ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Χριστόδουλος Απέργης

Τα *Κύπρια* και η μυθική παράδοση Ελλάδας και Ανατολής: συγκριτικές αναγνώσεις

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ 2017

Χριστόδουλος Απέργης

Τα Κύπρια και η μυθική παράδοση Ελλάδας και Ανατολής: συγκριτικές αναγνώσεις

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΠΟΠΤΗΣ: Ιωάννης Μ. Κωνσταντάκος

ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Σοφία Γ. Παπαϊωάννου,

Ευγενία Δ. Μακρυγιάννη

ΑΘΗΝΑ 2017

Copyright ©, **Χριστόδουλος Απέργης**, **2017**. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved. Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς τον κ. Ιωάννη Κωνσταντάκο, βασικό εποπτεύοντα της διπλωματικής μου εργασίας, για την αμέριστη βοήθεια, την καθοδήγηση, και την άψογη συνεργασία, όπως επίσης και τα μέλη της επιτροπής, την κα. Ευγενία Μακρυγιάννη και την κα. Σοφία Παπαϊωάννου, οι οποίες με τις εύστοχες παρατηρήσεις και προτάσεις τους συνέβαλαν ενεργά στη βελτίωσή της. Ακόμη, θέλω να ευχαριστήσω θερμά το Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη, του οποίου η ευγενική χρηματοδότηση μέσω του Εργαστηρίου Κυπριακών Μελετών (Ερ.Κυ. Με), με διευθυντή τον κ. Αμφιλόχιο Παπαθωμά, μου προσέφερε σημαντική ενίσχυση και στήριξη. Τέλος, οφείλω να αναγνωρίσω και να τιμήσω τη συμβολή φίλων και συναδέλφων, όπως η Κατερίνα Καλλιβωκά και ο Ιωάννης Καλοφώτης, οι οποίοι σε διάφορα στάδια της συγγραφικής διαδικασίας μου προσέφεραν απλόχερα τη βοήθειά τους, συζητώντας και αναλύοντας τις ιδέες και τους προβληματισμούς μου.

Περιεχόμενα

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ 8

I. 1. Γραμματολογικά στοιχεία 9

I.2 Τα μεθοδολογικά προβλήματα και η αντιμετώπισή τους 11

I.3 Ο ρόλος της Κύπρου ως προς την επαφή Ελλάδας και Ανατολής 13

II. Το απ. 1 των *Κυπρίων* και το θείο σχέδιο για την καταστροφή του γένους των ηρώων 15

II.1 Ανασυγκροτώντας τη *Διὸς βουλὴν* των *Κυπρίων* 15

II. 2 Η καταστροφή του γένους των ηρώων στην ελληνική επική παράδοση 24

II.2.1 Η διήγηση του *Καταλόγου Γυναικών* 24

II.2.2 Το τέλος των ηρώων και ο μύθος της καταστροφής της ανθρωπότητας στον Ησίοδο 27

II.2.3 Ο μύθος της καταστροφής των ηρώων στα ομηρικά έπη 30

II.3 Ο μύθος στην ανατολική παράδοση 34

II.3.1 Μεσοποταμία 35

II.3.2 Τα εβραϊκά κείμενα 44

II.3.3 Ινδία 52

II.4 Ανακεφαλαίωση - συζήτηση 58

III. Η Ιφιγένεια στην Αυλίδα και ο μύθος για τη θυσία του αγαπημένου τέκνου 63

III.1 Ανασυγκροτώντας το επεισόδιο των *Κυπρίων* 64

III.1.1. Η περίληψη του Πρόκλου 64

ΙΙΙ.1.2 Η αξιοπιστία της βάσει της ιστορικής διαδρομής του μύθου της Ιφιγένειας..... 65

ΙΙΙ.2 Ιφιγένεια και Όμηρος..... 67

ΙΙΙ.3 Τα παράλληλα στην ελληνική παράδοση 69

ΙΙΙ.3.1 Φρίξος..... 71

ΙΙΙ.3.2 Άλλα αρσενικά θύματα..... 74

ΙΙΙ.3.2.1 Μενοικέας..... 74

ΙΙΙ.3.2.2 Μόλπις και Μάραθος..... 76

ΙΙΙ.3.2.3 Λόφις και Μαίανδρος 77

ΙΙΙ.3.3 Η σωτήριος θυσία της παρθένου..... 79

ΙΙΙ.3.3.1 Ερεχθείδες..... 79

ΙΙΙ.3.3.2 Οι κόρες του Λεώ..... 82

ΙΙΙ.3.3.3 Άλλες περιπτώσεις θυσίας παρθένων 84

ΙΙΙ. 4 Τα εβραϊκά παράλληλα..... 87

ΙΙΙ.4.1 Αβραάμ και Ισαάκ 88

ΙΙΙ.4.2 Η κόρη του Ιεφθάε..... 90

ΙΙΙ.4.3 Η θυσία παιδιών από τους εχθρούς του Ισραήλ..... 94

ΙΙΙ.5 Συζήτηση-παρατηρήσεις..... 98

ΙΙΙ.5.1 Το ὁλοκαύτωμα της Ιφιγένειας (;) 98

ΙΙΙ.5.2 Τα ὑψηλά, τα ἄλση, και η ταυτότητα της Αρτέμιδος..... 103

III.5.3 Οι Ταύροι 109

III.6 Ανακεφαλαίωση 112

IV. Συμπέρασμα 114

V. Βιβλιογραφία 116

ΠΕΡΙΛΗΨΗ 136

Ι. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα εργασία θα ασχοληθούμε με το χαμένο έργο του επικού κύκλου που είναι γνωστό με το όνομα *Κύπρια,* εστιάζοντας στον ρόλο του ως προς την επαφή της ελληνικής μυθικής παράδοσης με την Ανατολή. Η βασική υπόθεση, που θα αποτελέσει και τον κύριο άξονα των συλλογισμών που θα διατυπωθούν, είναι πως το επικό αυτό ποίημα έχει συντεθεί στην Κύπρο, και ως εκ τούτου ανήκει σε ένα πολιτισμικό συγκείμενο που χαρακτηρίζεται από την έντονη επαφή και αλληλεπίδραση του ελληνικού στοιχείου με διάφορους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής. Όπως θα καταστεί σαφές, παρότι η γνώση μας για το συγκεκριμένο έργο είναι ιδιαίτερα αποσπασματική, τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας φαίνεται να συνηγορούν αποφασιστικά υπέρ της υιοθέτησης αυτής της υπόθεσης, και μπορούν να αξιοποιηθούν για την βαθύτερη κατανόηση κάποιων ιδιαίτερα ενδιαφερόντων σημείων σύγκλισης της ελληνικής μυθικής παράδοσης, όπως αντικατοπτρίζεται στον κόσμο του Ομήρου, του επικού κύκλου και του Ησιόδου, με τις ανατολικές διηγήσεις της Μεσοποταμίας και του Λεβάντε που συχνά εξετάζονται ως παράλληλα ή άμεσες πηγές των ελληνικών μύθων στη σύγχρονη βιβλιογραφία.

