- Πόπη Χριστοφόρου-Γιούγιουρου, Φιλολόγος, Γραφείο Αναλυτικών Προγραμμάτων
- Δρ Ειρήνη Ροδοσθένους, Φιλολόγος

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Μαρία Παπαλεοντίου, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
Γιώργος Ορφανίδης, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.
Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Φιλολόγος, Λειτουργός Π.Ι.

ΤΕΧΝΙΚΗ ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗ

Γιάννης Χατζηχαραλάμπους

Γραμματειακή υποστήριξη

Παναγιώτα Χαραλάμπους, Βοηθός Γραμματειακός Λειτουργός

Φιλοτέχνηση προγράμματος:

Θεόδωρος Κακουλλής, Λειτουργός Υ.Α.Π.

«Το ανθολόγιο

ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΥΠΡΙΑΚΗΣ

γραμματείας.
Αξιοποίηση στη
διδασκτική πράξη»



17 Φεβρουαρίου 2012
Αίθουσα «Σόλων Τριανταφυλλίδης»
Κεντρικά γραφεία Τράπεζας Κύπρου
(Αγία Παρασκευή, Λευκωσία)



ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΜΕΣΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ



ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ

Παρασκευή 17 Φεβρουαρίου 2012

8:00-8:30	ΕΓΓΡΑΦΗ ΣΥΝΕΔΡΩΝ	10:30-10:50	«Νεαροί αρχαιολόγοι στα ίχνη της Αριάδνης στην Αμφισύνη» Σχολείο: Λύκειο Αποστόλων Πέτρου και Παύλου Εισηγήτρια: Μελίνα Βρυωνίδου, Φιλολόγος Συνεργασία: Αντιγόνη Μιχαήλ, Καθ. Οικιακής Οικονομίας Θωμάς Χριστοδουλόπουλος, Θεατρολόγος Κατερίνα Περεντιού, Καθ. Τέχνης και Γραφικών Τεχνών Κατερίνα Δεληγιώργη, Καθ. Τέχνης και Γραφικών Τεχνών
8:30-8:50	ΕΠΙΣΗΜΗ ΕΝΑΡΞΗ «Εις Αφροδίτην» Σύντομο καλλιτεχνικό πρόγραμμα από μαθητές και καθηγήτριες του Λυκείου Αποστόλου Μάρκου Διδασκαλία – διεύθυνση – καθοδήγηση μαθητών: Ιωάννα Σατραζάμη, Καθ. Μουσικής Συνεργασία: Μιχάλης Γεωργίου, Καθ. Μουσικής, ιδρυτής του μουσικού σχήματος «Τέρπανδρος» και κατασκευαστής χειροποίητων αρχαίων μουσικών οργάνων, τα οποία έχει ευγενικά παραχωρήσει για τους σκοπούς της ημερίδας	10:50-11:10	«Αγοραία ή ωφέλεια παιδείας» Σχολείο: Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας και Λύκειο Παλαιομετόχου Μαρία Αντωνίου, Φιλολόγος, Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας Ευφροσύνη Νικηφόρου, Φιλολόγος, Λύκειο Παλαιομετόχου
8:50-9:05	• Χαιρετισμός και κήρυξη της έναρξης των εργασιών του Συμποσίου από τον έντιμο Υπουργό Παιδείας και Πολιτισμού κ. Γιώργο Δημοσθένους	11:10-11:30	«Ομηρικοί Ύμνοι στην Αφροδίτη: Κάλλος και καλλιολισμός. Πολυμεσική διαθεματική εργασία» Σχολείο: Λύκειο Αγίου Ιωάννη Λεμεσού και Β΄ Τεχνική Λεμεσού Εισηγήτες: Έλενα Πηδιά, Σύμβουλος Φιλολογικών Μαθημάτων Σάββας Χαράλαμπους, Φιλολόγος, Β΄ Τεχνική Σχολή Λεμεσού Μαρία Παναγιώτου, Φιλολόγος, Λύκειο Αγίου Ιωάννη Λεμεσού Συνεργασία: Αλεξάνδρα Θεοφάνους - Γεωργιάδου, Β. Δ., Φιλολόγος, Β΄ Τεχνική Σχολή Λεμεσού Ιωάννα Ιωαννίδου, Καθ. Σχεδιασμού και Τεχνολογίας, Λύκειο Αγίου Ιωάννη Λεμεσού Συντονισμός: Λουκία Χατζημικαήλ, Επιθεωρήτρια Φιλολογικών Μαθημάτων
9:05-9:25	«Σύντομη εισαγωγή στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματολογία: Από την έρευνα και τη συγγραφή στη διδακτική πράξη» Εισηγήτης: Ανδρέας Ι. Βοσκάς, Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α.	11:30-11:50	«Λογο-τεχνικές αθρόωσεις» Σχολείο: Λύκειο Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στραβόλου Εισηγήτριες: Ανδρούλα Σαββίδου, Β.Δ., Φιλολόγος Πόπη Χριστοφόρου-Παύγουρου, Φιλολόγος, Γραφείο Αναλυτικών Προγραμμάτων Παναγιώτα Παύγουρου-Ιωάννου, Καθ. Βιολογίας Μαρίνα Γεωργίου, Φιλολόγος Αυγούστα Κοκκοφίτου, Καθ. Βιολογίας
9:25-9:45	«Η επίδραση της ελληνικής μυθολογίας στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματολογία: Παράλληλη πορεία πολιτιστικής ανάπτυξης» Εισηγήτρια: Κλαίρη Αγγελίδου, πρώην Υπουργός Παιδείας και Πολιτισμού, Συγγραφέας - Λογοτέχνης	11:50-12:10	«Η φιλία: ένα πολύτιμο αγαθό μέσα από την ποίηση, την πεζογραφία, τη μουσική και την τέχνη» Σχολείο: Λύκειο Αποστόλου Μάρκου Εισηγήτρια: Δρ Ειρήνη Ροδασθένους, Φιλολόγος Συνεργασία: Ιωάννα Σατραζάμη, Καθ. Μουσικής
9:45-10:00	Συζήτηση Συντονιστής: Γιάννης Νικολάου, Δημοσιογράφος		
10:00-10:30	ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ		



ΕΠΙΣΗΜΗ ΕΝΑΡΞΗ

«Εις Αφροδίτην»

Σύντομο καλλιτεχνικό πρόγραμμα από μαθητές και μαθήτριες του Λύκειου Αποστόλου Μάρκου

Διδασκαλία – διεύθυνση – καθοδήγηση μαθητών: Ιωάννα Σατραζάμη, Μουσικός

Συνεργασία: Μιχάλης Γεωργίου, Μουσικός, ιδρυτής του μουσικού σχήματος «Τέρπανδρος»

ΑΡΧΑΙΑ ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

1

ΠΟΙΗΣΗ

ΕΠΙΚΗ ΛΥΡΙΚΗ ΔΡΑΜΑΤΙΚΗ

ΑΝΔΡΕΑ Ι. ΒΟΣΚΟΥ



ΙΔΡΥΜΑ
ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Γ. ΛΕΒΕΝΤΗΣ

**Σύντομη Εισαγωγή στην Αρχαία Κυπριακή
Γραμματεία:
απο την έρευνα και τη συγγραφή στη διδακτική πράξη**

Ανδρέας Ι. Βοσκός

Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
(με έμφαση στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία)
στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Στην εξάτομη *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία* του ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ «ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Γ. ΛΕΒΕΝΤΗΣ» (Λευκωσία 1995-2008, ηλεκτρον. έκδ. 2010 / 2012), βραβευμένη από την Ακαδημία Αθηνών, εκδίδονται (με κριτικό υπόμνημα), μεταφράζονται και σχολιάζονται αναρίθμητα κείμενα της πνευματικής παραγωγής της αρχαίας Κύπρου και οι σχετικές μαρτυρίες, από τους πρώιμους μέχρι και τους ύστερους χρόνους της ελληνικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας, στην ελληνική κατά κύριο λόγο αλλά και στη λατινική γλώσσα. Σημαντικά κεφάλαια των τόμων είναι τα Προλεγόμενα, η εμπεριστατωμένη αναλυτική Εισαγωγή, η πλούσια Βιβλιογραφία και τα Σύμβολα (Sigla), τα Ευρετήρια και οι Πίνακες. Σε κάθε τόμο προτάσσεται Πρόλογος και στον τόμο 6 επιτάσσεται επίσης Επίλογος του ΠΑΤΡΟΚΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, γενικού επόπτη της έκδοσης. Οι τόμοι 1 - 4 διανθίζονται με ελκυστικές και χρήσιμες –για τη διδασκαλία κυρίως– φωτογραφίες σχετικών αρχαιολογικών θησαυρών της Κύπρου (ως επί το πλείστον), παλαιών χαρτών, επιγραφών και ιστορημένων μεσαιωνικών χειρογράφων που παραδίδουν τα εκδιδόμενα κείμενα, και πινάκων που απεικονίζουν και επεξηγούν τις σχολιαζόμενες ασθένειες και τις μεθόδους ίασης.

Ως συγγραφέας των τεσσάρων πρώτων τόμων –για την Επική, Λυρική και Δραματική Ποίηση (με τα *Κύπρια έπη* και τους Ομηρικούς ύμνους *Είς Αφροδίτην*, τον Σώπατρο τον Πάφιο κι άλλους αξιόλογους συγγραφείς), για το Επίγραμμα, την Πεζογραφία και την Ιατρική– ευτύχησα να έχω συνεργάτες εκλεκτούς, τους Κυπρίους Φιλολόγους Ανδρέα Λουκά και Έφη Χατζηαντωνίου-Δημοσθένους (και στους τέσσερεις τόμους) και την Αικατερίνη Θεοδωροπούλου (στους τόμους 2-3), κι άλλους πολλούς (που μνημονεύω στα Προλεγόμενα των τόμων με ευγνωμοσύνη και αγάπη ολόψυχη). Συγγραφέας του τόμου 5 για τον Ζήωνα τον Κιτιέα είναι ο αείμνηστος καθηγητής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου ΚΩΣΤΑΣ

ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, και του τόμου 6 για τον Κλέαρχο τον Σολέα, τον Περσαίο τον Κιτιέα, τον Δημόνακτα τον Κύπριο και άλλους - λιγότερο ονομαστούς αλλ' όχι ασήμαντους - Κυπρίους φιλοσόφους ο καθηγητής Λατινικών Γραμμάτων στο Τμήμα Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου ΙΩΑΝΝΗΣ ΤΑΪΦΑΚΟΣ.



Ο μόχθος που απαιτήθηκε για την έρευνα και τη συγγραφή των έξι τόμων (3763 σελίδες) ήταν τεράστιος και χρονοβόρος, καθώς τα γενικά και ειδικά προβλήματα που έπρεπε να αντιμετωπιστούν, όπως αναλύονται στα Προλεγόμενα των συγγραφέων, ήταν πολλά και ποικίλα. Στις πλείστες περιπτώσεις τα σωζόμενα αποσπάσματα είναι πενιχρά και από πηγές έμμεσες (αναρίθμητες, με χιλιάδες χειρόγραφα), οι δε σχετικές πληροφορίες ελλιπέστατες. Ελάχιστα μόνο αποσπάσματα σώζονται από την Επική, Λυρική και Δραματική ποίηση της Κύπρου (συμπεριλαμβανομένου του έργου του ευκλεούς Εύκλου και του Στασίνου, αλλά και του Σώπατρου του Πάφου), και από το έργο των Κυπρίων ιστορικών, μυθογράφων και παραδοξογράφων, ρητόρων και σοφιστών και μιας πλειάδας ονομαστών ιατρών (όπως ο Διαγόρας ο Κύπριος και ο Απολλόδωρος). Είναι χαρακτηριστικό ότι του ίδιου του Ζήνωνα του Κιτιέα (του ιδρυτή της Στωϊκής φιλοσοφίας, με την τεράστια διαχρονική επίδραση παγκοσμίως), όπως και των άλλων Κυπρίων φιλοσόφων, δεν σώθηκε ακέραιο ούτε ένα έργο (πολλών ούτε οι τίτλοι των έργων τους). Το μόνο από τα μεγάλα Κυπριακά έργα που σώζεται ακέραιο και μάλιστα από άμεση παράδοση (όπως οι Ομηρικοί ύμνοι και πολλές επιγραφές) είναι η *Περί άρθρων πραγματεία* του διάσημου ιατρού Απολλώνιου του Κιτιέα (με 30 εντυπωσιακούς πίνακες, *υποδείγματα*). Από την άλλη, για τα πλείστα κεφάλαια της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας δεν υπήρχαν ειδικές εκδόσεις και μελέτες επιστημονικές, πλήρεις και αξιόπιστες (κι όχι πεπαλαιωμένες), ούτε είχε προηγηθεί συγκέντρωση και κριτική έκδοση των πηγών, όπως λ.χ. για άλλες περιόδους της Κυπριακής ιστορίας. Δύσκολη, έτσι, και συχνά όχι απρόσκοπτη (πολλών λ.χ. επιγραφών αγνοείται η τύχη) ήταν η συγκέντρωση, κριτική θεώρηση και αξιοποίηση τόσο των αρχαίων πηγών όσο και της συνεχώς διευρυνόμενης γενικής και ειδικής

βιβλιογραφίας (σε γλώσσες διάφορες), αναφερόμενης σε μια τεράστια χρονική περίοδο, σε τομείς και σε συγγραφείς πολλούς, σε έργα και θέματα ποικίλα. Οι απαντήσεις όμως που δίδονται είναι προσεκτικά και πειστικά τεκμηριωμένες. Και η επιστημονική αξία του έργου αναγνωρίζεται στις λίαν επαινετικές διεθνείς βιβλιοκρισίες που –για τους παλαιότερους τόμους– έχουν ήδη δει το φως της δημοσιότητας.

«Με ύπερηφάνεια», γράφει στον Επίλογό του ο Πάτροκλος Σταύρου (στο τέλος του τόμ. 6), «παραδίδουμε σήμερα, όχι μόνον ως ομάδα εργασίας αλλά κυρίως ως Ίδρυμα Άναστάσιος Γ. Λεβέντης, στὸν Κυπριακὸ Ἑλληνισμό, στὸ Ἔθνος καὶ στὴ διεθνή ἐπιστημονικὴ κοινότητα τὴν ἐξάτομη Ἀρχαία Κυπριακὴ Γραμματεία, πὸν ἀπεικονίζει τὸ αὐθεντικὸ, τὸ ἀληθές –πνευματικὸ, ἐπιστημονικὸ, πολιτισμικὸ– πρόσωπο τῆς Κύπρου». Και ο καθηγητής της Σχολῆς Κλασικῶν Σπουδῶν του Πανεπιστημίου Cambridge Geoff Horrocks Horrocks, μιλώντας στη Μεγάλῃ Αἴθουσα Τελετῶν του Πανεπιστημίου Αθηνῶν (με θέμα «*Αρχαία Κυπριακὴ Γραμματεία: Η ἀποψη ἀπὸ το ἐξωτερικὸ*»), καταλήγοντας τονίζει: «Πρόκειται, σαφώς, για ἓνα ἀπολύτως ἀπαραίτητο “καταφύγιο” για οποιονδήποτε θέλει να μελετήσει το ἐκπληκτικὸ φάσμα τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας τῆς Κύπρου, και σίγουρα θα καθιερωθεῖ ως ἔργο ἀναφοράς στη διεθνή κοινότητα κλασικῶν σπουδῶν για τα χρόνια που ἀκολουθοῦν.»

Λίαν ἀξιόλογη (και ἐλπιδοφόρα) εἶναι ἡ ἑντάξη τῆς Ἀρχαίας Κυπριακῆς Γραμματείας στη ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ. Εδώ και δύο δεκαετίες ἔχει εἰσαχθεῖ - και καθιερωθεῖ- ἡ διδασκαλία τῆς Ἀρχαίας Κυπριακῆς Γραμματείας στο Τμήμα Φιλολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς του Πανεπιστημίου Αθηνῶν, τόσο σε προπτυχιακὸ (με περισσότερους ἀπὸ 6000 φοιτητές, ως τώρα) ὅσο και σε μεταπτυχιακὸ ἐπίπεδο (με ἀξιόλογες διδακτορικὲς διατριβές ολοκληρωμένες ἢ ὑπὸ ολοκλήρωση και πάνω ἀπὸ 200 μεταπτυχιακὲς ἐργασίες, πολλές ἀπὸ τις οποίες ἔχουν ἤδη δημοσιευθεῖ). Ἡ διδακτικὴ πράξη, ἔτσι - ἐνισχυόμενη με τὴν οργάνωση ἐιδικῶν Σεμιναρίων, Συμποσίων και Διεθνῶν Συνεδρίων και με τὴν ἰδρυση Ἐργαστηρίου Κυπριακῶν Μελετῶν - προωθεῖ, με τὴ σειρά τῆς, τὴν Κυπρολογικὴ ἔρευνα. Σημαντικὴ ὠθηση δόθηκε με τὴ σχετικὴ ἐρευνητικὴ και ἐκπαιδευτικὴ δραστηριότητα του Τμήματος Κλασικῶν Σπουδῶν και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου, με λίαν ἀξιοσημεῖωτη τὴν ἐδῶ οργάνωση τριῶν Διεθνῶν Συνεδρίων και ἐντυπωσιακὴ τὴ διδακτορικὴ διατριβὴ για τις ἐλληνικὲς και λατινικὲς ἐπιγραφές ρωμαϊκῆς περιόδου ἀπὸ τὴν Κύπρο. Πολλαπλά σημαντικὴ ὑπῆρξε και ἡ οργάνωση 16 Συμποσίων Ἀρχαίας Κυπριακῆς Γραμματείας στὴν Κύπρο, σε συνεργασία

με τις Πολιτιστικές Υπηρεσίες του Υπουργείου Παιδείας και τον Σύνδεσμο Ελλήνων Φιλολόγων Κύπρου «ΣΤΑΣΙΝΟΣ» από την αρχή και με το Τμήμα Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κύπρου στη συνέχεια (από το 1998)· η ενεργός εμπλοκή από το 2004 του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου και της Διεύθυνσης Μέσης Εκπαίδευσης, του Συνδέσμου Ελλήνων Κυπρίων Φιλολόγων (ΣΕΚΦ) της ΟΕΛΜΕΚ, εκπαιδευτικών λειτουργών και μαθητών, και η συνεχώς αναβαθμιζόμενη έκτοτε (κυρίως από το 2007) συμμετοχή Σχολείων Μέσης Εκπαίδευσης στο Πρόγραμμα, οδήγησε στο από πολλού οραματιζόμενο αποτέλεσμα: την έκδοση του - επισήμως παρουσιαζόμενου σήμερα - *Ανθολογίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας* και την καθιέρωση της διαθεματικής διδασκαλίας σχετικών κειμένων στα Σχολεία Μέσης Εκπαίδευσης, με ενισχυτική ιστοσελίδα, που παρέχει - μαζί με ποικίλο πρόσθετο υλικό - τη δυνατότητα επικοινωνίας με τους ενδιαφερομένους και *συνεχούς ανανέωσης*. Χρειάστηκε προς τούτο - πέρα από την πρόθυμη συναίνεση και την ενεργό συμπαράσταση των επικεφαλής - ο ζήλος, ο μόχθος και η δημιουργικότητα πολλών και ικανών συναδέλφων (Γενικός συντονισμός - εποπτεία: Γαβριήλ Καράλλης. Εποπτεία: Ελένη Κάρνου. Ανθολόγηση - προτάσεις αξιολόγησης: Λουκία Χατζημιχαήλ, Πόπη Χριστοφόρου-Πούγιουρου, Ειρήνη Ροδοσθένους, Ανδρέας Κρίγκος. Επιστημονικός σύμβουλος: Καθηγητής Ιωάννης Ταϊφάκος). Για τη στενή και δημιουργική συνεργασία τούς ευχαριστώ ολόψυχα. Ένα εγκάρδιο ευχαριστώ οφείλουμε σ' όλους (και σ' αυτούς που συνέβαλαν παντοιοτρόπως στα προηγούμενα στάδια και μνημονεύονται, συν τοις άλλοις, στην Εισαγωγή του πρώτου μέρους του ΙΣΤ' Συμποσίου).

Πόσο εύκολα και ευχάριστα είναι δυνατό να αξιοποιηθεί ευεργετικά η ακριβή προίκα των προγόνων μας στα διδακτικά προγράμματα της Μ.Ε. (κι όχι μόνο!) καθίσταται προφανές από τις ποικίλες προτάσεις που κοσμούν τις σελίδες του *Ανθολογίου*, κι είμαι βέβαιος ότι θα καταδειχθεί στη συνέχεια και παραστατικά, με την εντυπωσιακή συμβολή εκλεκτών συναδέλφων και των μαθητών τους. Η διαχρονική και διαθεματική συνεξέταση λογοτεχνικών και επιστημονικών έργων και καλλιτεχνικών απεικονίσεων, με συχνά προσφερόμενη τη δημιουργική επιτόπια έρευνα, τη μελοποίηση και τη δραματοποίηση, μπορεί ασφαλώς να αποβεί ζωογόνα. Θέματα, όπως ο στολισμός θεάς σαν νύφης σημερινής, οι διαγωνισμοί ομορφιάς κι οι ποιητικοί αγώνες - οι γρίφοι, τα γνωμικά και οι παροιμίες - τα ομιλούντα ονόματα (σαν τη Σωσιπάτρα του επιτύμβιου επιγράμματος, που ο πατέρας της ο Γάμος την μεγαλώνει με τις πιο γλυκές φροντίδες προσδοκώντας έναν καλό γάμο για την κόρη του, μα αυτή πεθαίνει άγαμη) είναι από τη φύση τους ελκυστικά. Απόψεις, όπως

αυτές για τη μοίρα την ανθρώπινη, τη ζωή και τον θάνατο, τον πόλεμο και την ειρήνη, τη διχόνοια και την εκδικητική μανία, τη συμφιλίωση και τον εξανθρωπισμό του ανθρώπου έχουν ρίζες πανάρχαιες και παρακλάδια πολλά, για να κρατηθούμε γερά. Δεν μπορώ, λ.χ., να φανταστώ ενασχόληση στην Κύπρο με τον Όμηρο και το αρχαίο δράμα χωρίς προσφυγή στην αξιολογη Αρχαϊκή Επική Ποίηση των προγόνων μας. Δεν μπορώ, κυρίως, να φανταστώ αναφορά στην ταυτότητά μας, στη γλώσσα και στην πολιτιστική μας παράδοση, στα ήθη και τα έθιμά μας, στις αρχές και τις αξίες που πρέπει να κατευθύνουν την πορεία μας προς ένα καλύτερο μέλλον, χωρίς κατάδυση και συνεχή εμβάπτιση στις πηγές και τα νάματα που μας έθρεψαν και μας τρέφουν, χωρίς εντρύφηση στην όλη Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία.

Μερικά διδακτικά παραδείγματα, συνοπτικά. Το πρώτο, οι ρίζες μας (για το μάθημα της Ιστορίας, κι όχι μόνο): δύο επιτύμβια επιγράμματα από το Αριστοτελικό έργο *Πέπλος* για τους δύο πιο επιφανείς Ομηρικούς οικιστές Κυπριακών πόλεων· το πρώτο «Για τον θαμμένο στη Σαλαμίνα της Κύπρου Τεύκρο» (: «Των γοργοφόνων χειριστή βελών τον Τελαμώνιο Τεύκρο αυτή εδώ η γη της Σαλαμίνας νεκρό κρατά»)· και το δεύτερο «Για τον Αγαπήνωρα» τον θαμμένο στην Πάφο (: «Απ' την Τεγέα ο άρχοντας αυτός ο Αγαπήνωρ τ' Αγκαίου ο γιος, | των Πάφίων των πελτοφόρων βασιλιάς, θαμμένος είν' εδώ»). Ο Στράβων, περί τις αρχές του 1ου αι. μ.Χ., μαρτυρεί συν τοις άλλοις: *Ἀχαιῶν ἀκτὴ, ὅπου Τεῦκρος προσωρμίσθη πρῶτον <ὁ> κτίσας Σαλαμίνα τὴν ἐν Κύπρῳ ἐκβληθεὶς, ὡς φασιν, ὑπὸ τοῦ πατρὸς Τελαμῶνος*. Κι ένα τιμητικό επίγραμμα για τον βασιλιά της Σαλαμίνας Νικοκρέοντα, στη βάση αγάλματός του στο Ἄργος, παραπέμπει στους προγόνους του Τεύκρου του Τελαμώνιου (στον γιο του Δία Αιακό, πατέρα του Τελαμώνα [και του Πηλέα]), αλλά και στις διαχρονικά στενές σχέσεις της Κύπρου με τον λοιπό Ελληνικό κόσμο: *Μητροπόλῃ μου ἡ γῆ του Πέλοπα το Ἄργος το Πελασγικό, | Πνυταγόρας ο πατέρας μου του Αιακού από τη γενιά· | εἶμαι ο Νικοκρέων, και μ' έθρεψε γῆ θαλασσόζωστη | ἡ Κύπρος από θεϊκότατους προγόνους βασιλιά. | Με στήσαν οι Αργεῖοι για τον χαλκό τιμή αποτίοντας | που στη γιορτὴ της Ἴφρας έστελλα για έπαθλα στους νέους*.

Χάρτες παλαιοί και πολλά άλλα ελληνικά τοπωνύμια πανάρχαια που –παρά τις ατέλειωτες περιόδους δουλείας– επιβιώνουν μέχρι σήμερα στην Κύπρο συμπληρώνουν αδιάψευστα την εικόνα: Δύμες και Τύμη, Αιγιαλούσα - Γιαλούσα και Γιαλιά, Βούρα, Ελίκη, Κερύνεια, (κι άλλα, που παραπέμπουν στην Αχαΐα) / Μόρφου (από τη Μορφώ, Αφροδίτη

της Σπάρτης), Ζωτία και Ζώτεια / Ζώτκια - Ζώδκια - Ζώθκια (από τον Ζωτεάταν Απόλλωνα: *ἐν Ἄργει*, και το ομώνυμο-έρημο ήδη στους χρόνους του Πausανία- *χωρίον* της Πελοποννήσου), Κομήτης (χειμαρρος), Ναός και Γερανός (ρουάκια): ονόματα, τα δύο πρώτα, μυθικών Πελοποννήσιων ηρώων (παραβλητέα τα *ναίω* = *ρέω*, *Ναϊάδες* - *Νηρηίδες* και *νάματα*, και *γέρανος*- *ὄμβρος*, δηλ. βροχή), και άλλα πάμπολλα.