Λόγω του όγκου των παραλλήλων διηγήσεων και των πιθανών συμπερασμάτων που μπορούμε να συναγάγουμε εξ αυτών, η συζήτησή μας θα περιοριστεί στην εξέταση δύο μόνο στοιχείων της διήγησης των *Κυπρίων*: το σχέδιο του Δία για την πρόκληση του τρωικού πολέμου ως μέσου μαζικής καταστροφής με σκοπό την ανακούφιση της γης από το βάρος της πολυπληθούς ανθρωπότητας που διηγείται το απ. 1 του συγκεκριμένου έπους· και το χαμένο επεισόδιο για τη θυσία της Ιφιγένειας από τον Αγαμέμνονα κατά τη δεύτερη συγκέντρωση του ελληνικού στόλου στην Αυλίδα πριν την τελική αναχώρηση των ηρώων για το Ίλιον. Όπως θα διαπιστώσουμε, η συστηματική εξέταση των δύο αυτών διηγήσεων και των παραλλήλων τους είναι δυνατό να μας φέρει πιο κοντά στην κατανόηση των περίπλοκων μυθολογικών πλεγμάτων που συνδέουν και συνέχουν τους αρχαίους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου, καθώς και του ιδιαίτερου ρόλου της Κύπρου σε αυτήν την εξίσωση ως γεωγραφικού περιβάλλοντος που αντιπροσωπεύει κατ’ εξοχήν την πολιτισμική ζύμωση και αλληλεπίδραση της Ελλάδας με την Ανατολή.

Ι. 1. Γραμματολογικά στοιχεία

Τα *Κύπρια* έπη ανήκουν στον λεγόμενο επικό κύκλο της Τροίας — όρος που χρησιμοποιείται ευρέως στη σύγχρονη βιβλιογραφία για να δηλώσει τα εξαμετρικά ποιήματα της αρχαϊκής περιόδου που συνετέθησαν με άμεση αναφορά και βασικό πρότυπο την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, συμπληρώνοντας ή επεκτείνοντας την ιστορία της τρωικής εποποιίας.[1] Εκτεινόμενο πιθανότατα σε 11 βιβλία (βλ. Πρόκλ. *Cypr*. Arg. 80-1 Severyns),[2] το έπος ήταν ευρέως γνωστό στον αρχαίο κόσμο τουλάχιστον κατά τον 5ο και 4ο π. Χ. αιώνα, όπως αποδεικνύουν οι αναφορές του Ηροδότου (2.117) και του Αριστοτέλη σε αυτό (*Ποιητ*.1459a, 37).[3] Η σύνθεσή του τοποθετείται συνήθως στον 7ο π. Χ. αιώνα, με κάποιους μελετητές να μεταθέτουν την χρονολόγησή κατά 100 χρόνια αργότερα.[4] Αν και υπάρχουν ενδείξεις για τη στήριξη και των δύο θέσεων, το γεγονός

---

[1] Πέρα από τα *Κύπρια*, στον επικό κύκλο της Τροίας εντάσσονται τα έργα *Αἰθιοπίς, Ἰλίου Πέρσις, Μικρὰ Ἰλιάς, Νόστοι,* και *Τηλεγόνεια.* Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον επικό κύκλο βλ. ενδεικτικά M. L. West, *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2013)· J. S. Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001)· M. Fantuzzi & C. Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception: A Companion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)· B. Currie, *Homer's Allusive Art* (Oxford: Oxford University Press, 2016)· M. Davies, *The Epic Cycle* (Bristol: Bristol Classical Press, 1989). Ειδικά για τα *Κύπρια* και τη σχέση τους με τον επικό κύκλο βλ. B. Currie, "Cypria", στο Fantuzzi & Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle*, 281-305· West, *The Epic Cycle*, 55-129· J. S. Burgess, "The Non-Homeric Cypria", *Transaction of the American Philological Association* 126 (1996), 77- 99· J. Marks, "The Junction between the Kypria and the *Iliad*", *Phoenix* 56,1/2 (2002), 1-24.

[2] «Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν Κυπρίων λεγομένων ποιημάτων. Ἐπιβάλλει τούτοις τὰ λεγόμενα Κύπρια ἐν βιβλίοις φερόμενα ἕνδεκα, ὧν περὶ τῆς γραφῆς ὕστερον ἐροῦμεν, ἵνα μὴ τὸν ἑξῆς λόγον νῦν ἐμποδίζωμεν». Αξίζει να σημειώσουμε την υπόθεση του Burgess, ο οποίος υποστηρίζει πως ίσως αρχικά τα *Κύπρια* παραδίδονταν σε περισσότερα βιβλία. Βλ. Burgess, "The Non-Homeric *Cypria*", 87-90.

[3] Για τις οψιμότερες εναλλακτικές ονομασίες του έπους ως *Κυπριακά* και *Ιλιακά* βλ. Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 255· "Kyprias, the *Kypria*, and Multiformity", *Phoenix* 56 (2002), 236, υπ.7.

[4] Για την χρονολόγηση στον 7ο αιώνα βλ. W. Kullman, *Die Quellen der Ilias: troischer Sagenkreis*, Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie. Einzelschriften. Heft 14 (Wiesbaden: F. Steiner, 1960), 362-3· R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction* (Cambridge: Cambridge University Press,

πως τα *Κύπρια* διηγούνταν την προϊστορία του τρωικού πολέμου από τη σύλληψή του μέχρι το σημείο από το οποίο ξεκινά η *Ιλιάδα* συντείνει υπέρ της θεώρησης του συγκεκριμένου έπους ως του αρχαιότερου από τα κυκλικά ποιήματα, ιδίως αν λάβουμε υπ' όψιν τη συνεπή αρχή που χαρακτηρίζει αυτήν την ομάδα έργων ως προς την αποφυγή των μεταξύ τους επικαλύψεων.

Πολλές υποθέσεις έχουν διατυπωθεί για την πατρότητα του έπους. Όπως συχνά συμβαίνει με τα ποιήματα του επικού κύκλου, κάποιες μαρτυρίες αποδίδουν τη σύνθεση των *Κυπρίων* στον Όμηρο.[5] Ωστόσο, αυτή η υπόθεση είχε αμφισβητηθεί έντονα ήδη από την αρχαιότητα,[6] και πλέον απορρίπτεται ομόφωνα. Μια ακόμη ιδιαίτερα αμφίβολη εκδοχή, η οποία προέρχεται από την Αλικαρνασσό και φαίνεται πως προκρίνεται και από τον όψιμο συμπιλητή του επικού κύκλου, Πρόκλο,[7] είναι πως η συνεκφορά Ἰλιακὰ Κύπρια πρέπει να διαβαστεί με τη δεύτερη λέξη να τονίζεται στην παραλήγουσα (Ἰλιακὰ Κυπρία), υποδηλώνοντας πως το όνομα του ποιητή του συγκεκριμένου έργου είναι Κυπρίας.[8] Ωστόσο, η συντριπτική πλειονότητα των

1982), 200. Για την χρονολόγηση στον 6ο αιώνα βλ. West, *The Epic Cycle*, 63-5· R. Janko, "πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν. Relative Chronology and the Literary History of the Early Greek epos", στο Ø. Andersen & D. T. T. Haug (eds.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 24. Για σχετική συζήτηση (με περαιτέρω βιβλιογραφία) βλ. Currie, "Cypria", 281.

[5] Βλ. ενδεικτικά Αιλ. *Ποικίλη Ιστορία*, 9.15· Suda o251.27–8 · Τζέτζ. *Χιλ*. 13.630–5. Αυτές οι πηγές παραδίδουν την ιστορία πως ο Όμηρος πάντρεψε την κόρη του με τον Στασίνο, δίνοντάς του ως προίκα τα *Κύπρια*.

[6] Βλ. ιδίως την αναφορά του Ηροδότου, 2.117: «κατὰ ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα καὶ τόδε τὸ χωρίον οὐκ ἥκιστα ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὁμήρου τὰ Κύπρια ἔπεα ἐστὶ ἀλλ᾽ ἄλλου τινός. ἐν μὲν γὰρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται ὡς τριταῖος ἐκ Σπάρτης Ἀλέξανδρος ἀπίκετο ἐς τὸ Ἴλιον ἄγων Ἑλένην, εὐαέι τε πνεύματι χρησάμενος καὶ θαλάσσῃ λείῃ: ἐν δὲ Ἰλιάδι λέγει ὡς ἐπλάζετο ἄγων αὐτήν».

[7] Βλ. Φωτ. *Βιβλ*. 319a34

[8] Για αυτήν την παράδοση βλ. το επίγραμμα του 2ου π. Χ. αιώνα από την Αλικαρνασσό καθώς και την αναφορά του Δημοδάμαντα, FGrHist 428 F1. Για σχετική συζήτηση βλ. West, *Greek Epic Fragments*, 64–5· H. Lloyd-Jones, "The Pride of Halicarnassus", *ZPE* 124 (1999), 11.

σύγχρονων και αρχαίων μελετητών[9] υποστηρίζει πως τα *Κύπρια*, όπως τα *Ναυπάκτια* ή τα *Κορινθιακά*, οφείλουν το όνομά τους στην προέλευσή τους από την Κύπρο, και πως η σύνθεσή τους πρέπει να αποδοθεί στον Ηγησία από τη Σαλαμίνα της Κύπρου ή, πολύ πιθανότερα, στον Στασίνο, του οποίου το όνομα επανέρχεται στις πιο πολλές πηγές. Η δεσπόζουσα υπόθεση για την προέλευση του έπους από το νησί της Αφροδίτης –την οποία και ο ίδιος υιοθετώ– λαμβάνει σημαντικό έρεισμα και από τη συγκριτική εξέταση των ελληνικών και ανατολικών παραλλήλων διηγήσεων που θα επιχειρηθεί σε αυτήν την εργασία.

Ι.2 Τα μεθοδολογικά προβλήματα και η αντιμετώπισή τους

Είναι γεγονός πως η γνώση μας για τα *Κύπρια* ουσιαστικά περιορίζεται (α) στην όψιμη περίληψη του έργου από τον Πρόκλο· (β) στις πληροφορίες που μας παρέχουν μερικά σχετικά testimonia· και (γ) στα ελάχιστα ολιγόστιχα αποσπάσματα που έχουν διασωθεί, εκ των οποίων μόνο ένα (απ. 5 West) τοποθετείται σε κάποιο βιβλίο του έργου από τον συγγραφέα που το παραδίδει (Αθήναιος, 15.682d).[10] Μάλιστα, υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις στις οποίες τα λίγα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας φαίνεται να δημιουργούν αντιφάσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η προφανής απόκλιση μεταξύ των μαρτυριών του Ηροδότου και του Πρόκλου σχετικά με το ταξίδι του Πάρι και της Ελένης προς την Τροία: στο απόσπασμα που παραθέσαμε ανωτέρω (υπ. 6) ο ιστορικός μας πληροφορεί πως στη διήγηση των *Κυπρίων* ο Τρώας πρίγκιπας

---

[9] Βλ. ενδεικτικά Αθην. *Δειπν*. 8.334b, 15.682d· Σχόλ. D *Ιλ*. 1.5· Σχόλ. Πλάτ. *Ευθ*. 12b· Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ*. 511. Βλ. ακόμη West, *The Epic Cycle*, 32-3· "The Invention of Homer", *The Classical Quarterly* 49.2 (1999), 365· Currie, "Cypria", 282· *Homer's Allusive Art*, 202· Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 163· W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 103-4· H. Lloyd-Jones, "Stasinos and the Cypria", *Stasinos* 4 (1973), 115-22.

[10] Για μια συγκεντρωτική έκδοση των ανωτέρω βλ. Α. Ι. Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος 1: Επική, Λυρική, Δραματική Ποίηση*, β' έκδοση, βελτιωμένη και επαυξημένη (Λευκωσία: Ίδρυμα Αναστάσιος Γ. Λεβέντης, 2008), 216-59. Διαθέσιμο επίσης και ηλεκτρονικά στη διεύθυνση http://akg.cyi.ac.cy/el/1-επική-λυρική-δραματική/3κύπρια-έπη/f1· M. L. West, *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.*, LCL 497 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 64-107· A. Bernabé (ed.), *Poetae epici Graeci: Testimonia et fragmenta. Vol. I* (Leipzig: B. G. Teubner, 1987), 36-63.

έφθασε μετά από τρείς μέρες στην πατρίδα του, απολαμβάνοντας ούριο άνεμο και ήρεμη θάλασσα· μάλιστα εκλαμβάνει αυτό το στοιχείο ως αδιάσειστη απόδειξη πως τα Κύπρια έπη δεν έχουν συντεθεί από τον Όμηρο· αντίθετα, ο Πρόκλος παραδίδει πως το παράνομο ζεύγος ταλαιπωρήθηκε από τους *χειμώνας* που έστειλε εναντίον τους η εξοργισμένη Ήρα και πως ο Πάρις μέσα σε αυτό το διάστημα κατέλαβε τη Σιδώνα.[11]

Περιπτώσεις όπως η αυτή αποδεικνύουν παραστατικά τις δυσκολίες που συνοδεύουν την προσπάθεια συστηματικής εξέτασης ενός χαμένου έργου. Μάλιστα, επί τη βάσει αντίστοιχων δυσκολιών ορισμένοι μελετητές έχουν διατυπώσει την υπόθεση πως τα *Κύπρια* δεν αντιστοιχούσαν σε ένα σταθερό και καθορισμένο κείμενο, και πρέπει να εκληφθούν ως ένα «πολυμορφικό» ποίημα.[12] Αν και αυτή η άποψη δεν έχει λάβει καθολική αποδοχή στη βιβλιογραφία,[13] είναι προφανές πως η εξέταση των *Κυπρίων* ενέχει αναπόφευκτα κάποια σοβαρά μεθοδολογικά προβλήματα. Για αυτόν τον λόγο, στην αρχή κάθε μιας από τις δύο μεγάλες ενότητες της παρούσας εργασίας θα επιχειρείται η ανάλυση όλων των διαθέσιμων δεδομένων και ενδείξεων, με σκοπό την αντιμετώπιση των πιθανών δυσκολιών κατά περίπτωση και την κατά το δυνατό ακριβέστερη ανασυγκρότηση των στοιχείων της διήγησης του χαμένου αυτού έπους.

---

[11] Βλ. *Cypr*. Arg. 103-4: «χειμῶνα δὲ αὐτοῖς ἐφίστησιν Ἥρα. καὶ προσενεχθεὶς Σιδῶνι ὁ Ἀλέξανδρος αἱρεῖ τὴν πόλιν.»

[12] Βλ. M. Finkelberg, "The *Cypria*, the *Iliad*, and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition", *Classical Philology* 95, 1 (2000), 1-11· Andersen and Haug, "Introduction", στο Andersen & Haug (eds.), *Relative Chronology*, 6. Βλ. επίσης την απάντηση στο άρθρο της Finkelberg από τον G. Nagy, "Homeric Poetry and Problems of Multiformity: The 'Panathenaic Bottle- Neck'", *Classical Philology* 96 (2001), 109-19.

[13] Βλ. ενδεικτικά Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 20· Marks, "The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*", 5, 7.