Αψευδής μάρτυρας είναι και η πορεία της ελληνικής γλώσσας στην Κύπρο, με τις θαυμαστές επιβιώσεις. Τα παραδείγματα είναι αναρίθμητα, όπως: *ὁ σπειράς / ὄσσᾶ / οἱ μητὰ σοῦ* (ή *μητὰ σου*) *ἐγένοντο*. *κορδύλη* (το οίδημα: εξόγκωμα από πληγή [και το σκουφί], και σήμερα στην Κυπριακή διάλεκτο: η *κουρτούλλα* και το *κουρτούλλιν*). *οἱ κολιοί* (οι κάργιες, κολιοί ως σήμερα στην Κύπρο). *Φιλόκυπρος Ὀνασαγόρου*, *Στασίκυπρος*, *Ὀνάσιλος Ὀνασικύπρον*: *Ὀνασαγόρας* [όχι *Ὀνησαγόρας*], και σήμερα οδός *Ὀνασαγόρου*, κ.τ.λ. / *Ὀνάσιλος* (ο γιατρός της πινακίδας του Ιδαλίου [πιθανώς μεταξύ 478-470 π.Χ.] σε πανάρχαιη Κυπριακή [Αρκαδοκυπριακή] διάλεκτο, και σήμερα ομώνυμα ιατρεία και φαρμακεία, και ιατρικό κέντρο *Ὀνασίλειον*· αλλά *Ὀνήσιλος*, ο περίφημος Σαλαμίnius ήρωας που ηγήθηκε της Κυπριακής Επανάστασης κατά των Περσών (στις αρχές του ίδιου αι.) και απαθανατίστηκε - μοναδικά και ανεπανάληπτα στην αρχαιότητα - από τον Ηρόδοτο, στην ιωνική διάλεκτό του (και γι' αυτό: *Ὀνήσιλ(λ)ος* μέχρι σήμερα, ποτέ *Ὀνάσιλος*). Αξίζει να μνημονεύσει κανείς και τη φράση *ἐν εἰναλίῃ Κύπρω*, που οδηγεί από τον Εύκλο και τους δύο μικρούς Ομηρικούς ύμνους *Εἰς Ἄφροδίτην* (Υ3 *εἰναλῆς τε Κύπρου* και Υ2 *πάσης Κύπρου ... εἰναλῆς*) και στην *Ἐλένην* του Ευριπίδη (148, *ἐς γῆν ἐναλίην Κύπρον*), και στον Σεφέρη.

Ένα δεύτερο παράδειγμα, για τον πόλεμο (εμφύλιο και μη) και την ειρήνη: Ονομαστό είναι το προοίμιο των *Κυπρίων ἐπῶν*, που διέσωσε ο αρχαίος σχολιαστής της φράσης *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή* στο προοίμιο της *Ἰλιάδος* και φαίνεται να αποτελεί την πρώτη -ρηξικέλευθη- οικονομική ερμηνεία του πολέμου, με τον Δία να προκαλεί τον Τρωικό πόλεμο για να ανακουφίσει τη γη από το βάρος του ανθρώπινου υπερπληθυσμού: *Ἦταν κάποτε που μύριες φυλές στη γη περιπλανώμενες ανθρώπων / <μ' ασέβεια βαραινάν> της βαθύστερνης τα πλάτη γης. / Σαν είδε ο Δίας τη σπλαχνίστηκε και στο σοφό μυαλό του / έβαλε να ξαλαφρώσει απ' ανθρώπους την παντοτρόφα γη / του Τρωικού ανάβοντας πολέμου τη μεγάλη αμάχη, / για να αδειάσει με τον θάνατο το βάρος· και στην Τροία / οι ήρωες σκοτώνονταν· και του Δία το θέλημα τελούνταν. Στην Ἰλιάδα, αντίθετα, η *Διὸς βουλή* συνδέεται με την υπόσχεσή του στη Θέτιδα -που*

στέλλει πολλούς στον Άδη- να δώσει να ηττώνται οι Αχαιοί μέχρι να αναγκαστούν να *τιμήσουν* τον οργισμένο κατά του Αγαμέμνονα γιό της.

Ο θεός **Όμηρος**, που διάλεξε να μιλήσει για έναν πόλεμο πολύχρονο και καταστρεπτικό *για να εκθειάσει την ειρήνη*, που περιγράφει ωμότητες πολλές (όπως είναι η ωμή κακοποίηση του νεκρού Έκτορα από τον Αχιλλέα) *για να προβάλλει πιο έντονα στο τέλος τη μοναδικότητα της ανθρωπιάς*, που κλείνει την *Ιλιάδα* του με εκχειρία για να κηδευτεί με τις πρόπουσες τιμές ο Έκτορας, δίνει το αιώνιο πρότυπο αληθινής συμφιλίωσης με τη συγκλονιστική σκηνή των στίχων 507 κ.εξ. της Ω ραψωδίας: Ο γέροντας Πρίαμος και ο νεαρός Αχιλλέας κλαιν αντάμα, ο πρώτος για τον νεκρό του γιο Έκτορα, κι ο δεύτερος για τον νεκρό φίλο του Πάτροκλο και για τον γέροντα πατέρα του Πηλέα, που αυτός δεν θα έχει καν την τύχη να θάψει με τιμές τον γιο του. Από αυτή τη σκηνή ορμώμενος ο *Στασίνοσ ό Κύπριος*, που πήρε προίκα τα *Κύπρια έπη* από τον Όμηρο όταν νυμφεύτηκε την κόρη του (κατά την αρχαία παράδοση, που μαρτυρεί τη μέγιστη οφειλή του Κύπριου ποιητή στον θείο αιιδό), δίνει στο τέλος των *Κυπρίων* του μία εμφανώς εξανθρωπισμένη παραλλαγή για το τέλος της κόρης του Πρίαμου και της Εκάβης *Πολυξένης*, κατά τα αρχαία σχόλια στην *Εκάβην* του Ευριπίδη: «Ο Ευριπίδης και ο Ίβυκος λένε πως η Πολυξένη σφαγιάστηκε από τον Νεοπόλεμο. Ο ποιητής όμως των *Κυπρίων έπων* λέει ότι τραυματίστηκε από τον Οδυσσέα και τον Διομήδη κατά την άλωση της πόλης και πέθανε, ετάφη δε από τον Νεοπόλεμο (*ταφήναι δέ υπό Νεοπολέμου*), κι ας σκοτώθηκε ο πατέρας του ο Αχιλλέας από τον αδελφό της Πολυξένης Πάρη (Να θυμίσω, συγκριτικά, ότι εδώ και 37 χρόνια πάμπολλα θύματα της Τουρκικής εισβολής στην Κύπρο εξακολουθούν να είναι αγνοούμενοι, και τα κόκκαλα των νεκρών δεν έχουν δοθεί στους δικούς τους για να ταφούν με τις δέουσες τιμές.)

Ένα τελευταίο παράδειγμα, που δείχνει τι θησαυρούς κρύβει η διαχρονική μας παράδοση (για καταγραφή - διάσωση και αξιοποίηση): Αφετηρία ένας εντυπωσιακός *Κύπριος αίνος* (Κυπριακός μύθος με ειδικό βάρος διδακτικής πρόθεσης) που άκουσα στην Πάνω Ζώτεια (Ζώτκια), λίγα χρόνια πριν από τη συμφορά του 1974 (σε περίοδο οδυνηρού διχασμού), από τον 65χρονο -τότε- Χατζηβασίλη Παπαχριστοδούλου, απόφοιτο Δημοτικού (δυστυχώς η κασέτα με την καταγραφή χάθηκε το 1974): *Όταν έπλασε ο Θεός τον Κόσμο έβαλε τον Άη Πέτρο να μοιράσει στα ζωντανά τις διάφορες αρετές. Αυτός, σαν άλλος Επιμηθέας, μοίρασε ασυλλόγιστα. Σ' άλλα ζώα έδωσε δύναμη, σ' άλλα ταχύτητα, σ' άλλα οξύτατη όραση ή ακοή, σ' άλλα προβιά να προφυλάσσονται κι από κρύο*

κι από ζέστη, στα πηγά φτερά να πετούν, σε ερπετά (σαν το σκουλίκι) να έρπονν κάτω από τη γη για να επιβιώνουν, κ.τ.τ., εξαντλώντας όλο τον διαθέσιμο εξοπλισμό. Ξέχασε όμως τον άνθρωπο, που κινδύνευε έτσι ν' αφανιστεί. Μη βρίσκοντας λύση, κατέφυγε στον Θεό. Θύμωσ' εκείνος, πήγε να τον διώξει, μα μετάνιωσε. «Θα σου φτειάξω ένα μεγαλοκάζανο μυαλό», τού 'πε, «να σκέφτονται μόνοι τους πώς να τα βγάλουν πέρα, και να μ' αφήσεις ήσυχο». Τό 'φτειαξε ο Θεός το μυαλό, φώναξε ο Άη Πέτρος τους ανθρώπους, πήρε μια μεγάλη σι(δ)εροκουτάλα που χωρούσε κάπου 400 δράμα, κι άρχισε τη μοιρασιά, πάλι ασυλλόγιστα. Σύντομα κατάλαβε πως έπρεπε να μειώσει τη δόση. Μα κι έτσι το πρόβλημα δεν λύθηκε. Το καζάνι άδειαζε επικίνδυνα, κι η ουρά ήταν ακόμα μεγάλη. Κατέφυγε και πάλι στον Θεό. Θύμωσε για καλά Εκείνος, ζορίστηκε, μα βρήκε τη λύση: «Ρίξε και νερό στο καζάνι, και τέλειωνε». Πολλοί, έτσι, πήραν μυαλό νερωμένο, σταδιακά και λιγότερο, οι τελευταίοι ελάχιστο. Δεν πέρασε, όμως, καιρός κι οι Έλληνες (ανάμεσά τους και μερικές αντρογυναίκες), που σπρώχνοντας μπήκαν μπροστά και πολλοί πήραν και 400 και ανέρωτα, άρχισαν να καπελώνουν τους πάντες. Μάταια προσπαθούσε να τους συνετίσει ο Άη Πέτρος. Είδε κι απόειδε, και με δέος κατέφυγε και πάλι στον Θεό. Ποιός τον είδε και δεν τον φοβήθηκε! Πέταξε τον Άη Πέτρο με βρισιές και με κλωτσιές έξω. Κάθισε ο άμοιρος στα σκαλοπάτια, απεγνωσμένος. Μα κι ο Θεός έμεινε άυπνος από τις βασανιστικές σκέψεις. Την αυγή τινάχτηκε απάνω, χτύπησε τις χερούκλες του, και πετάχτηκε έξω. «Το βρήκα», τού 'πε τ' Άη Πέτρου, «βάλ' τους να τρώγονται μεταξύ τους, να ησυχάσουν όλοι οι άλλοι». Όπερ και εγένετο.

Οι ρίζες του μύθου φαίνονται παλαιότερες, η εξέλιξη του κατ' επίδραση του Πλατωνικού έργου *Πρωταγόρας* είναι προφανής, όπως και η διαμόρφωσή του με προσαρμογή στη χριστιανική θρησκεία και στις μετέπειτα κοινωνικές συνθήκες. Μικρές δε λεπτομέρειες και -κυρίως- το τέλος της ανωτέρω παραλλαγής φέρνουν στον νου την ανάλογη διήγηση του Νίκου Καζαντζάκη στο *Ο Χριστός Ξανασταυρώνεται*.

Πέρασαν 55 σχεδόν χρόνια από τον θάνατό του και το *Δεν φοβάμαι τίποτα, δεν ελπίζω τίποτα, είμαι λέφτερος* του μεγάλου Κρητικού συγγραφέα μένει κτήμα ές αεί της ανθρωπότητας, πάντα επίκαιρο, οδηγώντας μας και στον πρώτον εισηγητή, τον ονομαστό Κύπριο φιλόσοφο Δημόνακτα:

Όταν κάποιος ρώτησε τον Δημόνακτα ποιός είναι κατά τη γνώμη του ο ορισμός της ευτυχίας, απάντησε πως μόνον ευτυχισμένο θεωρεί τον

ελεύθερο. Κι όταν εκείνος παρατήρησε πως είναι πολλοί οι ελεύθεροι, ο Δημόναξ είπε: «Νομίζω πως ο πραγματικά ελεύθερος είν' εκείνος που ούτε ελπίζει ούτε φοβάται τίποτε» (ἐλεύθερον ... νομίζω τὸν μήτε ἐλπίζοντά τι μήτε δεδιότα). Ξανά παρατηρεί ο άλλος: «Και πώς θα μπορούσε κανείς να το πετύχει, αφού όλοι μας έχουμε υποδουλωθεί για τα καλά σ' αυτά;». [Η απάντηση του Δημόνακτα:] «Κι όμως, αν είχες προσέξει καλά όσα αφορούν τον άνθρωπο, δεν θα τα εύρισκες άξια για φόβο ή για ελπίδα, αφού και τα δυσάρεστα και τα ευχάριστα θα έχουν οπωσδήποτε ένα τέλος».

Όπως έλεγε και ο μέγιστος Κύπριος φιλόσοφος, ο Ζήνων ο Κιτιεύς: οι άνθρωποι δεν είμαστε σε τίποτε άλλο τόσο φτωχοί όσο σε χρόνο (οὐδενὸς ἡμᾶς οὕτω πένεσθαι ὡς χρόνου). Κι όπως ο ίδιος, επανορθώνοντας ρητό του Σοφοκλή, τόνιζε: «Όποιος εμπορεύεται με τύραννο, I δεν είναι δούλος, αν γυρίσει ελεύθερος (οὐκ ἔστι δούλος, ἂν ἐλεύθερος μόλι), συνυποδηλώνοντας τώρα με το ελεύθερος τον άφοβο και τον μεγαλόφρονα και τον αταπείνωτο.

Από την έρευνα και τη συγγραφή έχουμε φθάσει αισίως, σὺν Θεῷ, στη διδακτική πράξη, με λίαν ευοίωνες προοπτικές. Με επιμόρφωση των εκπαιδευτικών και σχετικά μεταπτυχιακά προγράμματα μπορούμε -γιατί όχι!- να αντιστρέψουμε την πορεία: από τη διδακτική πράξη στην περαιτέρω έρευνα και στη συγγραφή νέων και αξιόλογων μελετών. Το χρωστάμε, νομίζω, στο μέλλον του τόπου μας.



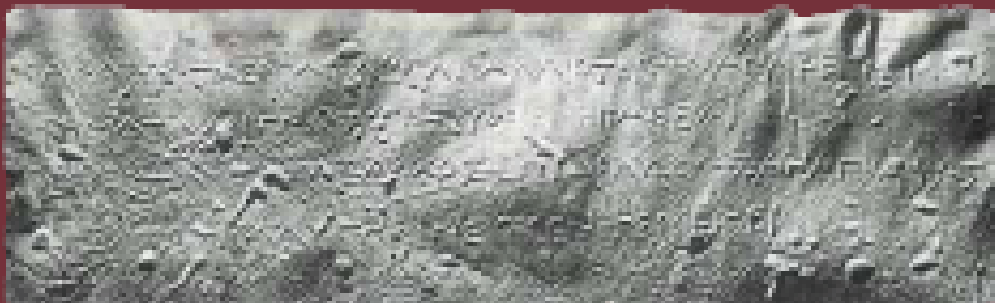
ΑΡΧΑΙΑ ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

6

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΚΑΘΑΡΙΣΜΟΣ, ΠΕΡΕΛΑΙΟΣ, ΔΗΜΟΝΑΣ
ΚΑΙ ΆΛΛΟΙ ΚΥΠΡΙΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΑΪΦΑΚΟΥ



ΙΔΡΥΜΑ
ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Γ. ΛΕΒΕΝΤΗΣ

Η επίδραση της Ελληνικής Μυθολογίας στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία: Παράλληλη πορεία πολιτιστικής ανάπτυξης

Κλαίρη Ν. Αγγελίδου

Πρώην Υπουργός Παιδείας και Πολιτισμού, Συγγραφέας - Λογοτέχνις

Αισθάνομαι ιδιαίτερα ευτυχής να χαιρετίσω τη σημαντική αυτή συνάντηση καθηγητών, μαθητών και άλλων προσκεκλημένων και να κάνω μια μικρή παρέμβαση.

Να ευχαριστήσω θερμότατα το Υπουργείο Παιδείας για την τιμή αυτή, το Ίδρυμα Αναστάσιος Λεβέντης, τον Διευθυντή του κ. Χαράλαμπο Μπακιρτζή, τους συντελεστές του αξιόλογου έργου «Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία» καθηγητές Ανδρέα Βοσκό, Κώστα Μιχαηλίδη και Ιωάννη Ταϊφάκο που βραβεύτηκαν φέτος από την Ακαδημία Αθηνών και το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο.

Τα κείμενα που προέκυψαν ύστερα από ενδελεχή έρευνα και πολλές ώρες εργασίας, θα έλεγα αγαπητικής εργασίας, μας κάνουν κοινωνούς της πολιτιστικής μας κληρονομιάς, βυθομετρώντας σε ποίηση, πεζογραφία, μύθους, επιγραφές.

Πλαταίνει πραγματικά ο νους κι η καρδιά, όταν βυθίζεται στα νάματα της πολιτιστικής παράδοσης και δη της ανέσπερης ελληνικής παράδοσης με τις ποικίλες εκφάνσεις και την έρευνα σ' όλους τους τομείς. Ποίηση, Φιλοσοφία, Τέχνη, Λαϊκός Πολιτισμός, Επιστήμη, Ιατρική, Μουσική.

Το Ανθολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας που έχετε στα χέρια σας και αποτελείται από αποσπάσματα από το εξάτομο βιβλίο του Ιδρύματος Λεβέντη, με επιλογή από μια επίλεκτη ομάδα συνεργατών από το Υπουργείο Παιδείας, αποτελεί, κατά την γνώμη μου, το ουσιωδέστερο κείμενο που είχαν ποτέ Κύπριοι μαθητές στα σχολεία τους.

Ένας θησαυρός ανεκτίμητος, που πιστεύω ακράδαντα ότι δεν θα έπρεπε να είναι απλά βοηθητικό βιβλίο, αλλά οπωσδήποτε διδακτικό εγχειρίδιο καθημερινής χρήσης στο μάθημα των Αρχαίων Ελληνικών και της Αρχαιογνωσίας, και βοηθητικό σε άλλα μαθήματα, όπως Ιστορία, Γεωγραφία, Φιλοσοφία, Βιολογία, Τέχνη, Θρησκευτικά, Πολιτική Αγωγή, Μουσική και άλλα.

Η αξία της Αρχαίας μας Γραμματείας είναι τεράστια, ένας πλούτος αμύθητος που φανερώνει τον πολιτισμό της Κύπρου, τη ζωή των προγόνων μας, την ανεκτίμητης αξίας γλώσσα τους, με αυθεντικά κατάλοιπα από τα έργα του Ομήρου.

Γι' αυτό και η αξία τους είναι διπλή. Δεν αφήνει αμφιβολία για την παράλληλη πορεία Ελλάδας και Κύπρου, που θα δώσει την ευκαιρία στους μαθητές μέσα από τα κείμενα να γνωρίσουν, να θαυμάσουν και ν' αγαπήσουν ακόμα περισσότερο τον τόπο τους.

Το βιβλίο άνετα μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως βοηθητικό. Η Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία πολύ λίγο είναι γνωστή στο κοινό της Κύπρου, ακόμα και σε φιλόλογους. Όλοι μας γνωρίζουμε κάποια ονόματα, Στασίνος, Εύκλος, Κινύρας, Σώπατρος, Ζήνωνας, κάποια αποσπάσματα, κάποιες επικεφαλίδες, ίσως και κάποιες επιγραφές.

Ποτέ δεν εντρυφήσαμε στα σπουδαία αυτά αποσπάσματα. Δυστυχώς τα βρίσκουμε σκόρπια σε άλλους συγγραφείς, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων. Κι όμως αυτά τα κείμενα έχουν τεράστια αξία, γιατί γράφονται στην ελληνική γλώσσα, διαπραγματεύονται θέματα αλληλένδετα με τον ελληνικό πολιτισμό, την καθημερινή ζωή των προγόνων μας, τις δοξασίες, τους μύθους, που είναι τόσο ζωντανόι για τους θεούς, ημίθεους και ανθρώπους. Ο μύθος στην αρχαία εποχή διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο. Ότι οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να συλλάβουν με τον νου, έπλαθαν ένα ζωντανό μύθο που δεν τον ξεχώριζαν από την πραγματικότητα.

Η Ελληνική Μυθολογία αποτελεί ένα τεράστιο πολιτιστικό κεφάλαιο για την ανθρωπότητα από το 1200 π.Χ. ως σήμερα, που επηρεάζει και όρους της φυσικής και της αστρονομίας. Ορόσημο στον Μύθο αποτελεί ο Τρωικός Πόλεμος. Πριν από τον Τρωικό Πόλεμο, οι σχέσεις της Κύπρου είναι πιο στενές με την Ανατολή. Μιλούν οι μύθοι του Κινύρα, του Πυγμαλίωνα και άλλοι.

Ο Όμηρος αναφέρεται στην Κύπρο: Ιλιάδα Λ 15 – 23, λέγοντας για τον θώρακα που χάρισε ο Κινύρας στον Αγαμέμνονα και στην Οδύσσεια δ 83, για τον Μενέλαο που περιπλανώμενος φτάνει στην Κύπρο.

Πολύ σημαντικοί είναι οι μύθοι που ανοίγουν την ίδρυση πολλών πόλεων της Κύπρου στους μετά τον Τρωικό Πόλεμο χρόνους. Ο πιο γνωστός είναι ο μύθος του Τεύκρου, οικιστή της Σαλαμίνας, του πιο αξιόλογου κέντρου ελληνικού πολιτισμού (θυμηθείτε τον Γιώργο Σεφέρη στο ποίημα *Ελένη*).

Διαβάζω επιτύμβιο επίγραμμα για τον Τεύκρο που σώζεται, στο

πιθανότατα Αριστοτελικό έργο «Πέπλος»: «Ἐπὶ Τεύκρου κειμένου ἐν Σαλαμίῃ τῆς Κύπρου, ἰὼν ὠκυμόρων ταμίην Τελαμώνιον ἤδε Τεύκρον ἀποφθιγμένον γῆ Σαλαμὶς κατέχει» (Για τον θαμμένο στη Σαλαμίνα της Κύπρου Τεύκρο των γοργοφόνων χειριστή βελών τον Τελαμώνιο, αυτή η γη της Σαλαμίνας νεκρό κρατά τον Τεύκρο).

Ο Αγαπήνορας κτίζει την Πάφο. Ο Ακάμας ιδρύει την Αίπεια, ο Κηφεύς και ο Πράξανδρος τη Λάπηθο και την Κερύνεια. Ο γιος του Θησέα Ακάμας δίνει το όνομά του στο ομώνυμο όρος. Το πιο σημαντικό είναι ότι με τον ερχομό των Ελλήνων γίνεται επιμειξία με τους αυτόχθονες Ετεοκύπριους και επικρατεί ο κατά πολύ ανώτερος Ελληνικός Πολιτισμός.

Δυστυχώς, οι μύθοι Ετεοκυπρίων χάθηκαν κι έτσι δεν έχουμε τη δυνατότητα να γνωρίσουμε τη συνολική εικόνα της Κυπριακής Μυθολογίας. Φτάνοντας στην Κύπρο, οι Αχαιοί έφεραν τους μύθους, τη μουσική, τη θρησκεία, τη γλώσσα, την ποίηση, τις παραδόσεις.

Μυθικός γενάρχης της Κυπριακής Λογοτεχνίας είναι ο Κινύρας, βασιλιάς, ιερέας της Αφροδίτης, τεχνίτης μουσικής και χρησμολόγος. Η ετυμολογία του ονόματος του Κινύρα οδηγεί στο δεκάχορδο μουσικό όργανο κινύρα, Ασιατικής καταγωγής. Για τον Κινύρα αξίζει να ασχοληθεί κάποιος εκτενέστερα, φτάνοντας στον μύθο, τη χρησμολογία, τη μουσική.

Πέραν όμως από τους μύθους, και η γλώσσα των Ετεοκυπρίων εκτοπίζεται και επικρατεί αντίστοιχη με τη Γραμμική Β' - Κυπροσυλλαβική γραφή και η Αρκαδοκυπριακή διάλεκτος με εντυπωσιακή τη συλλαβική επιγραφή. Είναι πραγματικά εντυπωσιακή η επιβίωση πανάρχαιων στοιχείων στη σημερινή Κυπριακή διάλεκτο π.χ. έθελες πολλά, χαμαί και δαμαί, πόπαστον (από – παστον Ομηρικό πάσασθαι), το δειν, εσούνη – εγιώνη, μητά σου, αμπλέπω (αναβλέπω) και εκατοντάδες άλλα.

Ο χρησμολόγος Εύκλος είναι ο πρώτος που προφητεύει τη γέννηση του Ομήρου και μάλιστα στη Σαλαμίνα. Ο Στασίνοσ είναι ο πιο πιθανός ποιητής των «Κυπρίων Επών», που αναφέρονται σε γεγονότα πριν από τον Τρωικό Πόλεμο. Για τον Στασίνο, ο μύθος αναφέρει ότι τα Κύπρια Έπη δόθηκαν σ' αυτόν από τον Όμηρο, ως προίκα για τον γάμο του με την κόρη του Ομήρου. Αναφέρεται επίσης ο Ηγισίνουσ ή Ηγησίαισ.

Για να πάμε πίσω στον μύθο, ο Άδωνης, αγαπημένος της Παφίας Αφροδίτης, είναι η πιο σημαντική μορφή της Κυπριακής Μυθολογία και Θρησκείας. Πιθανολογείται ότι ήταν γιος του Κινύρα, κατ' άλλους του Άρη. Θα ενδιατρίψω λίγο στους Ομηρικούς ύμνους στην Αφροδίτη. Ο πρώτος, ο μεγαλύτερος, πιθανόν είναι του Εύκλου, χωρίς να ξεφύγω από

τον μύθο. Μας μιλά για τη δύναμη της Αφροδίτης της πολύχρυσης, της εϋστεφάνου Κυθερείς για την αντιπαράθεσή της με την γλαυκόφθαλμη (γλαυκώπιν) Αθηνά, την Άρτεμη την χρυσοδόξαρη «χρυσηλάκατο», την Εστία τη σεμνή (αιδοίη κούρη). Μας μιλά για το σχέδιο του Δία να τη σμίξει με τον θνητό Αγκίστη, για τον απερίγραπτο στολισμό της Αφροδίτης στην Πάφο και, φυσικά, για το σμίξιμο Αγκίστη και Αφροδίτης και τη γέννηση του Αινεία και κλείνει με τη προσφώνηση της Αφροδίτης, ως Κυπρομέδουσας (βασίλισσα).

«Μούσα τα έργα ψάλλε μου της Αφροδίτης της πολύχρυσης της Κύπριδας, που στους θεούς γλυκύ σήκωσε πόθο, και δάμασε τα φύλα των θνητών ανθρώπων και τα θεόθρεπτα πουλιά και τα θηρία όλα κι όσα η στεριά τρέφει πολλά, κι όσα ο πόντος. Κι όλοι για τα έργα γνοιάζονται της ωριοστέφανης Κυθερείας».

Ο δεύτερος ύμνος Υ2 έχει επίδραση από τον Ησίοδο και αναφέρεται στον στολισμό της Αφροδίτης. Ο Υ3, ο μικρός ύμνος στην Αφροδίτη, σίγουρα είναι γραμμένος μετά τον Όμηρο, πιθανότερα προς τα τέλη του 7^{ου} αιώνα.

«την Κυπρογέννητη Κυθέρεια θα υμνήσω,

Που στους θνητούς ευπρόσδεκτα προσφέρει δώρα

και με το ποθητό της πρόσωπο πάντα μειδιά

και με λουλούδι ποθητό ομοιάζει.

Χαίρε Θεά, που την καλοχτενισμένη Σαλαμίνα γνοιάζεσαι και την Κύπρο τη θαλασσόβρεχτη, δώσ' μου τραγούδι ποθοτρόφο. Κι εγώ και σε άλλο μου θα θυμηθώ τραγούδι».

Το συμπέρασμα από την ανάγνωση των τριών ύμνων είναι ότι και οι τρεις ύμνοι είναι επηρεασμένοι από τον Όμηρο και τον Ησίοδο και φανερώνουν τη στενή σχέση των Κυπρίων ποιητών με τους σημαντικούς Έλληνες ποιητές.

Η Μυθολογία επηρεάζει ακόμα και τον πεζό λόγο. Επιγράμματα και κείμενα όπως του Αλέξανδρου Πάφιου που μας μιλά για τον γίγαντα Πικόλοο και την καταγωγή του Ομήρου, τον Ισίγονον τον Κιτιέα που αναφέρεται στη Δρυ της Δωδώνης που είχε, όπως και ο Ταύρος του Δία, ανθρώπινη μιλή.

«Θα μνημονεύσω και τη δρυ της Δωδώνης,

Που ο Φιλόστρατος λέει, πως μεταχειρίστηκε και την ανθρώπινη λαλιά»

Αλλά και ο Ισίγονος ο Κιτιεύς λέει πως στο νησί της Ρόδου, ο Ταύρος του Δία, δεν έμεινε χωρίς την ανθρώπινη λαλιά. Είναι πολύ γνωστή η σχέση του Δία με τον Ταύρο. Θυμηθείτε, Ευρώπη, Πασιαφάη, Ιώ και φυσικά τη λατρευτή του στη Ρόδο, όπου υπήρχε η λατρεία του Αταβύριου Διός. Στο όρος Αταβύριον βρέθηκαν χάλκινα βόδια που μούγκριζαν, όταν κάποιος κακό πλησίαζε την πόλη.

Ο Παίων ο Αμαθούσιος μας περιγράφει λεπτομερώς τον μύθο του Θησέα και της Αριάδνης.

Ένας τραγικός μύθος είναι εκείνος της βασίλισσας Δημώνασσας που για να πολεμήσει την αναρχία που επικρατούσε στην πόλη της συνέταξε πολύ αυστηρή νομοθεσία, που τελικά έπληξε την ίδια, γιατί αυτοί που παρέβησαν τους νόμους της ήταν τα ίδια τα παιδιά της που αναγκάστηκε να σκοτώσει. Στον μύθο αυτό στηρίζεται θεατρικό έργο του ποιητή Κύπρου Χρυσάνθη.

Η Δημώνασσα για κάποιο χρονικό διάστημα υπέμενε καρτερικά, όντας χωρίς παιδιά, και συνέχισε να νομοθετεί. Όταν όμως είδε μια αγελάδα να μουγκανίζει πάνω από το νεκρό της μοσχάρι, αφού έλιωσε χαλκό πήδηξε μέσα και ήταν εκεί ένας πύργος που είχε ένα χάλκινο άγαλμα. Πιθανότατα ήταν η Δημώνασσα και μία στήλη δίπλα που έγραφε: «Σοφή μεν ήμην, αλλά πάντ' ουκ ευτυχής...»

Όμως οι Κυπριακοί Μύθοι αναφέρονται και σε μεταμορφώσεις θέων, ζώων, φυτών. Κάποιοι ποταμοί μεταμορφώνονται σε θεούς.

Κλείνοντας, διαβάζω την Τιμητική Επιγραφή στην Αφροδίτη Παφία από το Κοινό Κυπρίων:

«Τὸ κοινὸν τῶν Κυπρίων/ Ποτάμων Αἰγύπτου, τὸν ἀρχιστράτηγον τῆς νήσου καὶ ἐπὶ τῶν μετάλλων, τὸν γυμνασίαρχον, εὐνοίας χάριν».

(Στην Αφροδίτη την Πάφια, το κοινόν των Κυπρίων τον Ποτάμωνα γιο του Αιγύπτου, τον αρχιστράτηγον της νήσου και υπεύθυνο των μεταλλείων, τον γυμνασίαρχον, χάριν ευνοίας).

Το κοινόν των Κυπρίων καλλιέργησε άρρηκτους δεσμούς ανάμεσα στις κυπριακές πόλεις και συνετέλεσε να παγιωθεί και η ελληνική συνείδηση. Εξελίχθηκε σε ένα είδος ένωση των κυπριακών πόλεων με σημαντική

επιρροή και πανελλήνιο κύρος. Είναι το έμβλημα της Τράπεζας Κύπρου.

Όπως διαπιστώνεται περύτερα, η Ελληνική Μυθολογία επηρέασε την Κυπριακή Μυθολογία σε μέγιστο βαθμό και καρποφόρησε στην αρχαία γραμματεία της Κύπρου, οι εκπρόσωποι της οποίας αποτέλεσαν τον συνδετικό κρίκο Ελλάδας – Κύπρου, όχι μόνο στην ταυτοσημία του Μύθου, αλλά και της γλώσσας και του τρόπου γραφής.

Η διαπίστωση αυτή είναι απάντηση σε όσους σπείρουν αμφισβητήσεις για την ελληνικότητα της Κύπρου και για μας, τους περήφανους Έλληνες που κατοικούμε έκτοτε σε τούτο το νησί και αναπτύξαμε, παράλληλα με την Ελλάδα, τον κοινό πολιτισμό στην Τέχνη, τη Μουσική, τη Γλώσσα, που αποτελεί και το ωραιότερο δώρο που έχετε – ελληνόπουλα της Κύπρου.

Χρέος όλων μας είναι να τη διατηρήσουμε ανέπαφη. Δημιουργική για τις επόμενες γενιές.

Θα κλείσω με το ποίημα του Γιώργου Σεφέρη από τη συλλογή *Μυθιστόρημα*.

«Ξύπνησα με το μαρμάρινο τούτο κεφάλι στα χέρια που μου εξαντλεί τους αγκώνες και δεν ξέρω πού να τ' ακουμπήσω. Έπεφτε το όνειρο καθώς έβγαινα από το όνειρο έτσι ενώθηκε η ζωή μας και θα είναι πολύ δύσκολο να ξαναχωρίσει.»

-Είναι μεγάλο το χρέος αυτών που τους έλαχε τέτοια κληρονομιά. Αυτό είναι το χρέος μας, και το χρέος σας.

Συγχαρητήρια σε όλους όσοι συνέβαλαν στην έκδοση του Ανθολογίου.

Πολυτιμότατο φυλακτό.

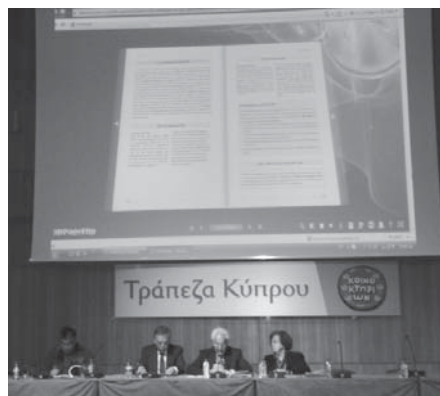


Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας ένα απόκτημα στο χώρο των σχολικών εγχειριδίων

Γιώργος Χατζηκωστής
Πρώην Διευθυντής Σχολείων Μέσης Εκπαίδευσης,
Συγγραφέας –Λογοτέχνης

Εισαγωγικά

Μολονότι το ήδη προ-βεβηκός της ηλικίας μου θα δικαιολογούσε να απα-ντήσω στην πρόσκληση της Διεύθυνσης Μέσης Εκπαίδευσης να μετάσχω στην παρουσίαση του Ανθολογίου με το λόγο του Χορού της Αντιγόνης προς τον Κρέοντα: νεωτέρω τῷ τούτο βαστάζειν πρόθεσ – ανάθεσέ το αυτό σε κάποιον νεώτερο – (και εν ενεργεία θα πρόσθετα), εν τούτοις ανέλαβα με προθυμία τη συμμετοχή μου στη σημερινή ημερίδα για τρεις λόγους:



α) εξ αιτίας της ιδιαίτερης αγάπης μου για την αρχαία ελληνική γραμματεία, ιδιαίτερα στην κυπριακή της εκδήλωση, που με απασχόλησε για χρόνια,

β) γιατί διαπίστωσα με ικανοποίηση την παρουσία στο Ανθολόγιο ικανού αριθμού συγγραφέων ή άλλων αναφορών σε πρόσωπα από την ιδιαίτερη πατρίδα μου την Πάφο, που μου είναι πολύ οικεία, και

γ) γιατί, κυρίως, βρίσκω αυτό καθ' εαυτό το Ανθολόγιο ένα πολύ σημαντικό έργο, όπως δηλώνει και ο τίτλος που έδωσα στο κείμενο μου αυτό.

Ομολογώ ότι αισθάνθηκα ιδιαίτερη χαρά παίρνοντας στα χέρια μου το βιβλίο, το οποίο πιστεύω ότι έπρεπε να είχε συνταχθεί αρκετές δεκαετίες πριν.

Όντως πρόκειται για ένα βιβλίο, το οποίο και ως σύλληψη και ως σχεδιασμός και ως εκτέλεση αποτελεί ένα επίτευγμα, και τιμά τους δημιουργούς του, τη Διεύθυνση Μέσης Εκπαίδευσης και το Παιδαγωγικό

Ινστιτούτο, και συγκεκριμένως τους σχόντες τον γενικό συντονισμό Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργό Εκπαίδευσης και Γαβριήλ Καράλλη, Προϊστάμενο Τομέα Εκπαιδευτικής Τεκμηρίωσης Παιδαγωγικού Ινστιτούτου, όπως και τους Ανθολόγους και στους συντάξαντες τις Προτάσεις αξιοποίησης, Λουκία Χατζημιχαήλ, Επιθεωρήτρια Μέσης Εκπαίδευσης και τους φιλολόγους Πόπη Χριστοφόρου Πούγιουρου, Ειρήνη Ροδοσθένους και Ανδρέα Κρίγκο, τους επιμεληθέντες την όλη εμφάνιση του βιβλίου – εξώφυλλο και σχεδιασμό των σελίδων – Θεόδωρο Κακουλλή, Λειτουργό της Υ.Α.Π. και Χρίστο Παρπούνα, Συντονιστή της Υ.Α.Π., όπως και τον επιστημονικό δυνεργάτη καθηγητή Ανδρέα Βοσκό. Παρατηρώ μόνο ότι η έκδοση του βιβλίου σε μικρότερο σχήμα θα το έκανε πιο εύχρηστο.

Γενικές Παρατηρήσεις

Θα αρχίσω με μερικές γενικές παρατηρήσεις. Ως γενικός σκοπός, και ορθώς, έχει τεθεί – όπως συνάγεται και από τα προλογικά και εισαγωγικά σημειώματα – η προσφορά σε εκπαιδευτικούς και μαθητές της *ευκαιρίας να γνωρίσουν και να απολαύσουν τον πλούτο της αρχαίας γραμματείας του τόπου μας*. Παλαιότερα, στις δεκαετίες του 1950 και του 1960 και στις αρχές εκείνης του 1970 στο πρόγραμμα των Αρχαίων Ελληνικών υπήρχε πρόνοια μιας περιόδου Γραμματολογίας, όπως ονομαζόταν, εβδομαδιαίως, στις δύο τελευταίες τάξεις του τότε εξαταξίου γυμνασίου, για μια σφαιρική γνωριμία των μαθητών με την αρχαία ελληνική γραμματεία, από τον Όμηρο ως το τέλος του αρχαίου κόσμου, ώστε η γνώση της να μην περιορίζεται στα ονόματα των μεγάλων τραγικών ποιητών, ιστορικών, ρητόρων και φιλοσόφων των κλασικών χρόνων, που κείμενά τους διδάσκονταν στις διάφορες τάξεις. Περί κυπριακής δημιουργίας, βεβαίως, δεν γινόταν λόγος, ώστε η γνώση των περισσότερων να περιορίζεται σε τρία – ίσως λίγο περισσότερα – ονόματα, γνωστά από σύμπτωση: Στασίνος, Εύκλος, Ζήνων ο Κιτιεύς.

Όχι μόνο σημαντική, επομένως, αλλά και καινοτόμος είναι η δημιουργία του εν λόγω βιβλίου-ανθολογίου, το οποίο συνθέτει μια πρισματική εικόνα της αρχαίας ελληνικής κυπριακής γραμματείας, αφού, όπως παρατηρεί στο τέλος των *Προλεγομένων* του – σελ.10 – ο καθηγητής κ. Α. Βοσκός, και μόνο *τα σωζόμενα ονόματα και οι διασωθέντες τίτλοι των έργων των κυπρίων συγγραφέων μαρτυρούν μια πολύ πλούσια και αξιολογώτατη πνευματική και επιστημονική παραγωγή των Ελλήνων της Κύπρου*.

Άξια αναφοράς, ως προς το επίπεδό της, είναι και η αισθητική του

βιβλίου. Η καθαρότητα της εκτύπωσης, η επιλογή των τυπογραφικών στοιχείων – κεφαλαίων και πεζών – στους γενικούς, μερικούς και μερικότερους τίτλους, το έγχρωμο βάθος πάνω στο οποίο προβάλλονται – ροζ για την Ποίηση, μωβ για τα Επιγράμματα, γκριζο για την Ιστορία, μυθογραφία κ.λπ., πράσινο για την Ιατρική, πορτοκαλί για τη Φιλοσοφία. Με τα αντίστοιχα χρώματα είναι τυπωμένοι και οι αριθμοί των σελίδων. Ακόμα η χρήση των όρθιων, πλαγίων και μαύρων στοιχείων και ο συνδυασμός των γραμμάτων του αλφαβήτου και των αριθμών στη διαίρεση της ύλης.

Ιδιαίτερη αναφορά επιβάλλει η εικονογράφηση του *Ανθολογίου* με φωτογραφίες επιγραφών, γλυπτών και αναγλύφων, επιτύμβιων στηλών, χειρογράφων, ψηφιδωτών και ζωγραφικών παραστάσεων, στοιχείων της κυπριακής χλωρίδας και άλλων, όλων σχετικών προς τα περιλαμβανόμενα κείμενα, συμβάλλοντας στην καλύτερη πρόσληψή τους.

Δομή του Ανθολογίου – οργάνωση της ύλης

Το *Ανθολόγιο* αρχίζει με τρία εισαγωγικά κείμενα: Ένα Πρόλογο του πρώην Υπουργού Παιδείας και Πολιτισμού Ανδρέα Δημητρίου, μια Εισαγωγή του *Συντονιστή της έκδοσης* Γαβριήλ Καράλλη, στην οποία επεξηγείται το σκεπτικό, η δομή και οι δυνατοί τρόποι αξιοποίησης του *Ανθολογίου*, τα κριτήρια επιλογής και οργάνωσης της ύλης – αισθητική αξία, νοηματική αυτοτέλεια και σχέση με τις σύγχρονες μας επιβιώσεις, όπως σημειώνεται – και τα *Προλεγόμενα στην Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία* του καθηγητή Α. Βοσκού, γραμμένα, ως έδει, με συντομία, περιεκτικά, τεκμηριωμένα και εύληπτα. Στον ίδιο ανήκει και η μετάφραση των κειμένων, μια μετάφραση *ήρεμη*, θα μπορούσα να τη χαρακτηρίσω, χωρίς εκζητήσεις και ακροβατισμούς, και με σεβασμό στο κείμενο. Δείγμα:

άλλά σε πρὸς Ζηνὸς γουνάζομαι αἰγιόχοιο,
μη με ζώντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἐάσης
ναίειν, ἀλλ' ἐλέαιρ'...

άλλά στου Δία τ' ὄνομα γονατιστός σε ικετεύω του ασπιδοφόρου,
αν εἶν' να ζήσω, αδύναμο μέσ' στους ανθρώπους μη μ' ἀφήσεις
να κατοικῶ, ἀλλά ἔλεος δείξε...

Το *Ανθολόγιο* χωρίζεται σε δύο βασικά μέρη:

Α' μέρος – Ποίηση, με υποεότητες: Επική ποίηση, Λυρική ποίηση, Δραματική ποίηση, Επιγράμματα.

Β' μέρος – Πεζογραφία, με υποενότητες: Ιστορικοί, Μυθογράφοι, Παραδοξογράφοι, Ιατρικά έργα, Επιγραφές, Φιλοσοφία.

Όπως φαίνεται, στην Ποίηση ακολουθείται ο παραδεδομένος τρόπος διαίρεσής της, και προστίθενται τα Επιγράμματα, 22 τον αριθμό – 4 αναθηματικά τιμητικά και 18 επιτύμβια, ως προς το περιεχόμενο, ενώ ως προς την έκταση 11 δίστιχα έως τετράστιχα (6 δίστιχα, 2 τρίστιχα, 3 τετράστιχα) και 11 πολύστιχα. Εδώ αξίζει να θυμηθούμε και τον φόβο ή την αντιπάθεια των αρχαίων ως προς την ποιητική φλυαρία – όπως και σε μας σήμερα απέναντι στην ακατάσχετη υπερρεαλίζουσα ποίηση – που διατυπώνεται στο γνωστό ελεγειακό δίστιχο:

πάν καλὸν ἔστ' ἐπίγραμμα τὸ δίστιχον· ἦν δὲ παρέλθης
τοὺς τρεῖς, ραψωδεῖς, οὐκ ἐπίγραμμα λέγεις.

Τα επιγράμματα μπορούν να τύχουν ιδιαίτερης αξιοποίησης και λόγω της συντομίας τους, αλλά και γιατί εμπεριέχουν συναισθηματικό κλίμα – κυρίως τα επιτύμβια – και εκφράζουν πανανθρώπινες και διαχρονικές στάσεις απέναντι στον θάνατο, κυρίως παιδιών, στην ηλικία των μαθητών.

Στην Πεζογραφία η καθιερωμένη διαίρεση Ιστορία, Φιλοσοφία, Ρητορική αφήνεται κατά μέρος – προφανώς λόγω της φύσης του υπάρχοντος υλικού – και ακολουθείται η προαναφερθείσα διαίρεση.

Το *Ανθολόγιο* κλείνει με δύο *Ευρετήρια* – πολύ χρήσιμα για κάθε βιβλίο, ιδιαίτερα για το προκείμενο, αφού προσφέρουν στον διδάσκοντα συγκεκριμένες πληροφορίες και προτάσεις. Το πρώτο *Ευρετήριο* έχει τον τίτλο *Αξιοποίηση Κειμένων κατά Θέμα: Θεοί-Λατρεία, Διατροφή, Ενδυμασία-Καλλωπισμός, Κύπρος, Λαογραφικά θέματα, Μυθολογία, Πολιτισμός, Πανίδα-Χλωρίδα, Φιλοσοφικά θέματα, Γρίφοι-Χρησμοί-Μαντείες*. Υποδιαιρούμενα αυτά σε ειδικότερα θέματα, επιτρέπουν την αντίληψη, καλύτερα τη σύλληψη του πλούσιου αρχαίου κυπριακού βίου, υλικού και πνευματικού.

Το δεύτερο *Ευρετήριο* έχει τον τίτλο *Αξιοποίηση Κειμένων κατά μάθημα*. Δηλαδή ποια κείμενα είναι προσφορότερο να αξιοποιηθούν στα επί μέρους γνωστικά αντικείμενα: Αρχαία ελληνική γλώσσα και γραμματεία, Γεωγραφία, Η.Υ., Θέατρο, Θρησκευτικά, Ιστορία, Λατινικά, Λογοτεχνία, Μουσική, Νέα Ελληνική Γλώσσα, Οικιακή Οικονομία, Πληροφορική, Πολιτική Αγωγή, Τέχνη, Τεχνολογία, Φιλοσοφία, Φυσιογνωστικά-Φυσική, Βιολογία, Ψυχολογία.

Με τον τρόπο αυτό η αξιοποίηση των κειμένων μπορεί να καταστήσει το μάθημα, σε όποιον κλάδο, απολαυστικό και συντελεστικό στη γνώση

– κυρίως στην εμπέδωσή της – εκ μέρους των μαθητών. Η διαδικτυακή, παραλλήλως, διάθεση του *Ανθολογίου* ως ηλεκτρονικού βιβλίου, θα δίνει στους εκπαιδευτικούς τη δυνατότητα να αξιοποιήσουν μεταξύ τους προτάσεις για προσεγγίσεις και να εμπλουτίσουν τη διδακτική πρακτική – κατ’ αναλογίαν αυτό ισχύει και για τα παιδιά.

Στο κύριο μέρος του *Ανθολογίου* η ύλη οργανώνεται με τον ακόλουθο τρόπο: σε κάθε κείμενο ή ομάδα κειμένων προηγείται ένα εισαγωγικό σημείωμα, σύντομο και ουσιώδες, απαλλαγμένο από μακροηγορία, το οποίο διευκολύνει την περαιτέρω εργασία. Το εισαγωγικό κείμενο π.χ. στα *Κύπρια Έπη* αποτελείται από 12 γραμμές, στον *Εύκλο* 8 γραμμές, το ίδιο στον *Σώπατρο τον Πάφιο*, 4 στον *Ισίγονο τον Κιτιά*, 9 στον *Ίστρο τον Πάφιο*.

Ακολουθεί το αρχαίο κείμενο, η μετάφραση, τα υποστηρικτικά σχόλια και οι προτάσεις αξιοποίησης κάθε κειμένου. Οι προτάσεις αυτές είναι ποικίλου χαρακτήρα και μπορούν να τύχουν πολύ παραγωγικής αξιοποίησης. Στο θέμα αυτό θα επανέλθω.

Τα κείμενα είναι στην πλειονότητά τους ενδιαφέροντα για τους μαθητές, ιδιαίτερα όσα αναφέρονται σε παράξενες ιστορίες και γεγονότα, όπως – σελ.95 – όσα γράφει ο Αλέξανδρος ο Πάφιος για την καταγωγή του Ομήρου ή – σελ.93 – τα αναφερόμενα στον γίγαντα Πικόλοον, την Κίρκη και το μώλυ, σε συσχετισμό με το νησί της και τον Οδυσσέα. Ή όσα αφορούν στον Αλκέτα τον Σαλαμίνιο, τον οينوπότη, που γι’ αυτό αποκλήθηκε χώνη – χωνί. Ακόμα η συναρπαστική ιστορία της βασίλισσας Δημόναςσας, δέντρα και ζώα που μιλούν, κατάρες, συμπόσια, φαγητά, σκεύη και άλλα.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, όπως ήδη ανέφερα, μπορούν να έχουν για τα παιδιά τα επιγράμματα, προσφέροντάς τους συναισθηματικό στοχασμό για την ανθρώπινη ζωή, πολιτιστικές πληροφορίες, θρησκευτικούς παραλληλισμούς ή συγκρίσεις, γλωσσικά ερεθίσματα και πολλά άλλα, όπως στο ακόλουθο επίγραμμα:

Κᾶν τροχάδην βαίνης, φίλε ὦ παροδεῖτα, βαιὼν ἐπίσχες.

ἤρπασεν ἀθανάτων με χορός, τὸ δὲ σῶμα καλύπτει

γαῖα λαβοῦσα γέρας τοῦθ’ ὃ δέδωκε πάλαι·

ἢ γάρ μοι ψυχὴ μὲν ἐς αἰθέρα καὶ Διὸς αὐλᾶς,

ὄστέα δ’ ἐς Αἴδην ἄτροπος εἶλε νόμος.

Κι αν προχωρεῖς τροχάδην, φίλε διαβάτη, λίγο στάσου.

Με ἄρπαξε χορός των αθανάτων, το δε σώμα μου καλύπτει

η γη, ως γέρας παίρνοντας ό,τι παλιά έχει δώσει·
γιατί η ψυχή μου στον αιθέρα και στου Δία τις αυλές,
μα τα οστά στον Άδη άτρεπτος επήρε νόμος.

Στο επίγραμμα αυτό 14 λέξεις είναι ακριβώς οι ίδιες στη νεοελληνική, οι υπόλοιπες ανέτως κατανοητές και μόνο τρεις πιθανώς άγνωστες (βαιός, γέρας, είλε). Παράλληλα οι θρησκευτικές αντιλήψεις για την ψυχή, το σώμα, την αθανασία.

Ειδικό ενδιαφέρον για τους μαθητές παρουσιάζουν και τα *ιατρικά* κείμενα, σχετικά με τις τότε γνώσεις και πρακτικές και τις ομοιότητες ή διαφορές τους με τις σημερινές.

Οι μαθητές μπορούν, ευρύτερα, να συσχετίσουν το περιεχόμενο των κειμένων με πρόσωπα, τόπους, γεγονότα, που γνωρίζουν ή που τα συναντούν στην ιστορία ή στη γεωγραφία, μύθους και παραδόσεις που έχουν επιβιώσει στον τόπο μας, αξίες που έχουν φθάσει ως τις μέρες μας, γλωσσικά στοιχεία και άλλα, συνειδητοποιώντας τη συνέχεια του ιστορικού, πολιτιστικού και γλωσσικού παρελθόντος μας, κατακτώντας έτσι μεγάλο βαθμό εθνικής αυτογνωσίας.

Ειδικές παρατηρήσεις

Υπάρχουν *Σχόλια* εύστοχα και ευτυχέστατα, κάθε είδους, όπως το σχόλιο 1 στη σελ.32, το 1 και 5 στη σελ.42, τα σχόλια της σελ.51 και σχόλια που θα μπορούσαν να επεκταθούν, και αντιθέτως σχόλια που είναι υπερβολικά και φορτικά, όπως είναι καθαρώς φιλολογικές πληροφορίες που δεν χρειάζονται στους μαθητές. Σημειώνω ότι η έκδοση αυτή είναι η πρώτη και ασφαλώς υπόκειται σε βελτιώσεις, οι οποίες θα προέλθουν από την ανατροφοδότηση που πρέπει να προσφέρουν οι διδάσκοντες που θα χρησιμοποιήσουν το βιβλίο. Για τούτο, σε περιπτώσεις τέτοιων εκδόσεων, είναι καλό να επιδεικνύεται κάποια υπομονή στην καθολική χρήση τους και να δοκιμάζονται ανιχνευτικά, *πλοτικά*, σε περιορισμένο αριθμό σχολείων. Με τις παρατηρήσεις των διδασκόντων μπορούν να προστεθούν ή να αφαιρεθούν κείμενα, να επισημανθούν προτάσεις *αξιοποίησης* των κειμένων που δεν *λειτουργούν* και να αφαιρεθούν, να προστεθούν άλλες, από τις εισηγήσεις των διδασκόντων, ώστε το βιβλίο να *κατασταλάξει*, να πάρει την τελική μορφή του πριν του γίνει καθολική χρήση.