Ι.3 Ο ρόλος της Κύπρου ως προς την επαφή Ελλάδας και Ανατολής

Πριν μεταβούμε στη συγκριτική εξέταση του απ. 1 των *Κυπρίων* και των παραλλήλων του στην ελληνική και ανατολική μυθική παράδοση, αξίζει να αναφερθούμε με συντομία σε ένα στοιχείο που θα αποτελέσει το βασικό έρεισμα για τη στήριξη των συλλογισμών που θα διατυπωθούν στις επόμενες σελίδες. Όπως είναι προφανές, η γεωγραφική θέση της Κύπρου –σε συνδυασμό φυσικά με τους αρχαιότατους δεσμούς της με την Ελλάδα– συνεπάγεται σχεδόν αυταπόδεικτα τον κομβικό ρόλο αυτού του νησιού ως προς την επαφή και αλληλεπίδραση των Ελλήνων με τους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής. Η Κύπρος βρίσκεται σε απόσταση αναπνοής από μια σειρά σημαντικών πόλεων ή περιοχών του αρχαίου κόσμου, όπως η Κιλικία, η Ουγκαρίτ, η Βύβλος, η Σιδώνα, και η Τύρος, και έχει επιβεβαιωμένες σχέσεις προπάντων με τους Φοίνικες, οι οποίοι είχαν δημιουργήσει αποικίες στο νησί το αργότερο από τον 9ο π. Χ. αιώνα,[14] τους Ασσυρίους, οι οποίοι φαίνεται πως κατέκτησαν την Κύπρο τον 7ο π. Χ αιώνα, όπως παραδίδει η περίφημη Στήλη του βασιλιά Σαργών Β΄ που ανακαλύφθηκε στα τέλη του 19ου αιώνα στη Λάρνακα (Κίτιον),[15] αλλά και με τους Αιγυπτίους.[16] Ως εκ τούτου, η σημασία του νησιού ως προς τη μετάδοση θρησκευτικών πρακτικών, καλλιτεχνικών μοτίβων, και μυθολογικών διηγήσεων από τους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής στον κυρίως ελλαδικό χώρο είναι ένα στοιχείο που επανέρχεται εμφατικά σε κάθε σχετική συζήτηση.[17] Είναι χαρακτηριστικό

[14] Για μια πρόσφατη και συστηματική εξέταση της επέκτασης των Φοινίκων στο νησί της Κύπρου βλ. E. Lipinski, *Itineraria Phoenicia*, Orientalia Lovaniensia analecta, 127, Studia Phoenicia, 18 (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004), 37- 107.

[15] Βλ. ενδεικτικά K. Radner, "The Stele of Sargon II of Assyria at Kition: A Focus for an Emerging Cypriot Identity?" στο R. Rollinger et al. (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Philippika / Marburger altertumskundliche Abhandlungen 34 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 429-50.

[16] Για πρόσφατη συζήτηση βλ. τον συλλογικό Τόμο των D. Michaelides, V. Kassianidou, & R. S. Merrillees (eds.), *Egypt and Cyprus in Antiquity*, Proceedings of the International Conference "Egypt and Cyprus in Antiquity": Nicosia, 3-6 April 2003 (Oxford: Oxbow Books, 2009).

πως ο West, ένας από τους δύο σπουδαιότερους μελετητές της πρόσληψης ανατολικών στοιχείων στην ελληνική ποίηση και μυθολογία, θεωρεί τον ελληνικό αποικισμό της Κύπρου ως «μακράν την πιο σημαντική από όλες τις γνωστές μεταναστευτικές κινήσεις στην περιοχή του Αιγαίου κατά την όψιμη εποχή του Χαλκού και την πρώιμη εποχή του Σιδήρου» για την εξέτασή του.[18] Αν λοιπόν η υπόθεση πως τα *Κύπρια* πρέπει πράγματι να αποδοθούν στον Στασίνο ή σε κάποιον άλλο Κύπριο ποιητή ευσταθεί, κάτι τέτοιο θα δικαιολογούσε λογικά και ιστορικά το πλήθος των ενδείξεων που συντείνουν στη θεώρηση αυτού του έπους ως σημαντικού διαύλου για τη μετάδοση ανατολικών μυθολογικών μοτίβων στον κόσμο της αρχαϊκής επικής ποίησης.

---

[17] Βλ. ενδεικτικά M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 611-4· W. Burkert, *Babylon Memphis Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 18· *The Orientalizing Revolution*, 11-3, 103-4· J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leiden: Brill, 2008), 336-7· Currie, "Allusion in Greek and Near Eastern Poetry", στο *Homer's Allusive Art*, 165-7, 202-3.

[18] Βλ West, *The East Face of Helicon*, 612: "Of all the known migratory movements in the Aegean area in the later Bronze and early Iron Ages, this colonization of Cyprus was, I believe, much the most significant for the purposes of this inquiry."

ΙΙ. Το απ. 1 των *Κυπρίων* και το θείο σχέδιο για την καταστροφή του γένους των ηρώων

Στο παρόν κεφάλαιο θα εστιάσουμε στη μυθική παράδοση πίσω από το πολυσυζητημένο απ. 1 των *Κυπρίων*, το οποίο περιγράφει την απόφαση του Δία να προκαλέσει τον τρωικό πόλεμο ως μέσο μαζικής καταστροφής της ανθρωπότητας, με σκοπό την επίλυση του προβλήματος του υπερπληθυσμού της γης. Όπως θα καταστεί σαφές, η *Διὸς βουλὴ* των *Κυπρίων* εντάσσεται σε έναν τύπο διήγησης με βαθιές ρίζες στην ελληνική και την ευρύτερη ανατολική παράδοση, που εν γένει λειτουργεί ως αιτιολογικός μύθος για το τέλος μιας προηγούμενης εποχής κατά την οποία η αλληλεπίδραση θεών και θνητών ήταν άμεση, και ως εκ τούτου για τη μετάβαση στους ιστορικούς χρόνους και τη σύγχρονη κατάσταση της ανθρωπότητας.

Μέσα από την επισκόπηση και ανάλυση μιας σειράς κειμένων θα επιχειρηθεί αφ' ενός η ανάδειξη κοινών μοτίβων και παράλληλων διηγήσεων ανάμεσα σε μύθους διαφορετικών πολιτισμών και αφ' ετέρου η τοποθέτηση της εκδοχής που παραδίδουν τα *Κύπρια* στο ευρύτερο αυτό πλέγμα μυθικών παραδόσεων. Πριν, ωστόσο, περάσουμε στην καθ' αυτό συγκριτική ανάλυση των μύθων καταστροφής σε Ελλάδα και Ανατολή, κρίνεται σκόπιμο να εξετάσουμε τις διάφορες, συγκεχυμένες μαρτυρίες για το σχέδιο του Δία στα *Κύπρια*, προκειμένου να στοιχειοθετηθεί ένας σταθερός πυρήνας για την εκδοχή που παρέδιδε το χαμένο αυτό έπος.

ΙΙ.1 Ανασυγκροτώντας τη *Διὸς βουλὴν* των *Κυπρίων*

Το απ. 1 των *Κυπρίων* έχει προσελκύσει το ενδιαφέρον των μελετητών όσο ίσως κανένα από τα υπόλοιπα σπαράγματα του χαμένου αυτού έπους. Οι επτά στίχοι του, που έχουν περισωθεί χάρη σε ένα από τα λεγόμενα «Σχόλια D» στην *Ιλιάδα* και τοποθετούνται με σχετική βεβαιότητα προς την αρχή του έργου,[19] περιγράφουν την απόφαση του Δία να δημιουργήσει τη μεγάλη έριδα του τρωικού πολέμου, με σκοπό να ανακουφίσει τη γη από το βάρος των μυρίων φύλων των ανθρώπων:

ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ χθόνα ‖ πλαζόμενα <ἀεὶ

[19] Για μια σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Davies, *The Epic Cycle*, 33.