Αξίζει να σημειώσω ένα ακόμα ενδιασμό μου για την συμπερίληψη κειμένων λατίνων ή ελλήνων συγγραφέων με πληροφορίες για το περιεχόμενο μη διασωθέντων έργων κυπρίων συγγραφέων, εκτός αν περιλαμβάνουν αυτούσια αποσπάσματα από τα έργα αυτά. Επίσης για την

όχι απαραίτητη νεοελληνισή - αν μπορεί να λεχθεί - μερικών ονομάτων, όπως ο Κράτητας αντί ο Κράτης, Ζήνωνας, Πλάτωνας, Δημόνακτας, προ πάντων όταν χρησιμοποιούνται άλλοτε ο ένας και άλλοτε ο άλλος τύπος, όπως και για την υπερβολική μερίδα που δόθηκε στον τομέα *Φιλοσοφία* - 60 σελίδες (167-225), το 27% του συνόλου βιβλίου - και μάλιστα με έμμεσες, όπως είπα, πληροφορίες.

Στον τομέα *Αξιοποίηση* των κειμένων βρίσκω ότι η συντριπτική πλειονότητα των προτάσεων αφορά σε ευφυείς, ευρηματικές κάποτε, επιτυχείς και εφικτές, που είναι βέβαιο ότι θα προκαλέσουν, με τη σωστή παρακίνηση των καθηγητών, το μεγάλο ενδιαφέρον και τη δημιουργικότητα των μαθητών. Υπάρχουν όμως και προτάσεις που είναι εξόχως φιλόδοξες, πολυσύνθετες, χρονοβόρες, απαιτητικές σε έκταση, κάποτε μέχρι βαθμού σύνθεσης ολόκληρης διατριβής. Τέτοιας φύσεως εργασίες μπορούν να παρακαμφθούν. Εξάλλου - για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο της Λαογραφίας - με τη *φθαρτική επίδραση* της ανατροφοδότησης οι εργασίες αξιοποίησης των κειμένων του *Ανθολογίου* θα πάρουν την τελική μορφή τους, και για τον καθηγητή θα αποτελέσουν σημαντικό βοήθημα επεξεργασίας και για τους μαθητές θα είναι πιο βατές και ελκυστικές.

Μερικές πολύ περιορισμένες τυπογραφικές αβλεψίες δεν υποβαθμίζουν καθόλου το σημαντικό αυτό βιβλίο, το οποίο, αν αξιοποιηθεί σωστά, θα είναι ένα πολύ αποτελεσματικό εκπαιδευτικό εργαλείο.

Εισηγήσεις

Προς τούτο είναι απαραίτητο οι καθηγητές να το αγκαλιάσουν με αγάπη και να το αξιοποιήσουν με θέρμη, μελετώντας το με επιμέλεια και εμβασθύνοντας σ' αυτό, εκμεταλλευόμενοι, εξ αφορμής του, και όσα άλλα στοιχεία μπορούν να στηρίξουν του έργου τους.

Είναι καταφανές ότι για τη συγκρότηση του *Ανθολογίου* αυτού καταβλήθηκε πολύς μόχθος και διατέθηκε πολύς χρόνος, γι' αυτό πρέπει να παρασχεθούν στους διδάσκοντες οι προϋποθέσεις για την καλύτερη αξιοποίησή του. Το *Ανθολόγιο* μπορεί να χρησιμοποιηθεί και ως γλωσσικό παράλληλο στο μάθημα των αρχαίων ελληνικών - οσάκις είναι πρόσφορο - αλλά και ως μέσο αρχαιογνωσίας, πατριδογνωσίας και αισθητικής καλλιέργειας.

Για να έχει, συνεπώς, το βιβλίο αποτελέσματα ανάλογα προς τον μόχθο και τις φιλοδοξίες των δημιουργών του, αξίζει να μελετηθεί από το Υπουργείο η παραχώρηση μιας περιόδου εβδομαδιαίως για ένα έστω τετράμηνο, στον χώρο των φιλολογικών μαθημάτων, με αντικείμενο το

συγκεκριμένο *Ανθολόγιο*, το οποίο, διαφορετικά, μπορεί να αφεθεί να αδρανήσει και να ξεχαστεί, συνθλιβόμενο μέσα στην πίεση της διδακτέας ύλης των μαθημάτων.

Προσθέτω ότι, από τη στιγμή που άρχισα να το διαβάζω, μου γεννήθηκε αμέσως η σκέψη ότι το βιβλίο αυτό, εκδιδόμενο σε μικρότερο, σύνηθες, σχήμα, αξίζει να κυκλοφορηθεί και για το ευρύ κοινό, στο οποίο να δοθεί, έτσι, η ευκαιρία να έρθει σε επαφή με τον κόσμο των προγόνων μας, αφαιρουμένων ίσως, όχι κατ' ανάγκην, των μερών που αφορούν στην *Αξιοποίηση*.

Επιλογικό

Τελειώνοντας, επαναλαμβάνω ότι το *Ανθολόγιο* για το οποίο γίνεται σήμερα λόγος, αποτελεί απόκτημα για την εκπαίδευσή μας, συνιστώντας μαν εν πλάτει και βάθει επαφή με τον αρχαίο κόσμο της ιδιαίτερης πατρίδας μας, ο οποίος καθίσταται, έτσι, ζωντανός και όχι στεγνή πληροφορία, και είναι άξιοι επαίνου όλοι όσοι συνέβαλαν στην πραγματοποίησή του.



Συντονιστής: Γιάννης Νικολάου,
Δημοσιογράφος

Νεαροί αρχαιολόγοι στα ίχνη της Αριάδνης στην Αμαθούντα

Εισηγήτρια: **Μελίνα Βρυωνίδου**, Φιλολόγος

Συμμετείχαν: μαθητές/τριες του Λυκείου Αποστόλων Πέτρου και Παύλου
Συνεργάστηκαν:

Δρ Ανδρέας Κρίγκος, Λειτουργός Π.Ι.

Γιάννης Βιολάρης, Λειτουργός του Τμήματος Αρχαιοτήτων Λεμεσού

Θωμάς Χριστοδούλου, Θεατρολόγος

Αντιγόνη Μιχαήλ, καθ. Οικιακής Οικονομίας

Κατερίνα Περεντού, καθ. Τέχνης και Γραφικών Τεχνών

Κατερίνα Δεληγιώργη, καθ. Τέχνης και Γραφικών Τεχνών

Πρόσληψη της ιδέας

Ομάδα μαθητών του Λυκείου Αποστόλων Πέτρου και Παύλου συμμετείχε στην ημερίδα, που πραγματοποιήθηκε στις 17 Φεβρουαρίου 2012, παρουσιάζοντας την εισήγηση με τίτλο «*Νεαροί αρχαιολόγοι στα ίχνη της Αριάδνης στην Αμαθούντα*». Κεντρικό θέμα της εισήγησης υπήρξε ο Θησέας και η Αριάδνη, δύο πρόσωπα στενά συνδεδεμένα με τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό.

Το Ανθολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας υπήρξε η αφετηρία προς μελέτη και διερεύνηση στη διδακτική πράξη. Το ενδιαφέρον των μαθητών επικεντρώθηκε στον συγγραφέα Παίωνα τον Αμαθούσιο, ο οποίος έγραψε ένα κείμενο σχετικά με μια άλλη παραλλαγή του μύθου του Θησέα και της Αριάδνης. Η υπεύθυνη του Τμήματος Αρχαιοτήτων στη Λευκωσία παραχώρησε στην ομάδα των μαθητών του σχολείου άδεια για έρευνα στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Λεμεσού και στον αρχαιολογικό χώρο της Αμαθούντας. Ο Λειτουργός του Τμήματος Αρχαιοτήτων Λεμεσού προμήθευσε την υπεύθυνη καθηγήτρια με πλούσιο σχετικό υλικό, το οποίο δόθηκε στους/τις μαθητές/τριες για



διερεύνηση. Ακολούθως, ο ίδιος αρχαιολόγος ξενάγησε τους/τις μαθητές/τριες και τους καθηγητές στον χώρο του Μουσείου και στον χώρο της Αμαθούντας.



Στα ερείπια της Αμαθούντας οι μαθητές έδωσαν την ιδέα για τη δημιουργία ενός ντοκιμαντέρ, στο οποίο θα προσπαθούσαν να ζωντανέψουν και πάλι στο τις μορφές του Θησέα και της Αριάδνης. Αφού έγινε κατανομή των αρμοδιοτήτων, ολοκλήρωσαν τη συγγραφή του κειμένου, εξοπλίστηκαν με όλα τα τεχνολογικά μέσα και υποδύθηκαν ρόλους· κυρίως αυτόν του αρχαιολόγου-ερευνητή. Εν συνεχεία, αφιέρωσαν αρκετό χρόνο στον αρχαιολογικό χώρο της Αμαθούντας, ώστε να μπορέσουν να βιώσουν καταστάσεις και να συναισθανθούν μαζί με τους ήρωες του μύθου. Το υλικό το οποίο συγκέντρωσαν αποδείκνυε για ακόμη μια φορά τον άρρηκτο δεσμό της Κύπρου με την αρχαιοελληνική κληρονομιά. Στο πλευρό τους είχαν τον λειτουργό του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου Δρα Ανδρέα Κρίγκο, τον Λειτουργό του Τμήματος Αρχαιοτήτων Λεμεσού κ. Γιάννη Βιολάρη αλλά και τους καθηγητές τους.

Περιεχόμενο της εισήγησης

Μύθος του Θησέα

Στον αρχαιολογικό χώρο της Αμαθούντας, μας από τις σημαντικότερες πόλεις-βασίλεια της αρχαίας Κύπρου, σύμφωνα με την παράδοση αγκυροβόλησε ο Θησέας.¹ Ο μυθικός αυτός ήρωας, ο οποίος θεωρείτο ιδρυτής της πόλης των Αθηνών, ήταν γιος του θεού Ποσειδώνα ή του βασιλιά Αιγέα και της Αίθρας και γεννήθηκε στην Τροιζήνα απ' όπου καταγόταν η μητέρα του. Ο Αιγέας έφυγε από την Τροιζήνα πριν γεννηθεί ο Θησέας, αλλά άφησε παραγγελία, αν το παιδί που θα γεννιόταν ήταν αγόρι, μόλις μεγάλωνε να πήγαινε στην Αθήνα. Η μοίρα του ήταν

¹ Οι μαθητές/τριες οι οποίοι/ες εργάστηκαν για την παραγωγή του ντοκιμαντέρ εξηγούν το σκεπτικό της εισήγησής τους και αναλαμβάνουν δράση ως νεαροί/ές αρχαιολόγοι – ερευνητές/τριες στον αρχαιολογικό χώρο της Αμαθούντας, προσπαθώντας να εντοπίσουν τον τάφο της Αριάδνης. Η μαθήτρια Μαργαρίτα Ζαφειρίου ανέλαβε την παρουσίαση του ντοκιμαντέρ.

προδιαγεγραμμένη. Σε ηλικία δεκάξι ετών ξεκίνησαν οι άθλοι του, που πιστοποιούσαν ότι ήταν ένας εξαιρετικός και διαλεχτός ήρωας. Έφηβος ακόμα, έγινε γνωστός για τα ανδραγαθήματά του. Ο Θησέας αποφάσισε να συνοδεύσει στην Κρήτη τους Αθηναίους νέους, που στέλλονταν κάθε επτά χρόνια στην Κνωσό ως βορά στον σκληρό



Μινώταυρο, που ήταν μισός άνδρας και μισός ταύρος και ζούσε στα βάθη του Λαβύρινθου. Οι Αθηναίοι είχαν υποχρεωθεί από τον Μίνωα, τον βασιλιά της Κρήτης, να πληρώνουν τον οδυνηρό αυτό φόρο υποτέλειας. Ο νέος αποφάσισε να πολεμήσει το τέρας. Όταν έφτασε στην Κρήτη, η Αριάδνη, η κόρη του βασιλιά Μίνωα και της Πασιφάης, ερωτεύτηκε τον όμορφο Αθηναίο πρίγκηπα. Συμβούλευσε, λοιπόν, τον Θησέα πώς να μπει στον Λαβύρινθο και του έδωσε ένα κουβάρι νήμα για να σημαδέψει τον δύσκολο δρόμο της επιστροφής μέσα από τους διαδρόμους του Λαβύρινθου.² Ο Θησέας, αφού σκότωσε τον Μινώταυρο, ελευθέρωσε τους ομήρους και έφυγε από την Κρήτη παίρνοντας μαζί του την Αριάδνη.

Μύθος του Θησέα και της Αριάδνης – αναφορά σε άλλες παραλλαγές

Πώς συνδέονται όμως ο Θησέας και η Αριάδνη με την Κύπρο; Ο κύκλος των μύθων για την Αριάδνη και τον Θησέα είναι ευρύτατος και ευρύτατα διαδεδομένος. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να υπάρχουν πολλές αντιφάσεις, καθώς οι ρίζες του μύθου της Αριάδνης έχουν τις απαρχές τους σε παλαιότερους χρόνους· άλλες αναφέρονται στην Κρήτη, άλλες στη Νάξο, άλλες στην Αθήνα και άλλες στην κυπριακή Αμαθούντα.

Όταν λοιπόν ο Θησέας, μαζί με την Αριάδνη πλέον, φεύγει από την Κρήτη, κάνει τον πρώτο σταθμό του στο νησί της Νάξου ή Δία, όπως την έλεγαν τότε. Μια παραλλαγή του μύθου υποστηρίζει ότι ο Θησέας και η Αριάδνη συννευρέθηκαν στη Νάξο και καρπός του έρωτά τους ήταν δυο παιδιά. Ο Δημοφώντας και ο Ακάμαντας, οι οποίοι έλαβαν μέρος

² Η μαθήτριά Αικατερίνη Κεφαλονίτη υποδύθηκε τον ρόλο της Αριάδνης. Κρατώντας στα χέρια της τον μίτο, ξετύλιγε τον μύθο της Αριάδνης και του Θησέα.

και στον Τρωικό πόλεμο, ή -σύμφωνα με άλλους- ο Στάφυλος και ο Οινοπίωνας. Ενώ το ζευγάρι κοιμόταν, εμφανίστηκε στον Θησέα η θεά Αθηνά και του είπε να εγκαταλείψει την Αριάδνη. Άλλη παραλλαγή του μύθου υποστηρίζει ότι ο Θησέας είχε τον νου του σε μια άλλη κοπέλα, την όμορφη Αίγλη, γι' αυτό και εγκατέλειψε εκούσια την Αριάδνη ή ότι το έκανε αυτό μετά από θείκη επιταγή για να ακολουθήσει ο γάμος της με τον θεό Διόνυσο, ο οποίος μόλις την είδε την ερωτεύτηκε. Έτσι, αφού την καλόπιασε, προσφέροντάς της και ένα χρυσό στεφάνι, την έπεισε να μείνει μαζί του. Λυπημένος τότε ο Θησέας συνέχισε το ταξίδι του χωρίς την Αριάδνη.

Η κυπριακή παραλλαγή, την οποία παρουσιάζει ο Πλούταρχος, δίνει άλλα ενδιαφέροντα στοιχεία σχετικά με τον Θησέα και την Αριάδνη. Ο Διόνυσος, ο οποίος κυριαρχούσε στους υπόλοιπους μύθους και τη λατρεία της Νάξου, απουσιάζει παντελώς από την παραλλαγή της Αμαθούντας. Την παραλλαγή αυτή ο Πλούταρχος την πληροφορείται μέσα από το έργο του Παίωνα του Αμαθούσιου:



Λέει δηλαδή πως ο Θησέας, ριγμένος από θαλασσοταραχή στην Κύπρο και έχοντας έγκυο την Αριάδνη, καθώς εκείνη βρισκόταν σε ελεεινή κατάσταση εξαιτίας της τρικυμίας και υπέφερε, την αποβίβασε μόνη, ενώ ο ίδιος προσπαθώντας να σώσει το πλοίο του παρασύρθηκε στο πέλαγος μακριά από τη στεριά. Το καράβι τους εξώκειλε κάπου κοντά στο λιμάνι της Αμαθούντας. Στην ακρογιαλιά τούς περιμάζεψαν μερικοί

ψαράδες και έτυχαν θερμής υποδοχής. Στη συνέχεια, κατά την προσπάθεια του Θησέα να τακτοποιήσει το πλοίο του, τον παρέσυραν και πάλι τα κύματα στο πέλαγος μακριά απ' τη στεριά, αφήνοντας ακούσια την Αριάδνη στην Αμαθούντα. Οι ντόπιες γυναίκες ανέλαβαν να περιποιούνται την Αριάδνη στην απελπισία της για τη μοναξιά της και της έδιναν πλαστά γράμματα που τάχα έγραφε ο Θησέας.³



Όταν έφθασε η στιγμή να γεννήσει η Αριάδνη, οι γυναίκες της προσέφεραν υπηρεσίες και τη βοήθειά τους κατά τη διάρκεια του τοκετού. Οι αμαθούσιες γυναίκες παρηγορούν την Αριάδνη με τρόπο που θυμίζει σκηνή από αρχαία τραγωδία, βοηθώντας την να καταπραΰνει τον πόνο της και να πάψει να αισθάνεται μόνη σ' ένα άγνωστο γι' αυτή ερημικό νησί.

Πλαστά γράμματα του Θησέα προς την Αριάδνη⁴

Αγαπημένη μου Αριάδνη,

Σου γράφω για να σου πω ότι με τη βοήθεια των θεών καταφέραμε να φτάσουμε σώοι και αβλαβείς μέχρι τις ακτές της Αιγύπτου, όπου μας έφερε η τρικυμία. Το ξέρω πως λείπω πολύ καιρό, αλλά το καράβι έχει υποστεί πολλές ζημιές και θα χρειαστούν πολλές μέρες μέχρι να το επισκευάσουμε. Να είσαι σίγουρη ότι μόλις είναι έτοιμο θα έρθω κοντά σου. Μέχρι τότε ελπίζω να είσαι καλά. Και εσύ και το παιδί μας. Θέλω να με συγχωρέσεις που σε άφησα μόνη και αβοήθητη, αλλά έτσι όρισαν οι βουλές του Δία. Είμαι σίγουρος ότι η απόφασή μου να σταματήσουμε στην Κύπρο λόγω της θαλασσοταραχής ήταν το καλύτερο για σένα και το παιδί, αφού έφτασες στα όρια της εξάντλησης. Αν σε άφηνα μαζί μου σίγουρα δεν θα άντεχες τη φουρτούνα της θάλασσας. Οι κάτοικοι του

³ Οι μαθήτριες Νικολέττα Χαραλαμπίδου, Ελισσώ Μαρνέρου, Αγνή Φελλά, Μαργαρίτα Ζαφειρίου και Αικατερίνη Κεφαλονίτη δραματοποίησαν σκηνές στην ακρογιαλιά της αρχαίας Αμαθούντας και στη συνέχεια στα ερείπια όπου πιθανολογείται ότι βρίσκεται ο τάφος της Αριάδνης Αφροδίτης.

⁴ Η μαθήτρια Μιχαέλλα Ρωσσίδου έγραψε τα πλαστά γράμματα που διάβαζαν οι Αμαθούσιες γυναίκες στην Αριάδνη.

νησιού εκεί θα σου προσφέρουν όποια βοήθεια χρειαστείς, γιατί γνωρίζω πολύ καλά ότι φημίζονται για τη φιλοξενία τους και την προσφορά τους προς τον συνάνθρωπό τους. Να είσαι σίγουρη πως πολύ σύντομα θα είμαι κοντά σας.

Σε φιλώ, ο αγαπημένος σου Θησέας

Καλή μου Αριάδνη,

Έχω ευχάριστα νέα. Οι επισκευές του καραβιού βρίσκονται προς το τέλος τους. Σε λίγες μέρες θα είμαι έτοιμος να σαλπάρω για να είμαι κοντά σου. Κάνω θυσίες στον Ποσειδώνα να με βοηθήσει με τους ούριους ανέμους του, να είμαι εκεί το γρηγορότερο. Εύχομαι η θεά Αφροδίτη της Κύπρου να μας λυπηθεί και να σε βοηθήσει αυτές τις δύσκολες σου ώρες. Αν έχεις ήδη γεννήσει μέχρι να φτάσω κοντά σας, να προσέχεις το παιδί μας.



Ο αγαπημένος σου Θησέας

Ο θεσμός της φιλοξενίας

Η προσφορά φιλοξενίας ήταν απαραίτητη στα ελληνικά εδάφη. Οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούσαν τη φιλοξενία ύψιστη αρετή και την είχαν θεοποιήσει. Ο ξένος προστατευόταν από τον Ξένιο Δία, την Αθηνά Ξενία και από τους Διόσκουρους Κάστορα και Πολυδεύκη. Υπήρχε θεία απαίτηση για την περιποίηση των ξένων και εθεωρείτο αμάρτημα η κακή αντιμετώπισή τους. Η φιλοξενία ακολουθούσε μία ιεροτελεστία και παρεχόταν σε κάθε ξένο, ανεξάρτητα από την τάξη που ανήκε και μπορούσε να συνδέσει άτομα οποιασδήποτε τάξης, ακόμη και απλούς πολίτες με βασιλιάδες. Επιπλέον, ο τρόπος ζωής των Ελλήνων (ταξίδια, εμπόριο, πόλεμοι) είχε ως αποτέλεσμα να βρίσκονται συχνά στους δρόμους, σε ξένους τόπους, με μεγάλη ανάγκη για κατάλυμα, βοήθεια ή προστασία. Με τον θεσμό, λοιπόν, της φιλοξενίας, έβρισκαν και οι ίδιοι αυτά που ζητούσαν. Εξάλλου, οι ξένοι ήταν καλοδεχούμενοι, γιατί ήταν

για πολλούς η μόνη επαφή με τον υπόλοιπο κόσμο και πηγή πληροφοριών λόγω της έλλειψης μέσων επικοινωνίας. Και αυτή η παράδοση της φιλοξενίας συνεχίζεται μέχρι και σήμερα.

Παρόλη την περιποίηση και τη φροντίδα που δέχθηκε η Αριάδνη από τις γυναίκες, δυστυχώς όμως δεν τα κατάφερε και πέθανε χωρίς να ξεγεννήσει και την έθαψαν με το αγέννητο μωρό στα σπλάχνα της. Όταν ο Θησέας επέστρεψε στην Κύπρο, καταστεναχωρήθηκε:

*ἐπελθόντα δὲ τὸν
Θησέα καὶ περιλύπον γενόμενον, τοῖς
μὲν ἐγχωρίοις ἀπολιπεῖν χρήματα,
συντάξαντα θύειν τῇ Ἀριάδνῃ, δύο δὲ
μικροὺς ἀνδριαντίσκους ἰδρύσασθαι,
τὸν μὲν ἀργυροῦν, τὸν δὲ χαλκοῦν.⁵*

Ἄφησε στους ντόπιους χρήματα και τους όρισε να θυσιάζουν στην Αριάδνη, και να στήσουν δύο αγαλματάκια, ένα ασημένιο κι ένα χάλκινο. Τα δύο αυτά μικρά αγαλματίδια πρέπει να σχετίζονται με τη διπλή φύση της Αριάδνης: της ακμής και του μαρασμού, της βλάστησης και της φθοράς, της ζωής και του θανάτου. Όπως αναφέρει και ο Ανδρέας Γαβριελάτος, «η ταφή της Αριάδνης με το αγέννητο μωρό στα σπλάχνα της είναι σαν τον σπόρο που ο γεωργός θάβει στη γη πιστός στο θαύμα της γονιμότητας». Ἄλλωστε η Αριάδνη, η οποία ταυτίζεται με την Αφροδίτη, φαίνεται να διατηρεί στοιχεία της Θεάς – Μητέρας, θεάς της γονιμότητας.

Κατά τη διάρκεια της τέλεσης θυσιών που γίνονταν προς τιμή της στις δύο του Γορπιαίου μήνα, τέλη δηλαδή Αυγούστου, ένας από τους νεαρούς πέφτει στο κρεβάτι και φωνάζει και κάνει ό,τι ακριβώς οι γυναίκες που κοιλοπονούν.

Το έθιμο της αρρενολοχείας

Η Jacqueline Καραγιώργη αναφέρει ότι το τελετουργικό αυτό που καθιέρωσε ο Θησέας ονομάζεται μίμηση τοκετού. Το τελετουργικό το οποίο πραγματοποιείται στην Αμαθούντα πρέπει να ανακαλεί πρωτόγονες λατρευτικές δραστηριότητες. Για το έθιμο της αρρενολοχείας, σύμφωνα

⁵ Οι μαθητές Κωνσταντίνος Αρσιώτης (Θησέας), Παύλος Αναξαγόρα (σύντροφος Θησέα) και Κωνσταντίνος Πουντουκίδης (σύντροφος Θησέα) υποδύθηκαν τους αντίστοιχους ρόλους στο άλσος της Αριάδνης Αφροδίτης στην Αμαθούντα.

με το οποίο ο νέος άντρας υποδυόταν έγκυο γυναίκα, διατυπώθηκαν αρκετές θεωρίες. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι είναι έθιμο που ίσως υπήρχε στην Κρήτη, με την οποία η Αμαθούντα συνδέεται μέσω της Αριάδνης, και δεν αποκλείεται να έχει μινωικές ρίζες. Στη διεθνή ορολογία ονομάζεται couvade και προέρχεται από τη



γαλλική λέξη “couveir” με τη σημασία “to hatch” που σημαίνει εκκολάπτω. Χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο βιώνουν οι άνδρες την εγκυμοσύνη και τον τοκετό της συντρόφου τους. Τα συμπτώματα της αρρενολοχίας μπορούν να εμφανιστούν οποιαδήποτε στιγμή, τα περισσότερα όμως θα παρουσιαστούν κατά το τέλος του πρώτου τριμήνου της εγκυμοσύνης. Πρόσφατες έρευνες έρχονται να αποδείξουν ότι οι άνδρες, που ετοιμάζονται να γίνουν πατέρες, βιώνουν μια σειρά από ορμονικές και συναισθηματικές αλλαγές, συμπάσχοντας έτσι με την έγκυο σύντροφό τους. Βρετανοί επιστήμονες υποστηρίζουν ότι στον κατάλογο συμπτωμάτων, που αντιμετωπίζουν οι μέλλοντες πατέρες, περιλαμβάνονται η πρωινή αδιαθεσία, οι κράμπες, ο πόνος στη μέση, η λιγούρα, η τάση για λποθυμία και το πρήξιμο στο στομάχι. Αξίζει να σημειωθεί ότι πολλοί εθνολόγοι, προσπαθώντας να εξηγήσουν αυτό το φαινόμενο, έδωσαν την ερμηνεία ότι όλες αυτές οι διαδικασίες επινοήθηκαν από τις γυναίκες, με σκοπό να κρατούν τους άνδρες τους κοντά τους κατά την εγκυμοσύνη. Το άλσος, μέσα στο οποίο δείχνουν τον τάφο, οι Αμαθούσιοι το ονομάζουν το άλσος της Αριάδνης Αφροδίτης.

Ο τάφος της Αριάδνης Αφροδίτης

Φθάνοντας στο βόρειο άκρο του αρχαιολογικού χώρου της Αμαθούντας, απ' όπου το βλέμμα αγκαλιάζει το σύμπλεγμα της βασιλικής, παρατηρούμε ένα αιγιματικό μνημείο. Πρόκειται για τον τάφο I που είναι σκαμμένος στον βράχο, κοντά στη βόρεια πλευρά του γκρεμού. Αυτή η ανακάλυψη μαρτυρεί σχεδόν με κάθε βεβαιότητα, την αρχαιότερη ανθρώπινη παρουσία στην ακρόπολη. Η μορφή του τάφου θυμίζει τους τάφους που εμφανίστηκαν στην Κύπρο τον 11^ο αι. π.Χ. Παρόμοιοι τάφοι είναι αυτοί που ανασκάφηκαν στην Παλαιάπαφο, στη νεκρόπολη των Σκαλών.

Ο αρχαιολογικός λειτουργός κ. Γιάννης Βιολάρης παρέθεσε σύντομη ξενάγηση στον χώρο του τάφου της Αριάδνης και στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Λεμεσού δίνοντας χρήσιμες πληροφορίες σχετικά με:

- την Αριάδνη και τη διασύνδεσή της με άλλες θεότητες.
- την ταύτιση της Αριάδνης με την Αφροδίτη.
- τις λατρευτικές τελετές που πραγματοποιούνταν προς τιμή της Αριάδνης.
- το έθιμο της αρρενολοχείας και τις ρίζες της προέλευσής του.
- το σημείο που πιθανολογείται ότι βρίσκεται ο τάφος της Αριάδνης και η αρχαιολογική σημασία του.
- τις αρχαιολογικές σκαπάνες που έγιναν από τη Γαλλική Αρχαιολογική Σχολή Αθηνών.

Οι μαθητές εργάστηκαν στις εξής ομάδες:

Ομάδα Α΄: Υπεύθυνη για τη συγγραφή επιστολής προς την υπεύθυνη του Τμήματος Αρχαιοτήτων Λευκωσίας, ώστε να παραχωρηθεί ειδική άδεια στους/τις μαθητές/τριες για την κινηματογράφιση στον Αρχαιολογικό χώρο Αμαθούνας και τη συλλογή πληροφοριών από τον Λειτουργό του Τμήματος Αρχαιοτήτων Λεμεσού.

Ομάδα Β΄: Υπεύθυνη για τη διερεύνηση και συγκέντρωση του υλικού μέσα από τη μελέτη πλούσιας βιβλιογραφίας.

Ομάδα Γ΄: Υπεύθυνη για τη δημιουργία αφίσας με τίτλο «Θησέας και Αριάδνη στην Κύπρο»

Ομάδα Δ΄: Υπεύθυνη για τη δημιουργία κατασκευών:

- **Γέννηση – φθορά:** Κατασκευή τριών διαστάσεων σε μοντέρνα εκδοχή, η οποία αναπαριστά δύο στοιχεία. «Το δέντρο κατασκευασμένο από σύρμα, το οποίο με τη σκληρότητα και την ψυχρότητά του, δείχνει τη φθορά και την ωριμότητα κάποιου στοιχείου στο τέλος της ζωής του. Το ειδώλιο αναπαριστά την Αριάδνη, η οποία με τη δύναμη του μύθου αποδίδει αυτονομία τη γέννηση με τον ερχομό μιας καινούργιας ζωής και το ξεκίνημα απόκτησης εμπειριών και γνώσεων. Η ζωή και ο θάνατος συνυπάρχουν στη ζωή μας.»

- **Αγαλματίδια – Ανδριαντίσκοι προς τιμή της Αριάδνης:** Αναπαράσταση των δύο μικρών ανδριαντίσκων που καθιέρωσε ο Θησέας για τέλεση θυσιών προς τιμή της Αριάδνης. Πιθανότατα, συμβολίζουν τον κύκλο της ζωής και του θανάτου, της γέννησης και της φθοράς, της βλάστησης και του μαρασμού.

Ομάδα Ε΄: Υπεύθυνη για την κινηματογράφηση και φωτογράφιση των μαθητών κατά τη διάρκεια των γυρισμάτων του ντοκιμαντέρ στον αρχαιολογικό χώρο της Αμαθούντας και στο Αρχαιολογικό Μουσείο Λεμεσού.

Ομάδα Στ΄: Υπεύθυνη για την παρουσίαση του ντοκιμαντέρ και του τρόπου εργασίας σε καλλιτεχνική εκδήλωση που πραγματοποιήθηκε στο σχολείο.

Βιβλιογραφία

1. Ανδρέας Ι. Βοσκού, Λευκωσία, 2002.
2. Ανδρέας Ι. Βοσκού, Λευκωσία, 2007.
3. Β. Καραγιώργη, 2002.
4. Ι. Θ. Κακριδή, *Ελληνική Μυθολογία*, τ. 3, Αθήνα, 1986.
5. Κ. Χατζηγιάννου, Λευκωσία, 1971.
6. τ. 2. σ. 283, Λευκωσία, 1985.
7. Ανδρέας Ν. Γαβριελάτος, *Αριάδνη – Αφροδίτη*: σ. 196 – 209.
8. Daszewski W. A., Μιχαηλίδης Δ., Λευκωσία, 1989.
9. Jacqueline Καραγιώργη, Λευκωσία, 2007.
10. P. Aupert (επιμ.), Λεμεσός, 1999.
11. S. Fourrier and A. Hermany, Αθήνα, 2006.



Αγοραία ή ωφέλεια παιδεία;

Μαρία Αντωνίου, Φιλολόγος, Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας,
Ευφροσύνη Νικηφόρου, Φιλολόγος,
 Λύκειο Παλιομετόχου Μ.Κουτσόφτα-Α.Παναγίδα

Εισαγωγική ομιλία καθηγητριών
 «Εκλεκτοί σύνεδροι,

Ο πρώτος στόχος της φετινής σχολικής χρονιάς, όπως τέθηκε από το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού της Κύπρου, είναι «Το σχολείο μας – Ένα εργαστήριο ανάπτυξης κριτικής σκέψης, δημιουργικότητας και συνεργασίας». Μέσα στα πλαίσια αυτού του στόχου εργαστήκαμε. Κάθε ευκαιρία που δίνουμε στα παιδιά για δημιουργική δράση, αυτόνομη διερεύνηση και ανάπτυξη της κριτικής σκέψης, αναντίρρητα αυξάνει την έφεσή τους για μάθηση. Όταν τον περασμένο Οκτώβρη παρακολούθησαμε το ΙΣΤ΄ Συμπόσιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας για «Το Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας στη Μέση Εκπαίδευση», η συνάδερφός μου κι εγώ σκεφτήκαμε ότι ήταν μία καλή ευκαιρία για ανάπτυξη της κριτικής σκέψης και δημιουργικότητας των παιδιών αλλά και προώθησης της συνεργασίας, όχι μόνο μεταξύ τους αλλά και με μαθητές άλλων σχολείων. Έτσι, μελετώντας το Ανθολόγιο, καταλήξαμε στα αποσπάσματα Β51, Β54 και Β55, που εξυπηρετούσαν διάφορους στόχους: εξάσκηση στη Θεματογραφία των Αρχαίων Ελληνικών της Γ΄ Λυκείου, σύγκριση με τον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, διαθεματική προσέγγιση του θέματος της Παιδείας, συνδέοντας τα αποσπάσματα του Ανθολογίου της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας με τα Νέα Ελληνικά της Γ΄ Λυκείου και, τέλος, η διαχρονική αναγνώριση της έννοιας της αρετής.

Αρχικά, δόθηκαν τα αποσπάσματα του Ανθολογίου στους μαθητές κατεύθυνσης Αρχαίων Ελληνικών της Γ΄ Λυκείου, οι οποίοι με τη βοήθεια Λεξικού, προσπάθησαν να μεταφέρουν στα νέα ελληνικά το κείμενο. Τα παιδιά έμειναν έκπληκτα από τις πληροφορίες που κατάφεραν να εκμαιεύσουν από το πρωτότυπο κείμενο. Στη συνέχεια, τα αποσπάσματα δόθηκαν μεταφρασμένα στους μαθητές και σε ομαδική συνεργασία μαθητών των δύο σχολείων ακολούθησε η εμβάθυνση στο θέμα, με διερεύνηση των πληροφοριών.

Επιδιώκοντας την όσο το δυνατό μεγαλύτερη εμπλοκή μαθητών σ' αυτή τη διαθεματική έρευνα, δόθηκαν στους μαθητές και άλλα αποσπάσματα

που αφορούσαν στη ζωή του Ζήνωνα (Β49, Β78) και ενθαρρύνθηκαν να μελετήσουν περισσότερο για τον βίο και τη φιλοσοφία του και να γίνει σύγκριση με τον Σωκράτη. Τα παιδιά, παρά την πίεση του χρόνου που αντιμετωπίζουν ως μαθητές Γ' Λυκείου, όχι μόνο ανταποκρίθηκαν πρόθυμα στην έρευνα και την εργασία, αλλά πρότειναν μελοποίηση και δραματοποίηση των σχετικών αποσπασμάτων. Ειδικά στη μελοποίηση εμείς απλά υπήρξαμε εμπνευστές και καθοδηγητές τους. Αξίζει να σημειωθεί πως τα παιδιά δούλεψαν με ενθουσιασμό, ομαδικό πνεύμα και πραγματικό ενδιαφέρον. Είμαστε βέβαιοι ότι από τη συνεργασία αυτή έχουν αποκομίσει πολλά. Θεωρούμε ότι η μελέτη και η συνεργασία μεταξύ δύο Λυκείων και μεταξύ μαθητών υπήρξε το μεγάλο μας κέρδος.

Ο λόγος όμως τώρα ανήκει στους μαθητές μας. Απολαύστε τους.»

Ακολούθησε **δραματοποίηση** (πέντε λεπτά) από:

- Αργυρώ Αγκαστινιώτη, Γ7 (Λύκειο Παλιομετόχου Μ. Κουτσόφτα-Α. Παναγίδα)
- Μαρία Χατζηχριστοδούλου, Γ7 (Λύκειο Παλιομετόχου Μ. Κουτσόφτα-Α. Παναγίδα)
- Σωτήρης Χριστοφή, Γ8 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)

Τους διαλόγους του θεατρικού έγραψε η **Ευφροσύνη Νικηφόρου**, Φιλολόγος από το Λύκειο Παλιομετόχου Μ. Κουτσόφτα – Α. Παναγίδα (υπόθεση: ένας νέος συνομιλεί με τις προσωποποιημένες έννοιες της Αγοραίας και της Ωφέλειας Παιδείας):

Θεατρικό Δρώμενο

Νέος: Αχ! Πόσο μεγάλες είναι οι νύχτες, ατελείωτες;
 Δεν μπορώ ο δύστυχος να κοιμηθώ;
 Μέρες τώρα πνίγεται η σκέψη μου
 και την ψυχή μου πλημμυρίζει.
 Με τρώνε έγνοιες πολλαπλές
 ποια τάχα είναι η κατάλληλη παιδεία
 έτσι που την φορτώσανε με τίτλους και πτυχία;
 Άλλοι την είπανε ωραία κι άλλοι ανθρωπίνη
 Άλλοι τη θέλουν δημοκράτισσα κι άλλη χρήσιμη κι ωφέλιμη,
 Άλλοι την κάνουν αγοραία;;
 και πώς ο δύσμοιρος να το ξεκαθαρίσω

ποια είναι η σπουδαιότερη;
 Άραγε πάλι για τη μάθηση να 'χεις έμφυτη κλίση;
 Ή μήπως αν είμαι επιμελής
 και πρόθυμα μαθαίνεις
 κι όταν το παραδάκι σου απιθώσεις
 το βιος σου θα αυγαταίνεις;;
 Είναι άραγε καλότυχος ο άνθρωπος που παιδεύεται
 ή αυτός που εκπαιδεύεται;;
 Πρέπει το μυαλό να ξεσκουριάζει
 τα δίκαια απ' τ' άδικα και τα σοφά από τα χαζά ή μήπως
 θα πρέπει να κινάει σ' ό,τι ευχάριστο του μέλλει στη ζωή
 χωρίς τα πάντα να εξετάζει;;
 Πώς θα μπορέσω το λοιπόν να μάθω;;

Ωφέλεια Παιδεία:

Γειά σου νεαρέ, γλυκιέ και προβληματισμένε!!
 Τα λόγια σου απ' ώρα αφουγκραζόμουν.
 Το δίλημμα σου κατανοητό, σ' αυτόν τον κόσμο τον συγχυστικό!!

Νέος: Μα ποια στα αλήθεια είσαι γλυκύτερη μορφή;

Ωφέλεια: Εγώ είμαι εκείνη που υψώνω πύργους ξακουστούς,
 Όχι με πέτρινους λίθους και μαρμαρένιους σκαλιστούς
 Αλλά σοφίας μεστούς! Είμαι αυτή που στεφάνια απιθώνω
 όχι σε καλογεμισμένα κεφάλια, αλλά επάνω στα καλοφτιαγμένα.
 Σ' αυτά που έχουν σύνεση και φρονημάδα
 Είμαι αυτή που το άτομο μαθαίνω να πειθαρχεί,
 όχι από φόβο ή σοβαρότητα
 Αλλά πρωτίστως από σεμνότητα.
 Αν είσαι και συ φρόνιμος εμέ θα ακολουθήσεις
 Γιατί ευτυχής θα είσαι ανάμεσα στους άλλους
 Θα έχεις μνήμη θωρακισμένη και θα 'σαι λεπτολόγος
 Ούτε από κρύο θα υποφέρεις αλλά κι ούτε φαγητό
 θα θέλεις συνεχώς
 Και την κραιπάλη θα αποφεύγεις
 Τα μεθύσια κι όλες τις άλλες ανοησίες
 Θα νικάς στην πράξη και στη σκέψη
 Μα και στις γλώσσας τις φιλονικίες δεν θα τραβιέσαι
 για μικρά πράγματα, τιποτένια κι αντιλογικά
 Το κάθε αισχρό θα τα απορρίπτεις και το καλό θα ακολουθείς

Δίκαιος στον δρόμο θα βαδίζεις, ευγενικός, υπεύθυνος και ικανός.
 Σε έκφυλες πράξεις θα είσαι απών!!
 Ακολούθα με και δεν θα χάσεις!! Στεφάνους τιμής κι δόξης θα
 απολάβεις!!

Αγοραία: (Ακούγονται γέλια)

Σου τάξει στεφάνους όμορφους αυτή η κακοτράχαλη
 κι αναιμική, η κιτρινάρα!!
 Αδελφούλα δεν τα πες καλά, στον νεαρό.
 Εξήγησε στ' αγόρι ότι αγκάθινο είναι το στεφάνι σου
 κι ο δρόμος σου ολισθαίνει!!
 Άκουσε μικρέ, γλυκέ μου νεαρούλη,
 αν ζηλευτή απ' όλους θέλεις να είναι η ζωή σου
 μάθε ότι μαζί με μένα αυτήν θα αποκτήσεις.
 Γιατί εγώ είμαι αυτή που βρίσκω καινούργιες γνώμες,
 τις κάνω μόδες
 Έτσι που χρήσιμα κι ωφέλιμα τα πάντα να σου δίνουν
 Όνομα στη κοινωνία θες να βγάλεις
 Τα χρέη σου να γλιτώνεις
 Θρασύς και τολμηρός κι ετοιμόλογος μαζί μου πετυχαίνεις.
 Αν με έχεις συντροφιά τις ορμές σου θα γλεντάς,
 Ντροπή κι οργή τίποτα απ' αυτά δεν θα αποθαρρήσεις
 Όλοι θα τρέχουν να σε κουβεντιάσουν κι αντάξιες του μυαλού σου
 συμβουλές θα σου γυρεύουν
 Μάθε λοιπόν κι ετούτο
 Πως αν το παραδάκι σου μου αφιερώσεις τίτλους βαριούς
 θα σου αποδώσω
 Πύργους μαρμάρινων θα σου υψώσω
 κι εκεί διαφεντευτής θα εξασκείς ό,τι η ψυχούλα σου ποθεί!
 Εκεί θα κάθεσαι κι αφού εγώ τη σκέψη σου θα σου τροχίσω,
 έτσι να μηχανεύεσαι ενάντια στους νόμους,
 αφού κι αυτό το δίκαιο τυφλό ορίζεται
 ποτέ σου μη χαρίζεσαι!!
 Έλα μαζί μου, θα είσαι παραγωγικός, ειδήμονας κι εφευρετικός.
 Πλούσιος και γνωστικός!!

Νέος: Ωμέ! Τρομάζω ο δυστυχής!

Στ' αλήθεια με μπερδέψατε;
 Κι οι δύο σας καλούτσικες μου φαίνεστε;

Αγοραία: Σε περιμένω μην αργείς.
Ακολούθησε, δεν θα χαθείς

Ωφέλεια: Τα λόγια σου κράτα στο
μουαλό. Ενάρετος κι ευδαιμόνας αν
θέλεις να γενείς!



Ομιλία μαθητών:

«Κύριες και κύριοι,

Η ομάδα μας επιχείρησε να συνεξετάσει τα αποσπάσματα Β51, 52, 54 και 55 που αναφέρονται στον Ζήνωνα με τα κεφ. Γ' - Ι' του Πρωταγόρα. Επιχειρήθηκε όχι μόνο η διερεύνηση της παραλληλίας των θέσεων των δύο αρχαίων φιλοσόφων, αλλά και της αξίας ορισμένων θέσεων τους στον σύγχρονο κόσμο. Κρίναμε, ωστόσο, σκόπιμο να κάνουμε μια σύντομη αναφορά στο περιεχόμενο των υπό διερεύνηση κειμένων.

Έτσι, στα αποσπάσματα που αναφέρονται στον Ζήνωνα παρακολουθούμε, πέρα από την εκτίμηση και τις τιμές που απέδιδαν στο πρόσωπό του οι Αθηναίοι, την πρόσκληση από τον βασιλιά της Μακεδονίας Αντίγονο, για να γίνει παιδευτής όχι μόνο του ίδιου αλλά και των Μακεδόνων. Εξαίρεται ο λόγος, η παιδεία και η τέλεια ευδαιμονία στην οποία υπερτερεί ο Ζήνωνας. Αυτός που ορέγεται τη φιλοσοφία, είναι φύση ευγενική, ασκείται στο μέτρο και εύκολα φθάνει στην απόκτηση της αρετής. Η έξη, δηλ. η μεθοδικότητα, ωστόσο υπογραμμίζεται ως η μέγιστη αξία για την απόκτηση της γνώσης και της αρετής.

Στα κεφάλαια Γ' - Ι' παρακολουθούμε αρχικά τον εωθινό προδιάλογο Σωκράτη και νεαρού Ιπποκράτη. Πρόθεση του νεαρού Ιπποκράτη είναι να φοιτήσει κοντά στον Πρωταγόρα, περίφημο σοφιστή, με σκοπό την πλατύτερη μόρφωση. Βέβαια, η σωκρατική διαλεκτική αναγκάζει τον νεαρό να ομολογήσει ότι δεν γνωρίζει το πραγματικό περιεχόμενο της έννοιας σοφιστής, ενώ παράλληλα του επισημαίνονται και οι κίνδυνοι από την ακρόαση των σοφιστών. Ωστόσο, η ώρα έχει περάσει και ο Σωκράτης με τον Ιπποκράτη επισκέπτονται στο σπίτι του Καλλία τον φιλοξενούμενο Πρωταγόρα, γίνονται οι απαραίτητες συστάσεις και ο Σωκράτης εξηγώντας στον Πρωταγόρα τον σκοπό της επίσκεψής του λέει

ότι ο νεαρός επιθυμεί να γίνει «ἐλλόγιμος ἐν τῇ πόλει» και πιστεύει ότι ο πόθος του θα πραγματοποιηθεί, αν γίνει μαθητής του περίφημου σοφιστή. Ο Πρωταγόρας, πλέκει το εγκώμιο της σοφιστικής τέχνης και στη συνέχεια συγκροτεί συνέδριο δηλώνοντας ότι θα διδάξει στον Ιπποκράτη την πολιτική αρετή. Ο Σωκράτης, εκφράζει τις αμφιβολίες του, αν η πολιτική αρετή είναι διδακτέ και με τα επιχειρήματά του υποστηρίζει ότι η πολιτική αρετή είναι έμφυτη.

Πρώτιστη κοινή συνισταμένη και των δύο αποσπασμάτων είναι ο ενθουσιασμός, η αγάπη και η στροφή των νέων ανθρώπων προς τη φιλομάθεια. Τόσο ο Ιπποκράτης όσο κι ο Αντίγονος ζητούν διακαώς να μορφωθούν, με απώτερο σκοπό την ιδιωτική, αλλά και συνάμα την κοινωνική επιφάνεια. Το ζητούμενο μορφωτικό αγαθό, λοιπόν, καθίσταται η Παιδεία. Μια παιδεία που θα εξασφαλίσει στο άτομο, όχι μόνο την αρμονία και την ισόρροπη καλλιέργεια στην τρισυπόστατη ανθρώπινη οντότητα (νους-πνεύμα, ψυχή, σώμα), αλλά και την κοινωνική πρόοδο, την αποδοχή από τους άλλους. Έτσι, η παιδεία, η οποία στηρίζεται στον λόγο γίνεται το ισχυρότερο μέσο άσκησης της εξουσίας, δηλαδή αποτελεί το κύριο όργανο της πολιτικής. Μέσω του λόγου αντιπαρατίθενται διαφορετικές απόψεις που εκφράζονται δημόσια. Συνεπώς, λόγος και πολιτική είναι αμφίδρομες και αλληλοεξαρτώμενες έννοιες, έτσι που ο λόγος της παιδείας να μετουσιώνεται και να αποκτά πολιτιστική σημασία μέσα από την πολιτική. Συνοψίζοντας, θα λέγαμε αυτό που ακριβώς επιζητεί τόσο ο Αντίγονος όσο κι ο Ιπποκράτης στα δύο αποσπάσματα: την ανάγκη να προπορεύονται στον λόγο, στην παιδεία και στην τέλεια ευδαιμονία.

Στον Πλατωνικό διάλογο του Πρωταγόρα, κεντρικά θέματα είναι ουσιαστικά δύο: αφενός, ποια είναι η φύση της αρετής, αφετέρου ποιος μπορεί να τη διδάξει και κατά πόσον είναι ικανοί οι σοφιστές να αναλάβουν μια τέτοια υποχρέωση. Στην ουσία, όμως, οι δύο συνομιλητές δεν αντιπαραθέτουν μόνο τις απόψεις τους για τη φύση της αρετής αλλά και τις μεθόδους, που χρησιμοποιεί ο καθένας στην προσπάθειά του να προσεγγίσει την αλήθεια. Κι



επειδή, εδώ είχαμε να ασχοληθούμε όχι απλώς με το πληροφοριακό υλικό, που αντλούμε μέσα από τα αποσπάσματα, αλλά να στηριχτούμε πρωτίστως και στο ότι κι οι δύο στοχαστές είναι φορείς και εκφραστές ιδεών, διερευνήσαμε τις ιδεολογικές και πολιτιστικο-κοινωνικές ανακατατάξεις που επέβαλλαν αυτή τη στροφή προς την παιδεία.

Αρχικά, η εκπαίδευση που έπαιρνε ένας νέος Αθηναίος μέχρι το πρώτο μισό του 5^{ου} αιώνα π.Χ. ήταν στοιχειώδης και προκαταρτική. Στην Αθήνα δεν υπήρχε ανώτερη διδασκαλία. Στο β' μισό του 5^{ου} π.Χ. αιώνα έχουμε σπουδαίες μεταρρυθμίσεις στην εκπαίδευση χάρη στους σοφιστές. Αρχικά, η λέξη *σοφιστής* δεν ήταν φορτισμένη με αρνητική σημασία, αντιθέτως σήμαινε τον ικανό και σοφό άνθρωπο, που ήταν ικανός να μεταδίδει γνώσεις αλλά ταυτόχρονα και τον τρόπο συμπεριφοράς. Οι επιδείξεις γνώσεων που έκαναν, προσέλκυαν μαθητές, που ενίοτε τους ακολουθούσαν στις περιοδείες τους. Οι σοφιστές είναι πάνω από όλα εκπαιδευτές και δίδασκαν με το γενικό όνομα «φιλοσοφία» όλες τις γνώσεις της εποχής εκείνης, που δεν τις μάθαιναν τότε ούτε από τους γραμματιστές ούτε κι από τους κιθαριστές. Οι σοφιστές δίδασκαν τη γεωμετρία, τη φυσική, την αστρονομία, την ιατρική, τις τέχνες και προπαντός τη ρητορική και τη φιλοσοφία, με τη στενή σημασία του όρου. Κοινός σκοπός ήταν να μορφώσουν ανθρώπους ανώτερους, ενάρετους, σοφούς και ικανούς οδηγούς του λαού, πολιτικούς, με ένα λόγο τους εκλεκτούς κάθε πόλης. Ισχυρίζονταν, λοιπόν, πως η αρετή μπορεί να διδαχθεί· η αρετή η οποία δεν αναφερόταν με την ηθική της χροιά. Η έννοια της *αρετής* συμπεριλάμβανε το σύνολο εκείνων των ικανοτήτων που κάνουν τον εξαιρετικό άνθρωπο να διαπρέπει ανάμεσα στους άλλους και τον κάνουν δραστήριο και διάσημο. Πολλοί Αθηναίοι επιθυμούσαν περισσότερο από κάθε τι να αποκτήσουν αυτή τη γνώση, να αποκτήσουν την αρετή. Αλήθεια πόσο επίκαιρη εξακολουθεί να είναι στις μέρες μας η επιθυμία αυτή των νέων! Νέοι με όνειρα για ένα δραστήριο και δημιουργικό μέλλον, που στρέφονται προς την ανώτερη κι ανώτατη μόρφωση, πιστεύοντας ότι θα ενισχύσουν τις ικανότητές τους, που θα διαπρέψουν και θα ξεχωρίσουν στον κοινωνικό στίβο. Αλλά και οι εκάστοτε εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις –ως άλλο σοφιστικό κίνημα– δεν προσβλέπουν αλήθεια στην ευρυμάθεια και στην εμβρίθεια των γνωστικών αντικειμένων;

Βέβαια, οι φιλοδοξίες των σοφιστών ήταν μεγάλες και γι' αυτό έδωσαν λαβή για κριτική και για σκληρή ειρωνεία από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα. Χλευάζονταν από τον περισσότερο κόσμο για τη φιλοχρηματία τους, την επιτηδευμένη εμφάνιση και γενικά την πολυτέλειά τους. Ήταν

ωφελιμιστές κι ενδιαφέρονταν για το πρακτικό αποτέλεσμα. Αλήθεια και πάλι! Οι νέοι σήμερα δεν προστρέχουν σε επώνυμους εκπαιδευτές, σε φημισμένα φροντιστήρια, παραθέτουν το χρήμα, αποβλέποντας στην εισαγωγή τους σε πανεπιστήμια κύρους, επώνυμα, για να εξασφαλίσουν την πολυπόθητη κοινωνική επιφάνεια; Δεν έχει εξάλλου μετατραπεί κι ο ρόλος του σχολείου σε ωφελιμιστικό, χρησιμοθηρικό; Δεν έχει, αλήθεια, κι η παιδεία μπει σε ένα αγοραίο σύστημα, που άλλα υπόσχεται, άλλα προδιαγράφονται στα περίφημα αναλυτικά προγράμματα σπουδών και άλλα προσφέρονται; Πώς και πόσο ελέγχεται η ποιότητα των εκπαιδευτών της παρεχόμενης παιδείας;

Αλλά κι η θέση του Ζήνωνα στην υπό εξέταση επιστολή συνοδοιπορεί με το πάγιο αίτημα: στροφή προς την **ωφέλεια παιδεία**, την αληθινή που χαλυβδώνει τον χαρακτήρα και τον στρέφει προς την αρετή. Όχι στην ωφελιμιστική που τείνει να είναι **αγοραία**. Μια παιδεία που βασίζεται στη μεθοδικότητα, στην *έξιν* της πραγματικής γνώσης και όχι της ψευδούς. Η στροφή προς τη φιλοσοφία αποδεικνύει την φυσική ευγένεια και αν αυτό επιτευχθεί με την καθοδήγηση ενός φωτισμένου δασκάλου, τότε επιτυγχάνεται η τέλεια ευδαιμονία. Αυτή, αγαπητοί σύνεδροι, είναι η απάντηση του Ζήνωνα σε ένα ηγέτη εποχής, ο οποίος δεν ενδιαφέρεται μόνο για την προσωπική του δόξα του, αλλά και για την ωφέλεια παιδεία που θα αποτελέσει πηγή προόδου για το άτομό του αλλά και τους υπηκόους του. «Γιατί αυτός που παιδεύει τον άρχοντα της Μακεδονίας και τον καθοδηγεί στην αρετή, είναι φανερό ότι προετοιμάζει και τους υπηκόους του, να γίνουν άξιοι άνδρες» (B51). Με πόση διαύγεια και καθαρότητα στα αλήθεια είναι διατυπωμένες αυτές οι θέσεις!!!