ἀνθρώπων ἐ> βάρυ<νε βαθυ>στέρνου πλάτος αἴης.
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι
σύνθετο κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα γαῖαν
ῥιπίσ‹σ›ας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,
ὄφρα κενώσειεν θανάτωι βάρος· οἱ δ' ἐνὶ Τροίηι
ἥρωες κτείνοντο· Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.[20]

Ο ανώνυμος σχολιαστής, γνωστός στη φιλολογική έρευνα ως Mythographus Homericus,[21] παραθέτει το παραπάνω απόσπασμα με αφορμή το παράλληλο της στερεοτυπικής φράσης «Διὸς δ' ἐτελείετο βουλὴ» του προοιμίου της *Ιλιάδας* (στ.5). Ακολουθώντας μια καθαρά ομηροκεντρική προσέγγιση, έρχεται να καταγράψει (ώστε τελικά να απορρίψει) μια εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* διαφορετική από αυτήν της *Ιλιάδας* — ή, καλύτερα, της αλεξανδρινής της *ἐξηγήσεως*: για τους πρώιμους ομηριστές της Αλεξάνδρειας η *Διὸς βουλὴ* αντιστοιχεί με τη *Θέτιδος βουλὴν*, τα όσα δεινά δηλαδή επιφέρει στους Αχαιούς η ικεσία της θεάς στον Δία υπέρ του ατιμασμένου υιού της. Όπως διαβάζουμε στη συνέχεια του ίδιου Σχολίου D: «καὶ τὰ μὲν παρὰ τοῖς νεωτέροις ἱστορούμενα περὶ τῆς τοῦ Διὸς βουλῆς, ἐστὶ τάδε. ἡμεῖς δέ φαμεν κατὰ τὴν Ἀριστάρχου καὶ Ἀριστοφάνους δόξαν, τῆς Θέτιδος εἶναι βουλὴν, ἣν ἐν τοῖς ἑξῆς φησι λιτανεύουσαν τὸν Δία ἐκδικῆσαι τὴν τοῦ παιδὸς ἀτιμίαν. καθάπερ καὶ τὰ κεφάλαια ἐν τῷ προοιμίῳ κεῖται τῆς ποιήσεως».[22]Αντίθετα, σύμφωνα με την εκδοχή που παραδίδουν τα *Κύπρια*

[20] Για το απ. 1 των *Κυπρίων* ακολουθώ την πιο «ουδέτερη» έκδοση του West, αφού αυτή περιλαμβάνει τις λιγότερες εκδοτικές προσθήκες στο κείμενο. Βλ. West, *Greek Epic Fragments*, 80-2. Για μια έκδοση του αποσπάσματος με εκτενές κριτικό υπόμνημα βλ. Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος 1*, 226-30.

[21] Ο πρώτος που χρησιμοποίησε αυτήν την ονομασία για τον ανώνυμο σχολιαστή είναι ο J. Panzer, *De Mythographo Homerico restituendo*: *Prolegomena zu einer Ausgabe der ἱστορίαι* (Bonn: C. Georgi, 1892).

[22] Για μια πρόσφατη έκδοση των Σχολίων D της *Ιλιάδας* βλ. H. v. Thiel, *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior 2014. Secundum codices manu scriptos*. Elektronische Schriftenreihe der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, 7 (Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, 2014).

το σχέδιο του Δία είναι κοσμικών διαστάσεων και αφορά εξ αρχής την όλη σύλληψη του τρωικού πολέμου, ο οποίος νοείται ως μια λύση για την αντιμετώπιση του υπερπληθυσμού της ανθρωπότητας.[23]

Πρόκειται για μια σημαντική διαφοροποίηση, την οποία η αλεξανδρινή κριτική γνωρίζει και αντιθέτει σαφώς προς τη δική της ερμηνεία. Σε ένα άλλο Σχόλιο για τον ίδιο στίχο της *Ιλιάδας* –και αυτή είναι μάλιστα η μόνη, πλην έμμεση αναφορά των αλεξανδρινών Σχολίων στη *Διὸς βουλὴν* των *Κυπρίων*– διαβάζουμε πως ο Αρίσταρχος συνάπτει τη φράση «Διὸς δ'ἐτελείετο βουλὴ» με το «ἐξ οὗ δὴ τὰ πρώτα ... ἐρίσαντε» ακριβώς «για να μη φανεί πως προϋπήρχε κάποιο θεϊκό σχέδιο κατά των Ελλήνων» και έτσι «αποδεχθούμε τα *παρὰ τοῖς νεωτέροις πλάσματα*».[24] Και στις δύο περιπτώσεις, βέβαια, ανεξάρτητα από την ερμηνεία που επιθυμούν να δώσουν τα Σχόλια, η *Διὸς βουλὴ* εκπληρώνεται, «*τελειοῦται*» με τον μαζικό θάνατο των ηρώων στην Τροία.

Ο ομηρικός μυθογράφος προλογίζει το απόσπασμα των Κυπρίων συνδέοντάς το με μια *ἱστορίαν*, η οποία επιτείνει τον κοσμικών διαστάσεων χαρακτήρα της απόφασης του Δία:

---

[23] Η θεώρηση του πολέμου στην Τροία ως ενός σχεδίου του Δία για την ανακούφιση της γης από το πολυπληθές ανθρώπινο γένος είναι μια ιδέα που επαναλαμβάνεται αργότερα και από τον Ευριπίδη, ο οποίος, όπως και στην περίπτωση της θυσίας της Ιφιγένειας, φαίνεται πως αντλεί το υλικό του από τα *Κύπρια*. Βλ. χαρακτηριστικά *Ορέστης,* 1639-42: «ἐπεὶ θεοὶ τῷ τῆσδε καλλιστεύματι / Ἕλληνας εἰς ἓν καὶ Φρύγας συνήγαγον, / θανάτους τ᾽ ἔθηκαν, ὡς ἀπαντλοῖεν χθονὸς / ὕβρισμα θνητῶν ἀφθόνου πληρώματος»· *Ελένη*, 36-41: «… τὰ δ᾽ αὖ Διὸς / βουλεύματ᾽ ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς: / πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ /καὶ Φρυξὶ δυστήνοισιν, ὡς ὄχλου βροτῶν / πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα /γνωτόν τε θείη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος». J. Diggle (ed.), *Euripides Fabulae: Vol III*, Oxford Classical Texts (Oxford: Clarendon, 1994). Για μια σχετική συζήτηση βλ. F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade* (Paris: Les Belles Lettres, 1966), 39-54.

[24] Βλ. Σχόλ. bT *Ιλ*. 1.5–6: "... Ariston. Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, / ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα: ᾽Αρίσταρχος συνάπτει, ἵνα μὴ προοῦσά τις φαίνηται βουλὴ καθ' ῾Ελλήνων, ἀλλ' ἀφ' οὗ χρόνου ἐγένετο ἡ μῆνις, ἵνα μὴ τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις πλάσματα δεξώμεθα". Το συγκεκριμένο σχόλιο εξετάζεται και από τον L. Edmunds, "Intertextuality without Texts in Archaic Greek Verse and the Plan of Zeus", *Syllecta Classica* 27 (2016), 10, υπ. 40.