Κι αναρωτιόμαστε πραγματικά πόσοι ηγέτες σήμερα ενδιαφέρονται να παιδευτούν οι ίδιοι και κατ' επέκτασιν να καθοδηγήσουν και τον λαό τους στην αρετή; Αναρωτιόμαστε, αν όλες τελικά οι εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις γίνονται στον βωμό της ωφέλειας παιδείας μόνο κατ' όνομα, ενώ πίσω από τη βιτρίνα κρύβονται πολιτικοί σχεδιασμοί για ικανοποίηση αλλότριων και αλλοτριωτικών συμφερόντων που τελικά παραπέμπουν στη διαστροφή των ηθών, έτσι όπως σοφά μας το κατέθεσαν οι ευκλείς μας πρόγονοι. Και ποιο άραγε να είναι το ψυχικό τίμημα όλης αυτής της πνευματικής διελκυστίνδας, που μονίμως κερδίζεται μονότερα; Κι εδώ πάλι το μυαλό συνειρμικά θυμάται κι αναλογίζεται εκείνη τη σωκρατική υπόδειξη προς τον Ιπποκράτη, ότι στα τρόφιμα μπορείς να ξεετάσεις την ωφελιμότητά τους ή τη βλαπτικότητά τους, αν προηγουμένως τα τοποθετήσεις σε κάποιο δοχείο, την πνευματική τροφή

όμως τη βάζεις κατευθείαν στην ψυχή. Πραγματικά, έτσι που σήμερα οι φορείς της παιδείας δεν είναι μόνο τα σχολεία και τα πανεπιστήμια αλλά και σωρεία άλλοι, πόσα και πόσα βλαπτικά μαθήματα παίρνει η ψυχή; Πόσο δυνατότερη και ισχυρότερη πρέπει να είναι σήμερα η στροφή προς την αρετή; Παραφράζοντας τον Καβάφη μόνο **«αν μόν' η σκέψις μας υψηλή, αν εκλεκτή συγκίνησις το πνεύμα και το σώμα μας αγγίζει»**, μπορούμε να ξεφύγουμε από «τους Λαιστρυγόνες και τους Κύκλωπας» που καραδοκούν.

Συνοψίζοντας, θέλουμε να αποσαφηνίσουμε λίγο τους κοινούς άξονες που διατρέχουν τα δύο κείμενα, έτσι ώστε η πιθανή σύγκριση από τη συχνή εναλλαγή ανάμεσα στους δύο στοχαστές να μην οδηγήσει σε μια γενικόλογη θεώρηση. Επισημάναμε τις εξής ομοιότητες:

- Βασική επιδίωξη η μαθητεία σε επώνυμους διδασκάλους. Δύο άτομα που εκπροσωπούν ο καθένας ξεχωριστές κοινωνικές ομάδες ενδιαφέρονται για πλατύτερη μόρφωση. Ο Ιπποκράτης, εκπροσωπεί τους νέους της Αθήνας, τους εκλεκτούς που στρέφονται προς τις καθαρά πνευματικές σπουδές, που θέλουν την «εὐβουλία περί τῶν οἰκείων καὶ περί τῶν τῆς πόλεως». Ο **Αντίγονος**, είναι ο βασιλιάς της Μακεδονίας, ο οποίος εκπροσωπεί τους ηγέτες που ενδιαφέρονται όχι μόνο για τη δόξα, αλλά επιδιώκουν να κάνουν κτήμα τους τον λόγο, την παιδεία και την τέλεια ευδαιμονία. Ηγέτες-πρότυπα, καθοδηγητές που σκέφτονται όχι μόνο το ατομικό αλλά και το συλλογικό συμφέρον, αφού πιστεύουν ότι με την απόκτηση αυτών θα προετοιμάσουν τους υπηκόους τους να είναι άξιοι άνδρες.
- Οι σοφιστές αποτέλεσαν την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της εποχής και ο Ζήνωνας, επηρεασμένος από τη σωκρατική διδασκαλία, επιμένει στην ωφέλεια παιδείας. Επιδιώκεται η γνώση που οδηγεί στην αρετή, η δε αρετή επιφέρει ευδαιμονία «εὐροια βίου».
- Βάσει των συλλογισμών του Σωκράτη και του Ζήωνα και επιχειρώντας τον παραλληλισμό, καταλήξαμε στα εξής συμπεράσματα για *το τι είναι αγοραία και τι ωφέλεια παιδεία:*

Ωφέλεια παιδεία

- Φιλοσοφία
- Ευγένεια
- Άσκηση με μέτρο
- Ευδαιμονία
- Αληθινή γνώση

Αγοραία παιδεία

- Φιλοχρηματία
- Ηδονή
- Εκθήλυνση των ψυχών των νέων
- Διαστροφή των ηθών
- Ψευδής γνώση

• Τείνει στην αρετή
(ανθρωπιστική)

Ωφελιμιστική
Χρησιμοθηρική

- Τέλος, ένας μικρός προβληματισμός, ο οποίος πηγάζει αβίαστα. Η **Ωφέλεια** παιδεία συνίσταται:
 - ✓ στον ανθρωπισμό των σοφιστών,
 - ✓ στην αυτογνωσία του Σωκράτη,
 - ✓ στην καλλιέργεια των αρετών (δικαιοσύνη, σοφία, ανδρεία, σωφροσύνη), έτσι όπως καθορίζει ο Πλάτωνας,
 - ✓ όχι στην εγκύκλιο παιδεία, αλλά στην παιδεία που οδηγεί στο αγαθό που είναι ταυτόσημο με την ευδαιμονία των πολιτών.

Πραγματικά, απ' αυτές τις μεγάλες προσωπικότητες, εκπηγάζουν αξίες σταθερές και αναλλοίωτες στον χρόνο, αφού αυτές οι πορείες που χάραξαν αποτελούν σταθερούς άξονες κάθε εκπαιδευτικού συστήματος. Αξίες που ζωντανεύουν και μπορούν να αποτελέσουν τη δική μας μελωδία.»

Συντελεστές:

Δύκειο Αγίου Γεωργίου
Λακατάμειας

Μαρία Αντωνίου,
Φιλολόγος

Μαρίζα Καίλη, Γ7
Αναστασία Χατζηωνά, Γ7
Ανδρονίκη Ονησιφόρου, Γ8
Σωτήρης Χριστοφή, Γ8

Δύκειο Παλιομετόχου Μ.
Κουτσόφτα – Α. Παναγίδα

Ευφροσύνη Νικηφόρου,
Φιλολόγος

Αργυρώ Αγκαστινιώτη, Γ7
Σταυρούλα Γεωργίου, Γ7
Άννα Μιτίδου, Γ7
Αργυρώ Μιχαήλ, Γ7
Έλενα Παναγή, Γ7
Κυριακή Παναγιώτου, Γ7
Μαρία Χατζηχριστοδούλου, Γ7

*Ακολούθησε η μελοποίηση του αποσπάσματος **B51**:*

*«**Ἀποδέχομαί σου τήν φιλομάθειαν καθόσον τῆς ἀληθινῆς καί εἰς ὄνησιν τεινούσης, ἀλλ' οὐχί τῆς δημώδους καί εἰς διαστροφὴν ἡθῶν ἀντέχη παιδείας.**»*

*(**Ἀνθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας στη Μέση Εκπαίδευση B51) Ζήνων***

[=Επιδοκιμάζω τη φιλομάθειά σου εφ' όσον προσηλώνεται προς την αληθινή και την τείνουσα στην ωφέλεια παιδεία, όχι όμως στην αγοραία, που τείνει στη διαστροφή των ηθών.]

Μελοποίηση:

Μαρίζα Καΐλη, Γ7 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)

Βιολί:

Αναστασία Χατζηιωνά, Γ7 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)

Αρμόνιο:

Μαρίζα Καΐλη, Γ7 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)

Τραγούδι:

Αργυρώ Αγκαστινιώτη, Γ7 (Λύκειο Παλιομετόχου Μ. Κουτσόφτα-Α. Παναγίδη)

Μαρίζα Καΐλη, Γ7 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)

Αναστασία Χατζηιωνά, Γ7 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)

Σωτήρης Χριστοφή, Γ8 (Λύκειο Αγίου Γεωργίου Λακατάμειας)



Ομηρικοί Ύμνοι εις Ἀφροδίτην

Εισηγητές/τριες: **Έλενα Πηδιά**, Σύμβουλος Φιλολογικών Μαθημάτων
Μαρία Παναγιώτου, Φιλολόγος, Λύκειο Αγίου Ιωάννη Λεμεσού
Σάββας Χαραλάμπους, Φιλολόγος, Β' Τεχνική Σχολή Λεμεσού
Ιωάννα Ιωαννίδου, καθηγήτρια Σχεδιασμού και Τεχνολογίας, Λύκειο
 Αγίου Ιωάννη Λεμεσού
Μαρία Σιακόλα, καθηγήτρια Τέχνης, Λύκειο Αγίου Ιωάννη Λεμεσού
 Γενική εποπτεία: **Λουκία Χατζημιχαήλ**, ΕΜΕ Φιλολογικών Μαθημάτων



Θέμα της παρούσας έρευνας είναι το *κάλλος των γυναικών στην Αρχαία Κυπριακή Επική Ποίηση και στην Αρχαία Ελλάδα*, μέσα από μια διαχρονική προσέγγιση. Για την υλοποίησή της αξιοποιούνται εικόνες αγγείων, αγαλμάτων, πίνακες, μουσική και αρχαία κείμενα, με στόχο να αναδειχθεί το πρότυπο της γυναικείας ομορφιάς, καθώς επίσης και οι

δυνατότητες των Τεχνολογιών Πληροφορίας και Επικοινωνίας (ΤΠΕ) στη διαδικασία της μάθησης. Το συγκεκριμένο θέμα έρευνας περιλαμβάνεται στο *Ανθολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*, ΥΑΠ 2011, σ. 27. Για την υλοποίηση της συγκεκριμένης έρευνας, οι μαθητές και οι εκπαιδευτικοί αξιοποίησαν τις δυνατότητες των ΤΠΕ. Η συγκεκριμένη ερευνητική εργασία μπορεί να αξιοποιηθεί στο μάθημα της Ιστορίας της Κύπρου στην Α' Λυκείου, της Ιστορίας της Αρχαίας Ελλάδας στην Α' Λυκείου, στο μάθημα των Αρχαίων Ελληνικών, αλλά μπορεί και να αποτελέσει σχέδιο δράσης για τον Όμιλο Ιστορίας – Αρχαιολογίας ή για τη συνεργασία του συγκεκριμένου Ομίλου με τον Όμιλο Φωτογραφίας, Πληροφορικής και Τέχνης.

Στοχοθεσία:

✓ Γνωσιολογικοί στόχοι:

- Γνώση θεμάτων της Αρχαίας Κυπριακής Επικής Ποίησης
- Γνωριμία με τις απόψεις σπουδαίων φιλοσόφων για το γυναικείο κάλλος

- Κατανόηση της διαχρονικής εξέλιξης του προτύπου της γυναικείας ομορφιάς
 - Γνωριμία με τα αντικείμενα και τον τρόπο καλλωπισμού των γυναικών στην Αρχαία Ελλάδα
 - Κατανόηση της εξέλιξης της γλυπτικής, όσον αφορά στην απόδοση του γυναικείου κάλλους από την Αρχαϊκή στην Ελληνιστική Εποχή
 - Γνωριμία με τη λατρεία της θεάς Αφροδίτης στην Κύπρο
 - Γνωριμία με αρχαιολογικούς χώρους της Κύπρου
 - Εξάσκηση στην ανάγνωση αρχαιοελληνικών κειμένων
- ✓ **Στόχοι ανωτέρου επιπέδου:**
- Καλλιέργεια κριτικής σκέψης
 - Αξιοποίηση της εικόνας ως πηγής πληροφοριών
 - Αισθητική απόλαυση των αρχαιοελληνικών κειμένων και των αρχαιολογικών ευρημάτων που σχετίζονται με το γυναικείο κάλλος
 - Μετασχηματισμός της γνώσης π.χ. σε οργανογράμματα, συνεχή κείμενα, κατασκευές, ταινία μικρού μήκους
 - Συναισθηματική κινητοποίηση των μαθητών
 - Ευαισθητοποίηση σε θέματα πολιτιστικής κληρονομιάς
 - Υιοθέτηση πνεύματος ομαδικής εργασίας
- ✓ **Στόχοι πληροφορικής:**
- Εξοικείωση στη χρήση των Νέων Τεχνολογιών και του *Διαδικτύου*
 - Ικανότητα άντλησης πληροφοριών από επιλεγμένες ιστοσελίδες και η κριτική αντιμετώπισή τους
 - Χρήση του προγράμματος *Word* για τη συγγραφή κειμένου και τη συμπλήρωση φύλλων εργασίας που είναι γραμμένα στο πρόγραμμα αυτό
 - Ικανότητα εύκολης οργάνωσης του εικονιστικού υλικού με χρήση του προγράμματος *Power Point*
 - Ικανότητα σύγχρονης και ασύγχρονης επικοινωνίας και συνεργασίας μέσω της πλατφόρμας *Moodle*

Πορεία δράσης

(απόσπασμα από την εισήγηση των μαθητών στο Συμπόσιο)

Όταν μας ανακοινώθηκε το θέμα της εργασίας μας, ενθουσιαστήκαμε τόσο επειδή η Αφροδίτη είναι μια αγαπημένη μορφή, συνδεδεμένη με



το νησί μας, όσο και γιατί ο τρόπος εργασίας μας μέσω της ψηφιακής πλατφόρμας Moodle ήταν πρωτότυπος. Οι *Ομηρικοί Ύμνοι στην Αφροδίτη* μας δόθηκαν στο αρχαίο κείμενο και σε μετάφραση, για να τους μελετήσουμε κατ'ιδίαν. Λίγες μέρες αργότερα, χωριστήκαμε σε ομάδες των πέντε μαθητών, σύμφωνα με τις κλίσεις, τις δεξιότητες και τις προτιμήσεις

μας. Η κάθε ομάδα ενημερώθηκε για τα καθήκοντά της και ξεκίνησε την εργασία της υπό την καθοδήγηση των εκπαιδευτικών.

Στη συνέχεια, πραγματοποιήσαμε εγγραφή στην ψηφιακή μας τάξη στο Moodle και επιχειρήσαμε μια πρώτη επαφή με τους άλλους συμμετέχοντες σε αυτή. Το πιο ενδιαφέρον ήταν ότι σε αυτή την τάξη μπορούσαμε να εργαζόμαστε και να συζητάμε σε δικό μας χρόνο και χώρο.

Όλες οι ομάδες εργάστηκαν με ζήλο. Μελέτησαν τους *Ομηρικούς Ύμνους στην Αφροδίτη*, έψαξαν στο διαδίκτυο και στην έντυπη βιβλιογραφία, για να συγκεντρώσουν το υλικό τους, και ανάρτησαν τα ευρήματά τους στην ψηφιακή τάξη. Ο κάθε μαθητής ανέβαζε το υλικό του επώνυμα στην πλατφόρμα. Καθηγητές και μαθητές συναντήθηκαν στην ψηφιακή τάξη, συζήτησαν και σχολίασαν το υλικό που αναρτήθηκε. Το μάθημα πήρε διαφορετική μορφή και διάσταση, μεταφέρθηκε πέρα από την τυπική αίθουσα διδασκαλίας, σε ένα φόρουμ συμμετοχικότητας, αλληλεπίδρασης και διαδραστικότητας.

Η πρώτη ομάδα ανέλαβε τη μελέτη των *Ομηρικών Ύμνων Εις Ἀφροδίτην Y1(V), Y2(VI), Y3(X)* μέσα από το *Ανθολόγιο της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*. Ακολούθως, εντόπισε και κατέγραψε λέξεις δηλωτικές του κάλλους και του καλλωπισμού στο πρόγραμμα Word (π.χ. *εὐστέφανος, πολύχρσος, παρθένος*), εντόπισε τη σημασία τους, τη ρίζα και την επιβίωσή τους στη Νεοελληνική Γλώσσα. Τα ευρήματα της ομάδας αναρτήθηκαν στην ψηφιακή τάξη. Στη συνέχεια, η ομάδα εξασκήθηκε στην απαγγελία του πρωτότυπου κειμένου.



Κύπριδα Αφροδίτη
Κατασκευή μαθητών - Λύκειο
Αγίου Ιωάννη

Η δεύτερη ομάδα μελέτησε βιβλιογραφία σχετική με το γυναικείο κάλλος στην Αρχαία Ελλάδα και αναζήτησε σχετικό εικονιστικό υλικό. Οι εικόνες αναρτήθηκαν στην ψηφιακή τάξη και επιλέγηκαν οι καταλληλότερες για τη δημιουργία μια παρουσίασης σε *Power Point*. Η παρουσίαση αυτή αναρτήθηκε στην ψηφιακή τάξη.

Η τρίτη ομάδα μελέτησε κείμενα αρχαιοελληνικής γραμματείας που αναφέρονται στο σωματικό κάλλος, όπως απόψεις του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Διογένη, του Θεόφραστου, του Αισώπου και του Σωκράτη. Αφού έγινε η επιλογή των πιο χαρακτηριστικών απόψεων και αφού εντοπίστηκε η διαχρονικότητά τους, καταγράφηκαν σε αρχείο *Word* και αναρτήθηκαν στην ψηφιακή τάξη.

Η τέταρτη ομάδα μελέτησε οπτικοακουστικό υλικό σχετικό με το κάλλος στην Αρχαία Ελλάδα, όπως ντοκιμαντέρ σχετικά με την ενδυμασία, το χτένισμα και τα κοσμήματα. Επίσης, αναζήτησε και βρήκε αρχαία ελληνική μουσική. Αφού έγινε επιλογή του κατάλληλου υλικού, καταγράφηκαν οι ζητούμενες πληροφορίες σε αρχείο *Word* και στη συνέχεια το αρχείο αναρτήθηκε στην ψηφιακή τάξη μαζί με τις αρχαιοελληνικές μελωδίες.



Η Ομάδα Τέχνης συγκροτήθηκε από μαθητές που αγαπούν τη ζωγραφική. Μετά από αρκετή συζήτηση και σε συνεργασία με τις καθηγήτριες της Τέχνης και της Τεχνολογίας, αποφασίστηκε η δημιουργία μιας σύγχρονης κατασκευής με πινελιές από την Αρχαία Ελλάδα. Επιλέγηκε το περίγραμμα της Κύπριδος Αφροδίτης, για να αποτυπωθεί σε στερεό μαλακό υλικό που θα μπορούσε να κοπεί και να διακοσμηθεί στη συνέχεια. Για τη διακόσμηση, το γέμισμα δηλαδή του περιγράμματος, μελετήθηκαν μοτίβα, χρώματα και υλικά σε κοσμήματα, σε παραστάσεις αγγείων και τοιχογραφιών και σε αγάλματα της αρχαίας εποχής τα οποία η ομάδα άντλησε από το υλικό που συγκεντρώθηκε στην ψηφιακή τάξη. Στη συνέχεια, επιλέγηκαν τα υλικά που θα αναδείκνυαν την κατασκευή. Μετά από πολύ κόπο η κατασκευή ετοιμάστηκε και πραγματικά το αποτέλεσμα μας δικαίωσε!



Η ομάδα του *Movie Maker* δημιουργήθηκε, αφού όλες οι ομάδες ανάρτησαν το υλικό τους στην πλατφόρμα. Επιλέγηκαν δύο μαθητές από κάθε ομάδα και οι εργασίες ξεκίνησαν! Έγινε επιλογή του κατάλληλου υλικού το οποίο οργανώθηκε και ακολούθως δημιουργήθηκε η ταινία μικρού μήκους με θέμα *Ομηρικοί Ύμνοι στην Αφροδίτη-Κάλλος και Καλλωπισμός στην Αρχαία Ελλάδα*.

Οι εικόνες, οι ταινίες, οι φωτογραφίες, οι φωνές των συμμαθητών μας, η μουσική, τα γραπτά λόγια, όλα συνενώθηκαν, πήραν σάρκα και οστά και δημιούργησαν μια ταινία μικρού μήκους, το δικό μας παιδί, που παρουσιάζει μικρό μέρος της δουλειάς μας, με μεγάλη όμως αξία για εμάς, γιατί μας θυμίζει το ταξίδι που κάναμε στην αρχαιότητα με κατάληξη το σήμερα.

Τελικά, κάποια πράγματα μένουν ίδια όσα χρόνια και αν περάσουν. Η πραγματική ομορφιά αποκτά διαχρονική αξία, μέσα από την απλότητα που δεν ξεπερνά το μέτρο των αρχαίων Ελλήνων. Οι άνθρωποι πάντα ήθελαν να φαίνονται όμορφοι και η εσωτερική ομορφιά, όπως και τότε έτσι και σήμερα, ενισχύει την εξωτερική και κάποιες φορές την ξεπερνά.

Εμείς, μέσα από το ταξίδι αυτό, νιώθουμε πιο όμορφοι και πιο πλούσιοι εσωτερικά. Μέσα από την πορεία δημιουργίας των εργασιών μας μέχρι και την παρουσία μας σήμερα εδώ, έχουμε κερδίσει πολλά. Και όπως λέει ο Καβάφης, σημασία έχει το ταξίδι προς την Ιθάκη και όχι η Ιθάκη αυτή καθ' εαυτή, «εδώ που έφτασες, ήδη θα το κατάλαβες οι Ιθάκες τι σημαίνουν!»



Ομηρικοί Ύμνοι εις Αφροδίτην

Κάλος και καλλωπισμός

Αγαπητοί μαθητές του Λυκείου Αγίου Ιωάννη και της Β' Τεχνικής Σχολής Λεμεσού ετοιμαστείτε να δημιουργήσουμε μια ταινία με θέμα τους Ομηρικούς Ύμνους στην Αφροδίτη, το κάλλος των γυναικών στην Αρχαία Κυπριακή Επική Ποίηση και την Αρχαία Ελλάδα. Πώς σας φαίνεται αυτή η ιδέα; Θα αξιοποιήσετε πηγές, απεικονίσεις αγγείων, αγάλματα, πίνακες, σχετική βιβλιογραφία, με στόχο να αναδειχθεί το πρότυπο της γυναικείας ομορφιάς. Θα επισκεφθείτε επίσης αρχαιολογικούς χώρους, για να συγκεντρώσετε υλικό. Θα ζωγραφίσετε και θα κάνετε σχετικές κατασκευές!

Πολλές φορές θα χρειαστεί να συνεργαστείτε μέσω αυτής της ψηφιακής τάξης, να ανταλλάξετε απόψεις και να αναρτήσετε το υλικό που θα βρείτε ή θα παράξετε οι ίδιοι.



Απολλωνίου Κιτιέως «Περί Άρθρων πραγματεία»

Υπόμνημα στο έργο του Ιπποκράτη «Περί άρθρων»
Λογο - τεχνικές αρθρώσεις

Συντονίστρια:

Πόπη Χριστοφόρου-Πούγιουρου, Φιλολόγος, Γραφείο Αναλυτικών Προγραμμάτων

Εισηγήτρια:

Παναγιώτα Πούγιουρου – Ιωάννου, Βιολόγος, Λύκειο Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στροβόλου

Συνεργάστηκαν:

Αυγούστα Κοκκοφίτου, Βιολόγος, Λύκειο Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στροβόλου

Ανδρούλα Σαββίδου, ΒΔ, Φιλολόγος, Λύκειο Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στροβόλου

Μαρίνα Γεωργίου, Φιλολόγος, Λύκειο Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στροβόλου

Εργάστηκαν οι μαθήτριες/μαθητές του Λυκείου Εθνομάρτυρα Κυπριανού Στροβόλου:

Χριστίνα Χριστοφορίδου, Μαρίνα Νεοκλέους, Μαρία Πούγιουρου, Ιωάννα Γεωργίου, Γεωργία Στυλιανίδου, Νίκη Νεοκλέους, Ανδρέας Χρυσοστόμου, Τιμόθεος Ζήγωνος, Μιχάλης Ιωάννου.



Γιατί Λογο - τεχνικές αρθρώσεις;

Γιατί ο λόγος αρθρώνεται με την τέχνη.

Γιατί ο λόγος αρθρώνεται με τις διάφορες τεχνικές.

Γιατί η τέχνη και οι τεχνικές αρθρώνονται μεταξύ τους.

Γιατί λόγος – τέχνη - τεχνικές συμπλέκονται αρμονικά και παρουσιάζουν τις αρθρώσεις του σώματος.

Η αρχαία ιατρική συμπλέκεται με τη σύγχρονη.

Οι άνθρωποι του παρόντος συνομλούν και ζωντανεύουν παρα-στατικά το παρελθόν. Μέσα από την ενασχόλησή μας με το έργο του Απολλώνιου Κιτιέα προέκυψε η πολυμορφική αυτή εργασία, που φέρνει ζωντανά κοντά μας τον αρχαίο ελληνικό κόσμο, με τη μεσολάβηση του λόγου, της τέχνης και της τεχνικής: κατασκευές, ζωγραφική, αναπαράσταση και βίντεο αρθρώνονται αρμονικά και δημιουργικά. Η παρούσα εργασία αποτελεί το αποτέλεσμα αρμονικής συνεργασίας μιας ομάδας μαθητών/τριών που έχουμε ως επιλεγόμενα τα μαθήματα της Βιολογίας και των Αρχαίων Ελληνικών με τις καθηγήτριές μας.

Για την εργασία αυτή, μελετήσαμε τις απόψεις και πρακτικές εφαρμογές του Απολλώνιου του Κιτιέα αναφορικά με τις ανατάξεις των εξαρθρώσεων και αναζητήσαμε τη θέση της σύγχρονης ιατρικής για το ίδιο θέμα. Συζητήσαμε με ειδικό ορθοπαιδικό, προετοιμάσαμε τις αναπαραστάσεις κάποιων ανατάξεων εξαρθρωμένων αρθρώσεων και κατασκευάσαμε τις πόρτες που θα χρειαζόμασταν στην ανάταξη ώμου.

Εισαγωγή

Η ιατρική επιστήμη στην Αρχαία Ελλάδα και Κύπρο αποτελεί μέχρι σήμερα τον θεμέλιο λίθο της σύγχρονης ιατρικής. Με απόλυτο σεβασμό, οι σημερινοί γιατροί ακολουθούν βασικές αρχές που θεμελίωσαν οι πατέρες της ιατρικής, όπως ο Ιπποκράτης, ο Ζώπυρος, ο Απολλώνιος ο Κιτιεύς, ο Διαγόρας ο Κύπριος και ο Απολλόδωρος ο Κιτιεύς.

Γνωστοί και άγνωστοι μελετητές της ιατρικής επιστήμης στην αρχαιότητα παρελαύνουν μέσα από τα κείμενα της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας. Η ενασχόλησή μας με το Ανθολόγιο στάθηκε η αφορμή να ανακαλύψουμε για μια ακόμα φορά πόσο πλούσιος και συνάμα πόσο επίκαιρος και ζωντανός είναι ο αρχαίος ελληνικός κόσμος. Γνωρίσαμε μια μεγάλη μορφή, τον Απολλώνιο Κιτιέα, τα έργα του οποίου μας εξέπληξαν.

Ο Απολλώνιος καταγόταν από το Κίτιο της Κύπρου, σπούδασε ιατρική στην Αλεξάνδρεια ή κατά μια άλλη εκδοχή στο Κίτιο. Υπήρξε ο σημαντικότερος όλων των Κυπρίων γιατρών και η ιατρική του γνώμη θεωρήθηκε έγκυρη και αυθεντική σύμφωνα με τον Ηρωδιανό.

Στο συγγραφικό του έργο συγκαταλέγονται αρκετά βιβλία για τα φάρμακα, αλλά το πιο σημαντικό είναι το *περί άρθρων* που είναι μια σπουδή για τη διδασκαλία του Ιπποκράτη. Το βιβλίο αυτό γράφτηκε στην

Κύπρο κατ' εντολήν του βασιλιά Πτολεμαίου (81-58 π.Χ.). Είναι χωρισμένο σε τρία τμήματα και κάθε τμήμα είναι γραμμένο σε διαφορετική εποχή. Κάθε τμήμα εξετάζει διαφορετικά μέρη του σώματος και περιλαμβάνει ζωγραφισμένες εικόνες, οι οποίες επεξηγούν παραστατικά τη θεωρία.

Ένα αντίγραφο του έργου αυτού βρέθηκε στη βιβλιοθήκη του βυζαντινού γιατρού Νικήτα και τώρα φυλάσσεται στη Φλωρεντία. Είναι το μόνο κυπριακό έργο που σώζεται ολόκληρο.

Κείμενα του Απολλώνιου χρησιμοποιούνται σήμερα από σπουδαστές της ιατρικής. Τα χειροποίητα ζωγραφισμένα σχέδια του Απολλώνιου από τα βιβλία του στις αρθρώσεις έχουν εκτεθεί σε διάφορες ιατρικές και ιστορικές εκθέσεις. Η Λαυρεντιανή βιβλιοθήκη της Φλωρεντίας, όπου φυλάσσεται το αρχικό χειρόγραφο, μόνο σε πολύ σπάνιες περιπτώσεις επιτρέπει την απομάκρυνσή για τους σκοπούς των εκθέσεων αυτών.

Λογο-τεχνικές Αρθρώσεις

Ο Απολλώνιος ο Κιτιεύς, στο έργο του σχολιάζει τρόπους ανάταξης που θα μπορούσαν να εφαρμοστούν εύκολα, όποτε υπήρχε ανάγκη. Θα ακολουθήσουν 4 τρόποι ανάταξης, τους οποίους θα συγκρίνουμε με σύγχρονες μεθόδους, σύμφωνα με τις οδηγίες του Δρα Νίκου Μαρουδιά, Ειδικού Ορθοπεδικού.

Αρχικά επισημαίνεται ότι ο χειροπράκτης ή ο γιατρός που θα εφαρμόσει αυτές τις πρακτικές θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη του τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του πάσχοντα.

« ..ειδέναι μὲν οὖν χρὴ ὅτι φύσεις φυσίων μέγα διαφέρουσιν εἰς τὸ ῥηϊδίως ἐμπίπτειν τὰ ἐκπίπτοντα..»

Πρέπει, λοιπόν, να γνωρίζει κανείς ότι κράσεις (φύσεις) από κράσεις διαφέρουν πάρα πολύ μεταξύ τους ως προς την ευκολία ανάταξης των εξαρτημάτων.

Γιατί είναι αναγκαίο αυτός που πρόκειται να πραγματοποιήσει μεθοδικά μια ανάταξη αρθρώσεων, να λαμβάνει υπόψη τη διαφορά που υπάρχει στον καθένα ως προς την ιδιοσυγκρασία (φύση), τη συνήθεια και την ηλικία, για να μη χρησιμοποιεί μια και την αυτή μέθοδο σ' όλες τις περιπτώσεις, και όπου δεν πρέπει.



- **Ανάταξη άρθρωσης ώμου με τη βοήθεια δίφυλλης πόρτας**
τὸ αὐτὸ δὲ ποιεῖ καὶ ὑπὲρ δικλίδος θύρης ἀναγκάζειν.

...«Γενικά δε για την ανάταξη ώμου πρέπει να προνοεί κανείς, όπως έχει διευκρινιστεί, και για τα υπόλοιπα που μπαίνουν στη μασχάλη για να γεμίσει η κοιλότητα και για το ξύλο, πώς θα τοποθετηθεί όσο γίνεται πιο βαθιά και μεταξύ της κεφαλής του ώμου και των πλευρών και πώς να μην είναι γυρισμένη η προεξοχή του προς τις πλευρές αλλά προς το εσωτερικό του ώμου».....

Για την ανάταξη άρθρωσης ώμου ακολουθούνται παρόμοιες τεχνικές και σήμερα, χωρίς βέβαια να χρησιμοποιείται η δίφυλλη πόρτα, αλλά η τοποθέτηση υπομοχλίου ή αντικειμένου. Η έλξη του ώμου οδηγεί στην αποθεραπεία. Η μέθοδος αυτή ονομάζεται Ιπποκράτειος μέθοδος και χρησιμοποιείται μέχρι και σήμερα για τις εξαρθρώσεις του ώμου.

Με τη μέθοδο αυτή μπορεί να υπάρξει τραυματισμός ιστών και νεύρων ή ακόμα και μόνιμη αναπηρία από μια λάθος κίνηση. Σήμερα, χρησιμοποιείται η χειρουργική επέμβαση μόνο όταν οι σύνδεσμοι του ώμου αλλά και οι μαλακοί ιστοί υποστούν ανεπανόρθωτη ζημιά.

Για να γίνει αντιληπτός ο τρόπος ανάταξης εξάρθρωσης ώμου, φτιάξαμε αντίγραφο της δίφυλλης πόρτας, η οποία χρησιμοποιήθηκε κατά την παρουσίαση της εργασίας για αναπαράσταση, σύμφωνα με τον Απολλώνιο.

- **Ανάταξη άρθρωσης αγκώνα**
«...ἀλλὰ τοί γε διὰ τῶν κατὰ μέρος λόγων ποιήσω τοῦτο φανερόν, διότι παραρθρεῖ μὲν ἀγκῶν διχῶς, ἐξαρθρεῖ δὲ κατὰ τέσσαρας τρόπους.»



...« Γιατί στον λεγόμενο πήχυ που αποτελείται από δύο οστά, αυτό που βρίσκεται εσωτερικά ενώνεται με τον βραχίονα και κλίνει κυρίως προς τα έξω, κι αυτό ως γνωστόν ονομάζεται κερκίδα· αυτό δε που βρίσκεται εξωτερικά πατά στην κοιλότητα του βραχίονα και ονομάζεται ωλένη, συγκρατιέται από την κορυφή του αγκώνα ξεχωριστά από κάθε μία από τις δύο προεξοχές, και απ' αυτή που βρίσκεται στο εσωτερικό του αγκώνα, με την οποία έχουμε συνηθίσει να μετράμε τον πήχυ, και απ' αυτή που βρίσκεται στο εξωτερικό, που καταλήγει έξω από τον βραχίονα. Απ' αυτά λοιπόν τα οστά, αυτό που ονομάζεται κερκίδα, που εκ φύσεως βρίσκεται στο εσωτερικό, παθαίνει διάστρεμμα μόνο όταν κλίνει ή προς τα πλευρά ή προς τα έξω »....



Η άρθρωση του αγκώνα είναι μια ανατομικά ασταθής άρθρωση. Ωστόσο, είναι μια από τις αρθρώσεις που δύσκολα εξarthρώνονται, διότι η χρήση της είναι περιορισμένη. Η περιγραφή της άρθρωσης του αγκώνα, σύμφωνα με τον Απολλώνιο, δεν είναι απόλυτα ακριβής. Ο τρόπος ανάταξης που ακολουθείται σήμερα μοιάζει πολύ με αυτόν που περιγράφει ο Απολλώνιος.

- **Ανάταξη άρθρωσης χεριού**

« ..της <χειρός> ἐπὶ τραπέζης κατὰ τὸ ἐναντίον τιθεμένης ἢ τῆ χειρὶ ἢ τῆ πτέρνῃ τὰ ἐξέχοντα καταβιββασθήσεται.»...

« ...Τα προς τα πλάγια, λοιπόν, διαστρέμματα μπορούν να αναταχθούν με έκταση και με πίεση των μερών που εξέχουν προς την αντίθετη κατεύθυνση· αυτά δε που γίνονται προς τα μέσα ή προς τα έξω, (μπορούν να αναταχθούν) όπως ακριβώς έχει προηγουμένως υποδείξει: Αφού τοποθετηθεί το χέρι (του πάσχοντος) πάνω στο τραπέζι, με την παλάμη τους προς τα κάτω, ή με το χέρι ή με την πτέρνα θα πιεστούν προς τα κάτω τα μέρη που εξέχουν...»



Θεωρείται μια από τις χειρότερες μορφές εξarthρώσεων στα οστά. Ο καρπός αποτελείται από μικρά οστάρια, των οποίων η αποθεραπεία είναι δύσκολη.

Παλαιότερα, πίεζαν στο σημείο του πόνου για να βάλουν το οστό στη θέση του. Σήμερα, για διαπίστωση της ζημιάς στο χέρι χρησιμοποιούν τις ακτινογραφίες και μετά, ανάλογα με την περίπτωση, προτείνεται και ανάλογη θεραπεία: καταρχήν επιχειρείται η τοποθέτηση του οστού στην θέση του χρησιμοποιώντας πίεση και ακολούθως χειρουργική επέμβαση.



- **Ανάταξη άρθρωσης σπονδύλου**

«..ἀτὰρ καὶ ἐπιβῆναι τῷ ποδὶ καὶ ὀχηθῆναι

τὸ σῶμα καὶ ἡσύχως ἐπισείσαι οὐδὲν κωλύει. τοιοῦτον δὲ ποιῆσαι μετρίως ἐπιτήδειος ἂν τις εἶη τῶν ἀμφὶ παλαιίστρῃ εἰθισμένων.»

« ..Αλλά και να πατήσει κανείς πάνω (στο ὕβωμα) με το πόδι και να καθίσει

(ακόμα) πάνω στο σώμα και να ασκήσει ἡρεμα πίεση από πάνω, τίποτα δεν εμποδίζει. Μιαν τέτοιον είδους μέθοδο θα ήταν κατάλληλος να εφαρμόσει σωστά κάποιος από αυτούς που συχνάζουν στην παλαιίστρα. Και αυτός ο τρόπος (ανάταξης) που διαφέρει από την έκταση με ονίσκους, θα μπορούσε να γίνει έτσι: τους δε ονίσκους πρέπει ή να τους τοποθετούμε μέσα στο έδαφος, δίπλα στη σανίδα που τοποθετείται κάτω απ' αυτόν που πρόκειται να υποστεί έκταση, ή να τους στερεώνουμε πάνω σ' αυτήν...»

Η εξάρθρωση σπονδύλων ήταν διαγνωστικό λάθος, διότι η απαιτούμενη τεχνολογία δεν υπήρχε την τότε εποχή για ακριβή διάγνωση. Οι συνήθεις πόνοι στη μέση μπορεί να ήταν συνέπεια άλλων παθολογικών καταστάσεων. Σήμερα, η αποθεραπεία του εξαρθρωμένου σπονδύλου γίνεται μόνο χειρουργικά. Παλαιότερα, οι μέθοδοι που χρησιμοποιούσαν μπορούσαν να προκαλέσουν ανεπανόρθωτη ζημιά στο σπόνδυλο, μέχρι και αναπηρία.



Μια μέθοδος που χρησιμοποιούσαν ήταν η μέθοδος των ονίσκων-βαρίδια που «τέντωναν» τη σπονδυλική στήλη για να μπει πίσω στη θέση του ο σπόνδυλος- μέθοδος που, σήμερα, χρησιμοποιείται σπάνια, κυρίως σε παιδιά.

Η εξάσκηση της Ιατρικής στην αρχαιότητα στηριζόταν απόλυτα στην κλινική εικόνα του ασθενούς, σε αντίθεση με τη σύγχρονη ιατρική που απαραίτητη είναι η βοήθεια των παρακλινικών εξετάσεων. Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι οι γιατροί κατά την αρχαιότητα μπορούσαν με ελάχιστα μέσα που διέθεταν να ανταποκριθούν στις ανάγκες της εποχής τους, η θεραπεία όμως δεν ήταν πάντοτε εφικτή.



Όπως ένα μικρό παιδί που, όταν βρεθεί μπροστά σε κάτι καινούριο, ενθουσιάζεται, έτσι και εμείς, αν και είχαμε αρχικά κάποιες αμφιβολίες, συνδυάσαμε τις γνώσεις μας και παντρέψαμε τη Βιολογία με τη διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών. Μας συνεπήρε η ατέλειωτη πραγματεία των προγόνων μας και σκαλίσαμε ένα μόνο κομμάτι. Πεδίο ελεύθερο και έτοιμο, όχι για λίγους αλλά για πολλούς, γιατί μέσα από αυτό ανακαλύπτεις το μεγαλείο των προγόνων μας.

Ατενίζουμε με δέος. Η παρακαταθήκη μεγάλη και εμείς νοιώθουμε μικροί και ασήμαντοι μπροστά τους... υποσχόμαστε όμως ότι θα εργαστούμε αντάξια σε οποιοδήποτε πεδίο και αν βρίσκεται ο καθένας από μας .

Βιβλιογραφία

1. *Ανθολόγιο Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας*, 2011. Λευκωσία: Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, ΥΑΠ, 117-131
2. Ανδρέα Ι. Βοσκού, 2007. *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία*, Τόμος 4 (Ιατρική), Λευκωσία
3. Αρχαίοι Έλληνες Ιατροί, 2012. *Απολλώνιος ο Κιτιεύς*, <http://el.wikipedia.org/wiki>

Η φιλία: ένα πολύτιμο αγαθό μέσα από την ποίηση, την πεζογραφία, τη μουσική και την τέχνη

Η φιλία από το παρελθόν στο παρόν

Σχολείο: **Λύκειο Αποστόλου Μάρκου**

Εισηγήτρια: **Δρ Ειρήνη Ροδοσθένους**, Φιλολόγος

Συνεργασία: **Ευρυδίκη Κωνσταντίνου**, Φιλολόγος

Ευτυχία Αναστασίου, Φιλολόγος

Ιωάννα Σατραζάμη, Καθηγήτρια Μουσικής

Ο άνθρωπος, κατά τον Αριστοτέλη, για να ζήσει μόνος του θα πρέπει να είναι «ή Θεός ή θηρίο». Η φιλία –μάς λέει– είναι αναγκαιότητα, πρώτα για τους νέους, που τους βοηθά να μην κάνουν σφάλματα, έπειτα για τους ηλικιωμένους οι οποίοι χρειάζονται την παρέα και τη φροντίδα του φίλου και τέλος, στην ακμή της ηλικίας ο φίλος είναι βοηθός προς καλές πράξεις. Τι είναι φιλία κατά τον Σταγειρίτη φιλόσοφο; Εύνοια, να έχεις δηλαδή καλές διαθέσεις απέναντι σε κάποιον, να επιζητείς τη συντροφιά του και να θέλεις την ευτυχία του. Να τον αγαπάς και να τον τιμάς αλλά και εκείνος να ανταποδίδει.



Σε μια εποχή «αφιλίας» και συγκρούσεων, όπως είναι η σημερινή, θεωρείται επιβεβλημένος ο προβληματισμός των μαθητών σε θέματα που επηρεάζουν θετικά τον χαρακτήρα τους, που καλλιεργούν αισθήματα ανεκτικότητας, αλληλεγγύης και αλληλοσεβασμού, στόχος που τίθεται μέσα από τη φιλοσοφία των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων στο Γυμνάσιο και, γενικότερα, μέσα από την εκπαιδευτική διαδικασία.

Η διδακτική αυτή πρόταση επιδιώκει να μπολιάσει την ύλη των



υφιστάμενων εγχειριδίων του Λυκείου με τη φιλοσοφία της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, στοχεύοντας:

α) στη γνωριμία των μαθητών μας με την Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία

β) στην ευαισθητοποίησή τους σε θέματα κοινωνικής αλληλεγγύης και φιλίας,

γ) στην καλλιέργεια πνεύματος ανεκτικότητας,

δ) στην αποδοχή του ξένου και στη συνειδητοποίηση ότι σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες, όπως είναι οι σημερινές «ο χτεσινός 'ξένος' σήμερα είναι 'δικός', αυριανός 'ξένος' μπορεί να είμαι 'εγώ'». Φιλοδοξεί, λοιπόν, η σημερινή παρουσίαση με τις δράσεις της να κεντρίσει το ενδιαφέρον της μαθητικής κοινότητας σε τέτοιο βαθμό, ώστε να συμβάλει στην πραγματοποίηση του εγχειρήματος για τη διαμόρφωση ενός δημοκρατικού και ανθρώπινου σχολείου. Ενός σχολείου, στο οποίο θα φοιτούν μαζί όλα τα παιδιά ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ιδιαιτερότητα ή εθνική προέλευση μπορεί να έχουν, στο οποίο κανένα παιδί δεν θα περιθωριοποιείται, δεν θα στιγματίζεται, δεν θα περιφρονείται και δεν θα δυστυχεί εξαιτίας κάποιου ειδικού προβλήματος που έχει, και στο οποίο σχολείο θα καλλιεργείται ο σεβασμός της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Η αφορμή για την ανάπτυξη της ιδέας υπήρξε τριπλή:

Αρχικά, οι σχετικές διδακτικές ενότητες, βάσει των οποίων επιχειρήθηκε η προέκταση:

- Η σχετική διδακτική ενότητα του μαθήματος Έκφραση – Έκθεση στην Α' Λυκείου με θέμα τον διάλογο και ο εμπλουτισμός της με κείμενα που αφορούν στην οικοδόμηση φιλικών σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους.
- Η διδακτική ενότητα του μαθήματος Έκφραση – Έκθεση στη Β' Λυκείου με θέμα την έλλειψη ανεκτικότητας και τον κοινωνικό αποκλεισμό, με προεκτάσεις στη θετική όψη των σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους, με την καλλιέργεια σεβασμού και πνεύματος ανεκτικότητας.
- Η διδακτική ενότητα στο μάθημα των Αρχαίων Ελληνικών Α' Λυκείου

που αφορά στο κείμενο του Ξενοφώντα *Αγησίλαος* και στην ιδιαίτερη αναφορά στη φιλανθρωπία του, στη φιλική του διάθεση προς όλους και γενικά στον τρόπο που χειριζόταν τους ανθρώπους, ακόμα και τους εχθρούς του.



Ακολουθως, σημαντικό ρόλο διαδραμάτισαν οι ενδιαφέρουσες απόψεις των μαθητών, όπως αυτές εκφράστηκαν στον γραπτό τους λόγο και τέλος, σημαντικότερη ήταν και η παρατήρησή μας, καθώς και οι διαπιστώσεις των παιδιών όσον αφορά στις φιλικές σχέσεις μεταξύ τους, με τις όποιες διαφορές τους, τις αθώες συγκρούσεις τους, τις επαναστάσεις τους, με τον εγωισμό και την ορμητικότητα της ηλικίας.

Αποτέλεσε για μας πρόκληση η δυνατότητα που μας δόθηκε, στο πλαίσιο των εργασιών αυτού του Συμποσίου, να αναζητήσουμε και να εισηγηθούμε τρόπους αξιοποίησης των διαφόρων κειμενικών ειδών του Ανθολογίου κατά τη διδασκαλία των φιλολογικών μαθημάτων. Επιχειρήθηκε η γνωριμία των μαθητών με τα συγκεκριμένα κείμενα κατά τη διδακτική πράξη και η προσπάθεια ολοκληρώθηκε με την ετοιμασία μιας μαθητικής παράστασης, επιδιώκοντας να αξιοποιήσουμε γνώσεις και δεξιότητες των μαθητών μας στην παραγωγή λόγου, στην απαγγελία, στη ζωγραφική, στη μουσική και τον χορό. Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται η καλλιέργεια ενδιαφέροντος από τα παιδιά για την «ανακάλυψη» των μυστικών της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, των κειμένων γενικότερα της λογοτεχνίας, του αρχαίου κόσμου, των ιδεών που ανέπτυξε και του τρόπου με τον οποίον η αρχαιότητα «ζει» μέσα στον σύγχρονο κόσμο.

Υιοθετήθηκε η τεχνική της συνανάγνωσης κειμένων, η οποία αποσκοπούσε στο να ασκήσει τους μαθητές στην αναζήτηση και ανεύρεση των κοινών θεματικών αξόνων, όπως είναι το θέμα της φιλίας, της ανεκτικότητας και του σεβασμού της ανθρώπινης ύπαρξης.

Οι μαθητές και οι μαθήτριες, αν και σε διαφορετικά τμήματα, συνεργάστηκαν στις ομάδες τους, για να επεξεργαστούν το κοινό φύλλο εργασίας που τους δόθηκε και είχαν την ευκαιρία σε κοινή διδακτική περίοδο, που διευθετήθηκε, να συναντηθούν για να ανταλλάξουν απόψεις. Οι μαθητές/τριες της Β' Λυκείου, αν και δεν διδάσκονται τα

Αρχαία Ελληνικά από το πρωτότυπο, επεξεργάστηκαν τα αποσπάσματα από την Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία, καθώς και άλλα αρχαία κείμενα. Στις περιπτώσεις που υπήρχε δυσκολία δινόταν και η μετάφραση των κειμένων αυτών.

Οι μαθητές ασχολήθηκαν με τρεις δραστηριότητες:

Η πρώτη αφορούσε σε μια πρώτη γνωριμία με την Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία και συγκεκριμένα με αποσπάσματα από το έργο του Κλέαρχου του Σολέα, του Ζήνωνα του Κιτιέα και του Δημόνακτα του Κύπριου. Οι μαθητές/τριες κλήθηκαν να εντοπίσουν το θέμα της φιλίας και να συνειδητοποιήσουν ότι η αναφορά σε αυτό ισοδυναμεί με έπαινο σε υπερθετικό βαθμό για τους καλούς φίλους. Προηγείται η αναζήτηση των φίλων. Η ομοιότητά τους βρίσκεται στην ανθρώπινη αξία, στο υψηλό ποιόν της ανθρωπιάς. *Κατ' ἀρετὴν ὁμοιοὶ* λέγει ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά* του.

Κλέαρχος ὁ Σολεὺς

Ἀθήναιος 12.45, 533e

*Κλέαρχος δέ, ἐν πρώτῳ Περὶ φιλίας,
τὸν Θεμιστοκλέα φησὶ τρίκλινον
οἰκοδομησάμενον περικαλλέστατον
ἀγαπᾶν <ἂν> ἔφησεν, εἰ τοῦτον φίλων
πληρώσειεν.*

Φίλος είναι αυτός που εμπιστεύομαι και αγαπώ όπως τον εαυτό μου, δηλώνεται από τον Ζήνωνα τον Κιτιέα και τονίζεται η μεγάλη σημασία της επιλογής των φίλων, αλλά και τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της φιλίας που είναι η ειλικρίνεια και η αυτοθυσιαστική διάθεση.



Ζήνων ο Κιτιεύς

Διογένης Λαέρτιος 7.23

*Ἐρωτηθεὶς τίς ἐστι φίλος,
«ἄλλος», ἔφη*

(sc. ὁ Ζήνων), «ἐγώ».

Ὅταν ρωτήθηκε, τι είναι φίλος, «ένας άλλος», εἶπε (ο Ζήνων), «εαυτός».

Και συμπληρώνει τα λόγια αυτά η ρήση του Μενάνδρου (Γνώμαι μονόστιχοι):

Λίαν φίλων σεαυτὸν οὐχ ἔξεις φίλον

Ο Δημόνακτας ο Κύπριος δίνει μεγάλη σημασία στη φιλία και στην επιλογή του φίλου ή την επιφύλαξη που πρέπει να επιδεικνύει κάποιος στην επιλογή των φίλων.

B109 Ψευδο-Μάξιμος 6.30/38

Δημόνακτος. Αίτιωμένου τινὸς τῶν

ἐταίρων αὐτὸν καὶ φήσαντος· «οὐκ

ἐχρῆν σε τῷ ἐχθρῷ μου φίλον εἶναι»·

«σὲ μὲν οὖν», ἔφη, «οὐκ ἐχρῆν τῷ φίλῳ μου ἐχθρὸν εἶναι».