ἄλλοι δ' ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἶπον εἰρηκέναι τὸν Ὅμηρον. φασὶ γὰρ τὴν Γῆν βαρουμένην ὑπ' ἀνθρώπων πολυπληθίας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους· τὸν δὲ Δία πρῶτον μὲν εὐθὺς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι' οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν· ὕστερον δὲ πάλιν –συμβούλωι τῶι Μώμωι χρησάμενος, ἣν Διὸς βουλὴν Ὅμηρός φησιν– ἐπειδὴ οἷός τε ἦν κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθείρειν, ὅπερ τοῦ Μώμου κωλύσαντος, ὑποθεμένου δὲ αὐτῶι γνώμας δύο, τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ θυγατρὸς καλῆς γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις ἐγένετο, ἀφ' οὗ συνέβη κουφισθῆναι τὴν Γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίνω τῶι τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως.[25]

Όπως και στο απ. 1, ο τρωικός πόλεμος είναι εδώ το μέσο που ο Δίας τελικά επιστρατεύει για την αντιμετώπιση του υπερπληθυσμού της ανθρωπότητας, αποδεχόμενος το αίτημα της προσωποποιημένης γης — στοιχείο που υποδηλώνεται και από το ρ. «σύνθετο» («συμφώνησε») του απ. 1.[26] Ωστόσο, η ιστορία του μυθογράφου προσθέτει τα εξής επιπλέον στοιχεία: α) την έλλειψη ευσέβειας ως γνώρισμα της γενεάς των ανθρώπων που καταστράφηκε από την απόφαση του Δία· β) τη σύναψη του τρωικού πολέμου με τον θηβαϊκό · και γ) το συμβούλιο του Δία με τον Μώμο,[27] ο οποίος αποτρέπει την καταστροφή της ανθρωπότητας με κεραυνούς ή κατακλυσμούς, αντιπροτείνοντας τη θνητογαμία της Θέτιδας (προϊόν της οποίας είναι ο Αχιλλέας) και τη γέννηση μιας *καλῆς θυγατρός* (Ελένη) ως τα μέσα που τελικά θα φέρουν τον πόλεμο στην Τροία και, ως εκ τούτου, την ανακούφιση της γης.

---

[25] Σχόλ. D *Ιλ.* 1.5: 1-17.

[26] Κατά τον Βοσκό «ἡ αἴτηση τῆς Γῆς στὸν Δία ἀποτελοῦσε βασικὸ καὶ πολὺ γνωστὸ στοιχεῖο τῆς σχετικῆς «ἱστορίας»… πβ. Κώδ. Barocc. 162: καὶ τὸν, δεξάμενον τὴν αἴτησιν, συγκροτῆσαι…». Βλ. Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος 1,* 370.

[27] Για την ασθενή υπόθεση σχετικά με την προέλευση του Μώμου από τον μεσοποταμιακό θεό Mummu του έπους Enuma-Elish βλ. ενδεικτικά Burkert, *The Orientalizing Revolution,* 102-3.

Με μόνη ίσως εξαίρεση τη σύναψη τον πολέμων στη Θήβα και την Τροία, για την οποία είναι προφανές πως ο σχολιαστής ακολουθεί τη διήγηση του Ησιόδου,[28] δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με ασφάλεια κατά πόσο οι λεπτομέρειες της *ἱστορίας* προέρχονται από τα *Κύπρια* ή και από άλλες πηγές,[29] δεδομένων των ανακριβειών που φαίνεται να χαρακτηρίζουν γενικότερα τον ομηρικό μυθογράφο,[30] αλλά και της αποσπασματικής μας γνώσης για το εν λόγω έπος. Αξίζει, ωστόσο, να εξετάσουμε με συντομία κάποια στοιχεία.

Η περίληψη των Κυπρίων από τον Πρόκλο ξεκινά παρομοίως με ένα συμβούλιο του Δία για τον τρωικό πόλεμο –αυτήν τη φορά με τη Θέμιδα–, το οποίο ακολουθείται αμέσως έπειτα από τους γάμους του Πηλέα και της Θέτιδας.[31] Κάτι τέτοιο αφ' ενός υποδεικνύει πως ο γάμος της Θέτιδας με τον θνητό Πηλέα συνδέεται και στην περίληψη του Πρόκλου με το σχέδιο του Δία, και αφ' ετέρου πως στα *Κύπρια* ο τρωικός πόλεμος αποτελούσε πράγματι μια απόφαση που ελήφθη από τον Δία κατόπιν συμβουλίου, με την πλειονότητα των μελετητών να αποδίδουν τον ρόλο του ειδικού συμβούλου στη Θέμιδα.[32] Ακόμη, γνωρίζουμε πως και η γέννηση ή

---

[28] Βλ. *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 161-5.

[29] Για τη σχετική συζήτηση βλ. West, *The Epic Cycle*, 65-69· Currie, "Cypria", 285-6· R. Scodel, "The Achaean Wall and the Myth of Destruction", *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), 39-40, υπ. 15.

[30] βλ. M. van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri* (Leiden: Brill, 1998), 112, υπ. 73. Για μια συζήτηση σχετικά με τις πηγές του ομηρικού μυθογράφου βλ. F. Montanari, "The Mythographus Homericus", στο J. G. J. Abbenes, S. R. Slings, and I. Sluiter (eds.) *Greek Literary Theory After Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D.M. Schenkeveld* (Amsterdam: VU University Press, 1995), 135-72.

[31] «Ζεὺς βουλεύεται μετὰ τῆς Θέμιδος περὶ τοῦ Τρωϊκοῦ πολέμου. παραγενομένη δὲ Ἔρις εὐωχουμένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους ἐνίστησιν Ἀθηνᾶι, Ἥραι καὶ Ἀφροδίτηι» (*Cypr*.Arg. 1).

[32] Βλ. ενδεικτικά West, *The Epic Cycle*, 66. Ο ρόλος της Θέμιδας ως συμβούλου του Δία για τον τρωικό πόλεμο είναι ένα στοιχείο που ίσως αναφέρεται και στον Πλάτωνα. Βλ. *Πολιτεία*, 2.379e-380a. Για μια ερμηνεία της παρουσίας του Μώμου με βάση την ελληνιστική του ταυτότητα βλ. E. T. E. Barker, "Momos Advices Zeus: Changing Representations of *Cypria* Fragment 1", στο E. Cingano & L. Milano (eds.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome, and the Near East* (Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2008), 33-73.

τουλάχιστον η σύλληψη της Ελένης (το β' ήμισυ της συμβουλής του Μώμου) ήταν ένα θέμα το οποίο, παρότι προηγείται κατά πολύ του τρωικού πολέμου, περιλαμβανόταν αναμφίβολα στη διήγηση των *Κυπρίων*, η οποία μάλιστα παρέδιδε μια εκδοχή που ξεχώριζε από αυτήν του Ομήρου.[33] Συνυπολογίζοντας δε και τη θεματική σύνδεση Αχιλλέα – Ελένης ως ένα επιπλέον κοινό στοιχείο μεταξύ της *ἱστορίας* του μυθογράφου και της περίληψης του Πρόκλου,[34] μπορούμε να υποθέσουμε πως οι λεπτομέρειες που προσθέτει ο σχολιαστής ίσως τελικά να μην παρεκκλίνουν τόσο από τη διήγηση των *Κυπρίων*.