Μέσα από τη δεύτερη δραστηριότητα δόθηκε η δυνατότητα στους/τις μαθητές/τριες, αφού χωρίστηκαν σε ομάδες, να επιλέξουν τη θεματική που τους ενδιέφερε. Απαραίτητη κρίνεται στη δραστηριότητα αυτή, καθώς και στην επόμενη, η συνεργασία των εκπαιδευτικών διαφόρων διδακτικών αντικειμένων (των φιλολόγων, των θεολόγων, των καθηγητών Τέχνης, Μουσικής, Πληροφορικής, Γραφικών Τεχνών). Δίνεται με τον τρόπο αυτό περιθώριο αυτενέργειας στους μαθητές, αφού η συγγραφική ομάδα του Ανθολογίου πιστεύει ότι τα άτομα μαθαίνουν δρώντας στο περιβάλλον τους. Έτσι, ήταν σε θέση οι μαθητές:

1. Να αναζητήσουν και να μελετήσουν κείμενα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας που αναφέρονται σε χαρακτηριστικές φιλίες της αρχαιότητας, όπως, για παράδειγμα στο Ζ της *Ιλιάδας* η περίπτωση του Γλαύκου και Διομήδη ή όπως παρουσιάζεται από τον Διόδωρο Σικελιώτη η περίπτωση του Δάμωνος και Φιντία, ή και πάλι από την *Ιλιάδα* η φιλία Πάτροκλου και Αχιλλέα. Αφού διερεύνησαν τις πιο πάνω περιπτώσεις, οι μαθητές/τριες της Α' Λυκείου επεξεργάστηκαν το κείμενο του Σικελιώτη (από τη *Βιβλιοθήκη*) από το πρωτότυπο στο μάθημα των Αρχαίων ή το κείμενο του Ξενοφώντα για τις απόψεις του Σωκράτη για τη φιλία (από τα *Απομνημονεύματα*).
2. Να αναζητήσουν υλικό για το θέμα της φιλίας από τη σύγχρονη πνευματική δημιουργία, τη λογοτεχνία (ποίηση – πεζογραφία), τη μουσική, την τέχνη, τον κινηματογράφο ή ακόμη και από τα κόμικς, όπως είναι η Μαφάλντα, ένα κοριτσάκι που ενδιαφέρεται για την ανθρωπότητα, την ειρήνη και τα ανθρώπινα δικαιώματα (του Αργεντινού σκιτσογράφου Κίνο).

Η τρίτη δραστηριότητα οδήγησε τους/τις μαθητές/τριες στον χώρο της παράδοσης: ανέλαβαν να διερευνήσουν πώς η λαϊκή σοφία διατυπώνει τη σπουδαιότητα της φιλίας μέσα από γνωμικά, παροιμίες, αποφθέγματα, δημοτικά τραγούδια και πώς σύγχρονοι δημιουργοί εμπνέονται από το πολύτιμο αγαθό της φιλίας.

Η όλη πορεία των εργασιών δεν θα μπορούσε να μην περιλαμβάνει τη θέση των ίδιων των παιδιών για το μεγάλο αυτό θέμα και πώς αυτά τη βιώνουν μέσα πια από την κοινωνική δικτύωση, την καθημερινή ζωή, πώς αυτή περιγράφεται μέσα από τα μαθητικά λευκώματα. Η παραγωγή λόγου (ρεπορτάζ, άρθρων, ποίησης), επενδυμένη σε πολλές περιπτώσεις με μουσική που δημιούργησαν τα παιδιά, εμπλουτισμένη από πίνακες και σχέδια, αποτελεί το επιστέγασμα της όλης προσπάθειας που παρουσιάζεται με τη μορφή θεατρικού δρωμένου.



Συκοφαντίες: λέξεις, ιστορίες και γεύσεις

Σχολείο: **Λύκειο Ιδαλίου**

Εισηγήτριες: **Άννα Γεωργιάδου**, Φιλολόγος και **Ρούλα Ταρουνά**,
Οικιακής Οικονομίας

Μαθητές/τριες: **Ζαχαριάδου Μαρία**, **Ηλία Μαριάννα**, **Καντρή
Αγγελική**, **Κασσιανού Δέσποινα**, **Κουνούπη Αντιγόνη**, **Νεοφύτου
Κωνσταντίνος**, **Χριστοφόρου Δημήτρια**

Επτά μαθητές από διαφορετικά τμήματα συνδιδασκαλίας εργαστήκαμε για τη συμμετοχή του σχολείου μας στο Συνέδριο που διοργάνωσε το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο με θέμα την Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία και πιο συγκεκριμένα το σχετικό Ανθολόγιο και το πώς μπορεί αυτό να αξιοποιηθεί στα πλαίσια των μαθημάτων μας. Η παρουσίασή μας βασίστηκε σε ένα συγκεκριμένο κείμενο από το εν λόγω Ανθολόγιο, που μας προτάθηκε από τις καθηγήτριές μας κ. Άννα Γεωργιάδου και κ. Ρούλα Ταρουνά στα μαθήματα των Αρχαίων Ελληνικών Κατεύθυνσης Β' Λυκείου και της Οικογενειακής Αγωγής Β' και Γ' Λυκείου. Παραθέτουμε πιο κάτω το κείμενο της παρουσιάσής μας και επισυνάπτουμε την προβολή και το βίντεο που το συνόδευσαν, καθώς και κάποιες φωτογραφίες από το Συνέδριο, που υπήρξε για εμάς μια ευκαιρία εποικοδομητικής συνεργασίας και διεύρυνσης των γνώσεών μας, αλλά και μια όμορφη εμπειρία.

Ένα μικρό απόσπασμα από τον Ίστρο τον Πάφιο παρεισέφρησε στα μαθήματά μας και μας απασχόλησε, άλλους μέσα από την οπτική των Αρχαίων και των Νέων Ελληνικών και άλλους στα πλαίσια του μαθήματος της Οικογενειακής Αγωγής. Το κείμενο αυτό του Κύπριου ιστορικού του 3^{ου} αι. π.Χ. το παραθέτει ο Αθήναιος και έχει ως εξής:

Ίστρος δ' ἐν τοῖς Ἀττικοῖς οὐδ' ἐξάγεσθαί φησι τῆς Ἀττικῆς τὰς ἀπ' αὐτῶν (sc. τῶν σύκων) γινομένας ἰσχάδας, ἵνα μόνοι ἀπολαύοιεν οἱ κατοικοῦντες· καὶ ἐπεὶ πολλοὶ ἐνεφανίζοντο διακλέπτοντες, οἱ τούτους μὲν ὄντες τοῖς δικασταῖς ἐκλήθησαν τότε πρῶτον συκοφάνται.

Και η νεοελληνική του απόδοση:

Ο Ίστρος στα Αττικά αναφέρει ότι απαγορευόταν να εξάγονται από την Αττική οι «ισχάδες» (δηλ. τα ξερά σύκα) που γίνονταν απ' αυτά (δηλ. τα σύκα της Αττικής), για να τα απολαμβάνουν μόνο οι αυτόχθονες· και επειδή εμφανίζονταν πολλοί κατά καιρούς να εξάγουν κρυφά, αυτοί που

τους κατάγγελλαν στους δικαστές ονομάστηκαν τότε για πρώτη φορά «συκοφάντες».

Το κείμενο, λοιπόν, αναφέρεται στην προέλευση του επιθέτου «συκοφάντης». Στο μάθημα των Αρχαίων Ελληνικών, συναντήσαμε το ρήμα *συκοφαντούμαι*, ως νεοελληνικό συνώνυμο του ρήματος «διαβάλλομαι» που χρησιμοποιεί ο Λυσίας στο προοίμιο του *Ἐπὲρ Μαντιθέου* λόγου του. Με το κείμενο του Ἰστρου και μια έρευνα στα λεξικά διαπιστώσαμε ότι τα δύο ρήματα –διαβάλλω και συκοφαντώ- έχουν όμοια σημασία, αφού και οι δύο τύποι δηλώνουν ότι κάποιος κατηγορεί ψευδώς εν γνώσει του. Παράλληλα συνειδητοποιήσαμε ότι και τα δύο ρήματα με τα παράγωγά τους (όπως «διαβολή, διάβολος, διαβολικός, συκοφάντης, συκοφαντικός») χρησιμοποιούνται τόσο στα αρχαία ελληνικά όσο και στα νέα ελληνικά· στις μέρες μας τα συναντάμε αρκετές φορές στις εφημερίδες και κυρίως στο πολιτικό ρεπορτάζ. Οι ετυμολογίες τους, ωστόσο, είναι εντελώς διαφορετικές: Τα συνθετικά του «διαβάλλω» είναι η πρόθεση «διά» και το ρήμα «βάλλω», ενώ του «συκοφαντώ» το ουσιαστικό «σύκο» και το ρήμα «φαίνω» (που σημαίνει «φανερώνω»).



Ο Ἰστρος ο Πάφιος έρχεται να δώσει μια λογική εξήγηση στην εύλογη απορία που δημιουργεί η ετυμολογία του «συκοφαντώ». Γράφει, δηλαδή, όπως είδαμε, ότι στην αρχαία Αθήνα απαγορευόταν η εξαγωγή ξερών σύκων, για να τα χαίρονται μόνο οι ντόπιοι, κι έτσι όσοι «φανερώναν» τους παρανομούντες ονομάστηκαν «συκοφάντες». Μια παρόμοια ερμηνεία δίνει ο Ζηνόδωρος, σύμφωνα με τον οποίο, συκοφάντης στα αρχαία χρόνια ήταν οποιοσδήποτε κατάγγελλε όσους εξήγαν σύκα παράνομα, αφού για κάποια περίοδο απαγορεύτηκε η εξαγωγή σύκων από την Αθήνα λόγω λιμού. Η ερμηνεία αυτή είναι ίσως η πιο δημοφιλής, αλλά αυτό δεν την καθιστά και ορθή, διότι δεν βρέθηκε κανένα τέτοιο ψήφισμα σε αρχαίο κείμενο. Επιπλέον, μια τέτοια απαγόρευση μοιάζει να μην έχει και πολύ νόημα, αφού γνωρίζουμε ότι σύκα υπήρχαν άφθονα σε ολόκληρη την Ελλάδα. Υπάρχει όμως και η άποψη που υποστηρίζει ότι ο συκοφάντης κατάγγελλε όποιον μάζευε σύκα από τις ιερές συκιές της Αττικής. Από την άλλη, υπάρχουν κι άλλες, πολύ διαφορετικές ερμηνείες για την προέλευση

του επιθέτου «συκοφάντης». Σύμφωνα με μια δεύτερη εκδοχή που προτείνει ο Ζηνόδωρος, «συκοφάντης» ήταν αυτός που έφερε πρώτος την είδηση ότι τα σύκα της χρονιάς είχαν ωριμάσει. Σύγχρονοι μελετητές αναφέρουν ότι συκοφάντες ήταν όσοι κουνούσαν τη συκιά για να δουν τα κρυμμένα



σύκα στα ψηλά κλαριά. Με δεδομένο ότι το σύκο σχετιζόταν συμβολικά και με την ερωτική πράξη και τη γονιμότητα, διατυπώθηκε ακόμη και η άποψη ότι συκοφάντης ήταν αυτός που στα Ελευσίνια Μυστήρια τελούσε μία μμητική συνουσία, αλλά κι ότι συκοφάντης ήταν ενδεχομένως ο άνθρωπος που κατάγγελλε μοιχείες και άλλες ερωτοδουλειές.

Στις μέρες μας, ο συσχετισμός του «συκοφαντώ» με τα σύκα έπαψε να ισχύει, καθώς σήμερα συκοφάντη δεν ονομάζουμε κάποιον που έχει να κάνει με τα σύκα, αλλά μόνο αυτόν που κατηγορεί κάποιον με κατηγορίες που γνωρίζει ότι είναι ψευδείς. Είναι πάντως αξιοσημείωτο ότι η αποσύνδεση του «συκοφαντώ» από τα σύκα ξεκίνησε ήδη από την αρχαιότητα. Θα μπορούσαμε να φέρουμε ως παράδειγμα το απόφθεγμα από τον Διογένη τον Λαέρτιο που λέει ότι «απ' τα άγρια θηρία το χειρότερο δάγκωμα το κάνει ο συκοφάντης, από τα ήμερα ο κόλακας». Σε πολλούς συγγραφείς της ελληνικής αρχαιότητας το «συκοφαντώ» χρησιμοποιείται με τη σημερινή του σημασία, όπως στον Δημοσθένη, που κάνει πάμπολλες αναφορές στην κακοήθεια των συκοφαντών. Και μια ιστορία: Κάποιος Σπαρτιάτης, ο Θεαφίδας, ακόνιζε κάποτε το ξίφος του. Κάποιος άλλος τον ρώτησε, αν είναι κοφτερό. «Πιο κοφτερό και από την συκοφαντία», απάντησε εκείνος.

Τα πιο πάνω μάλιστα ανήκουν στην ίδια εποχή με αυτήν κατά την οποία έδρασαν οι πρώτοι κυριολεκτικοί –σύμφωνα με τον Ίστρο– συκοφάντες. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι η λέξη είχε για ένα διάστημα και τις δύο σημασίες, την κυριολεκτική και τη μεταφορική που τελικά επικράτησε. Κάτι τέτοιο μαρτυρεί και το ακόλουθο περιστατικό: Όταν ο Αριστοτέλης εγκατέλειπε την Αθήνα το 323 π.Χ., για να αποφύγει τη δίωξη από την αντιμακεδονική παράταξη, απάντησε σε κάποιον που τον ρώτησε ποια γνώμη έχει για την Αθήνα: «Πολύ όμορφη· αλλά σ' αυτήν το αχλάδι

γερνά πάνω στο αγλάδι και το σύκο πάνω στο σύκο». Σύμφωνα με τον Ιωάννη Τουλουμάκο, με τα άφθονα σύκα που δεν λείπουν ποτέ εννοούνται οι συκοφάντες οι οποίοι υπήρχαν ανέκαθεν στην Αθήνα· μεταξύ αυτών και οι διώκτες του Αριστοτέλη. Η φράση αποτελεί μεταφορά του στίχου της Οδύσειας από την περιγραφή του κήπου του βασιλιά των Φαιάκων Αλκίνοου. Η καυστική ειρωνεία που υποδηλώνεται με την παρομοίωση γίνεται σαφέστερη, μέσα από την αντίθεση ανάμεσα στον όμορφο ομηρικό κήπο και τον επικίνδυνο κήπο των συκοφαντών στην Αθήνα.

Η ύπαρξη της λέξης «συκοφαντώ», με πρώτο συνθετικό ένα φρούτο, μας έκανε να διερωτηθούμε κατά πόσον η δημιουργία της οφείλεται μόνο σε μια τυχαία ιστορία σαν αυτήν που αναφέρει ο Ίστρος ή αν υπήρχαν κι άλλες λέξεις με συνθετικό τους το σύκο. Ανατρέξαμε στο λεξικό, το οποίο μας εξέπληξε, αφού εκεί ανακαλύψαμε περισσότερες από 40 αρχαιοελληνικές λέξεις που παράγονται ή έχουν πρώτο συνθετικό τους το σύκο. Οι περισσότερες απ' αυτές έχουν άμεση σχέση με το φρούτο και τη χρήση του από τους ανθρώπους, για παράδειγμα «συκή, συκάζω, συκομαγίς, συκομαντεία, συκοπρατώ, συκοτραγώ, συκοφορείον, συκώ». Κάποιες άλλες, πάλι, δεν έχουν καμία σημασιολογική σχέση με το σύκο. Για παράδειγμα, εκτός από το ρήμα «συκοφαντώ» και τα παράγωγά του, συναντούμε τα «συκηγορία, συκόβιος, συκομάμμας, συκοπέδιλος, σύκωμα». Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι οι αρχαιοελληνικές λέξεις που παράγονται ή έχουν πρώτο συνθετικό το σύκο, θα μπορούσαν να κατηγοριοποιηθούν, ανάλογα με τη σημασία τους, σε αυτές που σχετίζονται με τη διατροφή, τον λόγο, την αγροτική, την καθημερινή, αλλά και τη θρησκευτική ζωή των αρχαίων Ελλήνων.

Ο μεγάλος αριθμός λέξεων με πρώτο συνθετικό το σύκο που συναντήσαμε μας οδήγησε στο ερώτημα: Μήπως ήταν μια συνήθεια των αρχαίων Ελλήνων να φτιάχνουν λέξεις με ονόματα φρούτων; Αναζητήσαμε και πάλι την απάντηση στο λεξικό, για να διαπιστώσουμε ότι κανένα άλλο όνομα φρούτου δεν χρησιμοποιείται τόσο πολύ σε σύνθετες λέξεις με τόσο διαφορετικές σημασίες. Φαίνεται ότι το σύκο είχε μια εξέχουσα θέση στη διατροφή των αρχαίων Ελλήνων και αποτελούσε μέρος της καθημερινότητάς τους. Η άποψη αυτή επιβεβαιώνεται και από αρχαιολογικά ευρήματα, αλλά και από το κείμενο του Ίστρου, που μπορεί να μη μας επιτρέπει να εξαγάγουμε ασφαλή ιστορικά συμπεράσματα, όμως υποδεικνύει όχι μόνο την ιδιαίτερη αξία του συγκεκριμένου καρπού, αλλά και την ύπαρξη κάποιας μορφής αγροτικής πολιτικής στην αρχαία Αθήνα.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η σχέση της λέξης «συκοφαντώ» με το σύκο δεν φαίνεται πια στη σημερινή της χρήση. Στα νέα ελληνικά, το ρήμα αυτό σημαίνει «διατυπώνω ή διαδίδω εσκεμμένα ψευδείς και κακόβουλες κατηγορίες εναντίον κάποιου, για να τον μειώσω και να τον εκθέσω». Στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης γίνεται συχνά λόγος για «συκοφαντική δυσφήμιση», συνήθως εις βάρος ατόμων που είναι ευρέως γνωστά ή έχουν κάποιο πολιτικό αξίωμα.

Όσον αφορά τη λέξη «σύκο», δεν την συναντούμε σε παράγωγες ή σύνθετες λέξεις τόσο συχνά όσο στα αρχαία ελληνικά. Όλες οι σχετικές λέξεις που εντοπίσαμε στο λεξικό αναφέρονται άμεσα στο φρούτο, εκτός από δύο. Η μία είναι το «συκοφαντώ» και τα παράγωγά του, ενώ η άλλη δημιουργεί ιδιαίτερη εντύπωση. Πρόκειται για τη λέξη «συκώτι» που αποσπάστηκε από τη συνεκφορά «ήπαρ συκωτόν». Ο Νίκος Βαρδιάμπασης αναφέρει: «Το ήπαρ, το συκώτι, ανέκαθεν οι Έλληνες το θεωρούσαν έδρα παθών: θυμού, φόβου, τρυφερότητας. Οι Αρχαίοι χρησιμοποιούσαν τη λέξη ήπαρ με τον τρόπο που εμείς σήμερα χρησιμοποιούμε την καρδιά. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος που ο γύπας έτρωγε το συκώτι του Προμηθέα. Συκωτός είναι αυτός που τρέφεται και παχαίνει με σύκα. Ήπαρ συκωτό ονόμαζαν το συκώτι ζώου που τρεφόταν με σύκα. Οι Έλληνες των Ρωμαϊκών χρόνων έλεγαν «ήπαρ χοίρων συκωτών». Οι μεταγενέστεροι χρησιμοποιούσαν τη λέξη συκωτόν αντί της λέξης ήπαρ. Στη συνέχεια το συκωτόν έγινε συκώτιον, απ' όπου το συκώτι, η συκωταριά και τα συκωτάκια».

Πάντως το σύκο χρησιμοποιείται και σε λαϊκές φράσεις, με πιο γνωστή τη φράση «λέω τα σύκα σύκα και τη σκάφη σκάφη» που από τα αρχαία ελληνικά και τον Λουκιανό που πήρε τη μισή από κείμενο του Αριστοφάνη και την επέκτεινε, πέρασε απαράλλακτη στα νέα ελληνικά – στην καθομιλουμένη αλλά και στη λογοτεχνία. *[Στο σημείο αυτό έγινε μια σκηνοθετημένη διακοπή της ροής της παρουσίασής μας, μια «παρέμβαση» λόγω κάποιου «περιστατικού» στο Κολοκοτρωνίσι..., προκειμένου να συνδεθούμε «τηλεοπτικά» με το εν λόγω χωριό και να παρακολουθήσουμε τα τεκταινόμενα.]*

- Με συγχωρείς που σε διακόπτω, αλλά με πληροφορούν ότι κάτι συμβαίνει στο Κολοκοτρωνίσι. Αν γίνεται να συνδεθούμε για να το παρακολουθήσουμε για λίγο.

[Σχόλιο μετά το βίντεο:]

- Βέβαια, σ' ένα κυπριακό χωριό κάποιιο θα έλεγαν στον κ. Πολυμενέα: «Ήβρες το σύκο σήκωσ' το πριν το σηκώσουν άλλοι».

- Αυτό είναι αλήθεια. Σε αντίθεση, όμως, με τον ελληνικό χώρο, σε άλλες γλώσσες το σύκο αναφέρεται υποτιμητικά: Για παράδειγμα, οι Ιταλοί λένε για κάτι που δεν έχει καμία αξία, που δεν αξίζει δεκάρα: «δεν αξίζει ένα ξερό σύκο» («non vale un fico secco»)- οι Ισπανοί και οι Άγγλοι για κάτι που δεν τους ενδιαφέρει καθόλου θα πουν «δεν δίνω ένα σύκο» («non dar un higo», «I don' t give a fig»), ενώ οι Γάλλοι χρησιμοποιούν τη φράση «μισό σύκο, μισό σταφίδα» («mi-figue mi-raisin») για να δηλώσουν τη μετριότητα, κάτι ή κάποιον που δεν είναι ούτε καλός ούτε κακός.

Σωστά· παρόλο που οι φίλοι μας οι Δυτικοευρωπαίοι ανακάλυψαν πρόσφατα τα πλεονεκτήματα της μεσογειακής διατροφής, στην οποία βέβαια ανήκει και το σύκο. Στο μάθημα της Οικογενειακής Αγωγής μελετήσαμε τόσο την ιστορία όσο και τη θρεπτική αξία του καρπού αυτού. Το σύκο λοιπόν είναι εδώ και τουλάχιστον 3000 χρόνια βασικό συστατικό της ανθρώπινης διατροφής. Στην Ελλάδα η συκιά ήρθε από την Καρία, ενώ η τέχνη της καλλιέργειάς της καταγράφηκε αρχικά από τον ποιητή Αρχίλοχο (700 π.Χ.). Στην αρχαία Ελλάδα η συκιά εθεωρείτο ιερό δέντρο, αλλά ο καρπός της ήταν ιδιαίτερα σημαντικός και για το εμπόριο. Οι αρχαίοι Έλληνες χρησιμοποιούσαν τα σύκα ως τροφή για τους χοίρους και για τις χήνες. Από τις χήνες που τάιζαν με σύκα γινόταν ο μεζές φουαγκρά, τον οποίο πήραν οι Ρωμαίοι από τους Έλληνες και έτσι διαδόθηκε και σε άλλες χώρες.

Στους αρχαίους πολιτισμούς της Μεσογείου τα σύκα αποτελούσαν είδος πρώτης ανάγκης και ήταν αναπόσπαστο μέρος του διαιτολογίου. Συχνά αντικαθιστούσαν ακόμα και το ψωμί. Συγκεκριμένα, χρησιμοποιούνταν στην παραγωγή οινοπνεύματος, στην παραγωγή τσίπουρου, στη μαγειρική και στην παραγωγή γλυκών του κουταλιού. Τα σύκα, μαζί με τις ελιές και τα σταφύλια, ήταν από τα σημαντικότερα είδη διατροφής των αρχαίων Ελλήνων. Οι Σπαρτιάτες τα χρησιμοποιούσαν στα δημόσια γεύματά τους. Επίσης, καταναλώνονταν από τους αθλητές των Ολυμπιακών αγώνων ως τροφή δυναμωτική και βοηθητική για την απόδοσή τους.

Υπάρχουν δύο τύποι ξηρών σύκων: Τα ακλιβάνιστα ή φυσικά (που έχουν χρώμα καφέ ή ανοικτό) και τα κλιβανισμένα ή λευκά (που έχουν χρώμα λευκό). Το άσπρισμα των σύκων το έφερε ένας Κύπριος επιχειρηματίας, ο Ησαΐας, ο οποίος κρατούσε καλά φυλαγμένο το μυστικό, για να μην

διαρρέυσει. Για να δικαιολογήσει μάλιστα τη λευκότητα των σύκων, ο Ησαΐας ράντιζε τα σύκα με αλατόνερο και διέδιδε πως αυτό ήταν που τα άσπριζε.

Το σύκο συμβόλιζε την ευημερία, τη γονιμότητα, τη γνώση και την ενότητα.

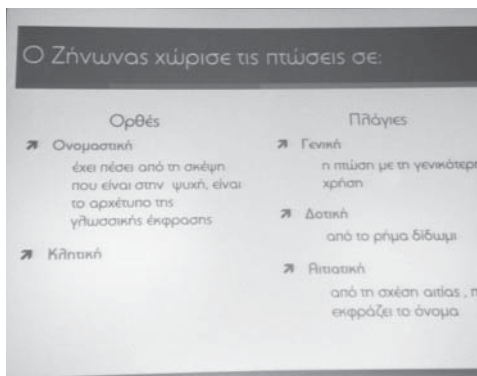
Όσον αφορά στη διατροφική τους αξία, τα σύκα περιέχουν μεγάλο ποσοστό φυτικών ινών που βοηθούν στη μείωση της χοληστερόλης. Η ιδιότητά τους να δεσμεύουν τη χοληστερόλη έχει ως αποτέλεσμα να την απομακρύνουν από τον οργανισμό προτού απορροφηθεί, διατηρώντας την σε χαμηλά επίπεδα. Επίσης, η υψηλή περιεκτικότητα των ξηρών σύκων σε ασβέστιο φτάνει αυτήν του γάλακτος. Τα ξηρά σύκα είναι πλούσια και σε φώσφορο, κάλλιο, σίδηρο και βιταμίνες Α, Β και C.

Η ομορφιά ενός αφράτου και ώριμου σύκου είναι σήμα κατατεθέν του ελληνικού καλοκαιριού. Για όλους εμάς, το σύκο είναι μέρος της κληρονομιάς μας. Κλείνοντας, για να μη μείνουμε στη θεωρία, επιτρέψτε μας να περάσουμε στην πράξη και να σας κεράσουμε λίγη συκόπιτα Ιθάκης που φτιάξαμε με βάση την παραδοσιακή συνταγή που βλέπετε. Καλή όρεξη και ευχαριστούμε για την προσοχή σας.



Ο επίκαιρος Ζήνων Κιτιεύς

Σχολείο: Λύκειο Κύκκου Β΄
Εισηγητής: Διονύσης Διονυσίου, Φιλολόγος
Συνεργασία: Μαρία Αρχαίου, Φιλολόγος



Κλείσιμο – Συμπεράσματα:

Ελένη Κάρνου, Πρώτη Λειτουργός Εκπαίδευσης



ΤΕΛΕΤΗ ΛΗΞΗΣ

«Επιτάφιος του Σείκιλου»

Σύντομο καλλιτεχνικό πρόγραμμα από μαθητές και μαθήτριες του
Λύκειου Αποστόλου Μάρκου



Διδασκαλία – Καθοδήγηση μαθητών: **Ιωάννα Σατραζάμη**, Μουσικός
Συνεργασία: **Μιχάλης Γεωργίου**, Μουσικός, ιδρυτής του μουσικού σχήματος
«Τέρεπανδρος»