Ένας παραλογοτεχνικός πάπυρος του 2ου μ. Χ αιώνα από την Οξύρυγχο με προ-ιλιαδικές διηγήσεις έρχεται να γεφυρώσει την *ἱστορίαν* του μυθογράφου και την περίληψη του Πρόκλου:

Ὁ Ζεὺς ἀσέβειαν καταγνοὺς τοῦ ἡρωϊκοῦ γένους βουλεύεται μετὰ Θέμιδος ἄρδην αὐτοὺς ἀπολέσαι. θύων δὲ ἐν τῶι Πηλίωι ὄρει παρὰ Χείρωνι τῶι Κενταύρωι τοὺς Θέτιδος καὶ Πηλέως γάμους (…)[35]

Αν και δεν υπάρχει κάποια αναφορά στον υπερπληθυσμό της γης (όπως ούτε άλλωστε και στην περίληψη του Πρόκλου), ο πάπυρος από την Οξύρυγχο πιθανότατα αντλεί το υλικό του από τη διήγηση των *Κυπρίων*. Αυτό τουλάχιστον υποδεικνύει το γεγονός ότι ο τρωικός πόλεμος παρουσιάζεται ως μια απόφαση που λαμβάνεται από τον Δία κατόπιν συμβουλίου με τη Θέμιδα, αλλά και η στενή σύναψη του τελευταίου με τους γάμους του Πηλέα και της Θέτιδας. Όπως και στην *ἱστορίαν* που ο μυθογράφος αποδίδει στα *Κύπρια*, έχουμε εδώ την εικόνα μιας καταστροφής μεγάλης κλίμακας: σε αυτήν την περίπτωση η *Διὸς βουλὴ* αντιστοιχεί με το ριζικό

---

[33] Για την καταγωγή της Ελένης από τον Δία και τη Νέμεση στα Κύπρια βλ. απ. 10 West (Αθην. *Δειπνοσοφισταί*, 8.334b). Βλ. ακόμη Απολλοδ. 3.127· Παυσ. 1.33. 7· Σχόλ. Καλλ. *Ύμν*. 3. 232· Σχόλ. Λυκόφρ. 88, 89· Hyg. *Astr*. 2. 8. Για την Λήδα ως μητέρα της Ελένης βλ. Ευρ. *Ελ*. 17 κ.ε., 214 κ.ε.· Γοργ. *Ελ*. 3· Απολλοδ. 3.126 · Παυσ. 3.16.1· Σχόλ. *Οδ*. 11, 298· Σχόλ. Λυκ. 88· Hyg. *Fab*. 77.1.

[34] Currie, "Cypria", 286.

[35] P. Oxy. 3829 ii 9- 14. West, *Greek Epic Fragments*, 80.

αφανισμό του ηρωικού γένους (ἄρδην αὐτοὺς ἀπολέσαι), το οποίο ο Δίας καταδικάζει για την ασέβειά του.

Με αυτόν τον τρόπο φτάνουμε και στο τελευταίο αμφιλεγόμενο στοιχείο της *ίστορίας* που ο μυθογράφος συνδέει με το απ. 1 των *Κυπρίων*: την έλλειψη ευσέβειας ως ένα από τα αίτια που οδήγησαν το Δία στην απόφαση του να εκκινήσει τον τρωικό πόλεμο. Πρόκειται για ένα στοιχείο που οι μελετητές συνήθως εξοβελίζουν από τον μύθο των Κυπρίων, αφού απουσιάζει από το απ. 1, την περίληψη του Πρόκλου, και γενικά έρχεται σε αντίθεση με την εικόνα των δικαίων ηρώων της ελληνικής επικής και θρησκευτικής παράδοσης. Ωστόσο, η μαρτυρία του παραλογοτεχνικού παπύρου επιβεβαιώνει πως μια τέτοια διήγηση ήταν όχι μόνο υπαρκτή στον ελληνικό κόσμο, αλλά και συνδεδεμένη με στοιχεία που ανήκουν στον πυρήνα της εκδοχής των *Κυπρίων* (συμβούλιο Δία/Θέμιδας – σύλληψη του τρωικού πολέμου – γάμος Πηλέα/Θέτιδας).

Μια τέτοια σύνδεση φαίνεται να συντείνει στην ενίσχυση της εσωτερικής συνοχής του μύθου των *Κυπρίων*, βοηθώντας μας να συνδυάσουμε τις επιμέρους μαρτυρίες για την εκδοχή που παρέδιδε το εν λόγω έπος. Η ασέβεια είναι πράγματι ένα πολύ ταιριαστό θέμα για το κοσμικής σημασίας συμβούλιο του Δία και της Θέμιδας, της θεάς που εκπροσωπεί την ηθική και φυσική τάξη, ενώ το ίδιο στοιχείο νοηματοδοτεί και τη χαρακτηριστική εκδοχή των *Κυπρίων* για την καταγωγή της Ελένης: η όμορφη κόρη που δημιουργείται ως όργανο της Διὸς βουλῆς κατά τον ομηρικό μυθογράφο παρουσιάζεται μόνο στην εκδοχή των *Κυπρίων* ως κόρη της Νεμέσεως, της αναπόδραστης τιμωρού της ὕβρεως — και όχι της Λήδας, όπως παραδίδει ο Όμηρος και η υπόλοιπη επική παράδοση.[36]

Μια ακόμη ένδειξη για την υιοθέτηση της ασέβειας ως ενός από τα αίτια της απόφασης του Δία στα *Κύπρια* είναι πως, εάν η αυτή υπόθεση ευσταθεί, κάτι τέτοιο θα δικαιολογούσε πλήρως τον τρόπο με τον οποίον το έπος αυτό αντιμετωπίζεται από την αλεξανδρινή κριτική. Αν και η ασέβεια αποτελεί το αίτιο καταστροφής πολλών ηρώων του ομηρικού κόσμου, οι ημίθεοι πολεμιστές της Τροίας αντιπροσωπεύουν γενικά μια γενεά που υπερείχε ως προς την αρετή και

[36] Απ. 10 West (Αθην. *Δειπν. 8.334b*). Για μια σχετική συζήτηση βλ. M. Bettini & C. Brillante, *Il mito di Elena: Immagini e racconti dalla Grecia a oggi* (Turin: Einaudi, 2002), 69· Currie, "Cypria", 300-1.

την ανδρεία. Αυτό τουλάχιστον παραδίδει ο Ησίοδος στον μύθο των γενεών –όπου το «θείο γένος των ηρώων που ονομάζονται ημίθεοι» ανταμείβεται από το Δία για την αρετή του μεταφερόμενο στη Νήσο των Μακάρων *(Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 167-73)– και αυτό υποδεικνύει η συστηματική θρησκευτική λατρεία των ηρώων σε όλη την Ελλάδα·[37] πάνω απ' όλα, αυτό είναι το πνεύμα με το οποίο η αλεξανδρινή κριτική αντιμετωπίζει τον ομηρικό κόσμο, με μια τάση εξιδανίκευσης που προσλαμβάνει τη μορφή μιας «φιλελληνικής» προοπτικής.[38] Είναι χαρακτηριστικό πως τα αλεξανδρινά Σχόλια επιλέγουν να μην αναφέρουν ούτε το όνομα του έπους ούτε τη διήγηση που παραδίδει· όπως σημειώσαμε, η μόνη αναφορά τους στα *Κύπρια* είναι έμμεση και αφορά στην απόρριψη της εκδοχής των «παρά τοῖς νεωτέροις πλασμάτων», τα οποία προφανώς περιείχαν «κάποιο (θεϊκό) σχέδιο κατά των Ελλήνων» που προϋπήρχε της ικεσίας της Θέτιδας προς τον Δία. Σε αντίθεση με το ουδέτερο κοσμικών διαστάσεων πρόβλημα του υπερπληθυσμού, που αποτελούσε αναμφίβολα βασικό στοιχείο του σχεδίου του Δία στα *Κύπρια*, η ασέβεια του ηρωικού γένους ως ένα επιπλέον αίτιο της καταστροφής του είναι ακριβώς το είδος της «δυσφημιστικής για τους Έλληνες διήγησης» (σύμφωνα με το πνεύμα των Σχολίων) που η αλεξανδρινή κριτική θα επιθυμούσε να καταχωνιάσει και να αποσιωπήσει.

---

[37] Βλ. ενδεικτικά W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 203-13· G. Ekroth, "Heroes and Hero-Cults", in D. Odgen (ed.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, Mass.: Blackwell, 2007), 100–14· G. Nagy, "Signs of Hero Cult in Homeric Poetry", στο F. Montarari, A. Rengakos & C. Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry* (Berlin and Boston: De Gruyter, 2012), 27-71.

[38] Χαρακτηριστικό δείγμα της τάσης αυτής των Αλεξανδρινών να εξιδανικεύσουν τον ηρωϊκό κόσμο είναι το σχόλιο του Αριστόνικου στον 2ο στ. του προοιμίου της *Ιλιάδας*, ο οποίος θεωρεί φιλελληνική την επιλογή του Ομήρου να αποδώσει τις ολέθριες πράξεις του Αχιλλέα στο πάθος του και όχι στον ίδιο τον ήρωα. βλ. Σχόλια Β στην *Ιλ.* 1.2: «ex. | Ariston. (?) ἢ μυρία: ῥητορικὴ ἡ μετάληψις· παρὸν γὰρ ἦν φάναι· 'ὃς μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκεν'· ἀλλ' ὡς φιλέλλην οὐ τῷ ἥρωϊ ἐπάγει τὴν βλασφημίαν, ἀλλὰ τῷ πάθει…». Για μια σχετική συζήτηση βλ. M. Schmidt, "Portrait of an Unknown Scholiast", στο S. Matthaios, F. Montanari & A. Rengakos (eds.), *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts,* Trends in Classics. Supplementary Volumes 8 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011), 119- 58.

Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση πως τα Κύπρια διηγούνταν τον τρωικό πόλεμο από ανθελληνική οπτική, απλώς πως ένα κεντρικό στοιχείο της εκδοχής που πιθανώς παρέδιδαν ερχόταν σε πλήρη αντίθεση προς τον τρόπο με τον οποίο τα Σχόλια επιθυμούσαν να προβάλλουν τον επικό κόσμο του Ομήρου. Το σχέδιο του Δία είναι εξ άλλου σε κάθε περίπτωση εξίσου καταστροφικό και για τα δύο στρατόπεδα (σε αντίθεση με τη στενή έννοια της *Διὸς βουλῆς* στην *Ιλιάδας*, η οποία στρέφεται κυρίως κατά των Αχαιών),[39] ενώ δεν πρέπει να ξεχνάμε πως το ηρωικό γένος ήταν ενιαίο, απαρτιζόμενο τόσο από Έλληνες όσο και από Τρώες, και πως το πνεύμα της αντιπαραβολής Ελλήνων-βαρβάρων εισάγεται, τουλάχιστον όσο μπορούμε να εξακριβώσουμε από τις διαθέσιμες μαρτυρίες, πολύ αργότερα της εποχής της επικής συγγραφής.

Συνοψίζοντας την ανάλυση των επιμέρους μαρτυριών για τη βουλὴν του Διὸς στα *Κύπρια* (απ. 1, *ἱστορία* ομηρικού μυθογράφου, περίληψη Πρόκλου, P. Oxy 3829 ii 9-14), μια πιθανή και εύλογη υπόθεση για τη διήγηση που παρέδιδε το χαμένο έπος είναι η εξής: ο Δίας αποφασίζει να προκαλέσει μαζική καταστροφή του γένους των ηρώων, αποδεχόμενος το αίτημα της Γης για την ανακούφισή της από το βάρος της πολυπληθούς ανθρωπότητας, η οποία μάλιστα χαρακτηρίζεται και από έλλειψη ευσέβειας. Έτσι, διαβουλεύεται με τη Θέμιδα, η οποία τον αποτρέπει από την εξαπόλυση μιας φυσικής καταστροφής μέσω κατακλυσμού ή εκπύρωσης, και αντιπροτείνει την πρόκληση του τρωικού πολέμου, ένα σχέδιο που τελικά προκρίνεται και ολοκληρώνεται με τη γέννηση των καταλυτικών για τον πόλεμο προσωπικοτήτων του Αχιλλέα και της Ελένης. Μια τέτοια εκδοχή φαίνεται να συμβιβάζει όλες τις ετερόκλητες πληροφορίες για το σχέδιο του Δία στα *Κύπρια* χωρίς λογικά άλματα, δίνει μια εύλογη εξήγηση για τον τρόπο

[39] Η *Θέτιδος βουλὴ* για την αποκατάσταση της τιμής του ημίθεου γιού της, την οποία ο Δίας σιωπηρά αποδέχεται να ικανοποιήσει (*Ιλ*. 1.524-30) και την οποία οι αλεξανδρινοί ταυτίζουν με το σχέδιο του Δία στην *Ιλιάδα*, στρέφεται, όπως ακριβώς και η κεντρική στη θεματική του έπους μῆνις του Αχιλλέα (*Ιλ*. 1.1-2), αποκλειστικά κατά των Αχαιών. Η Θέτιδα ικανοποιεί το αίτημα του Αχιλλέα που αναφέρει με σαφήνεια τον θάνατο των Αχαιών («τοὺς δὲ κατὰ πρύμνας τε καὶ ἀμφ᾽ ἅλα ἕλσαι Ἀχαιοὺς/ ἀποκτεινομένους…» *Ιλ*. 1.409-10), ζητώντας από τον Δία να δώσει δύναμη στους Τρώες («ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος», *Ιλ*. 1.508), ενώ ο τελευταίος ξαγρυπνά σκεπτόμενος «πώς να τιμήσει τον Αχιλλέα, και να σκοτώσει πολλούς στα πλοία των Αχαιών» («ὡς Ἀχιλῆα/ τιμήσῃ, ὀλέσῃ δὲ πολέας ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν». *Ιλ*. 2.3-4). Για σχετική συζήτηση βλ. J. Wilson, "Homer and the Plan of Zeus", *College Literature* 34.2 (2007), 150-73.

με τον οποίον το έπος αυτό αντιμετωπίζεται από τα αλεξανδρινά Σχόλια, και, όπως θα δούμε, λαμβάνει ακόμη μεγαλύτερο έρεισμα υπό το φως πληροφοριών που μας παρέχουν άλλες μυθικές διηγήσεις.

ΙΙ. 2 Η καταστροφή του γένους των ηρώων στην ελληνική επική παράδοση

Αν και η εκδοχή που παραδίδουν είναι μοναδική, τα *Κύπρια* δεν είναι το μόνο έργο της ελληνικής επικής παράδοσης που απηχεί το μύθο για την απόφαση του Δία να θέσει τέλος στην ηρωική εποχή. Η σύνδεση της καταστροφής του γένους των ημιθέων στην Τροία με τη *βουλὴ* του Δία είναι μια ιδέα που επανέρχεται με διάφορους τρόπους στην ελληνική μυθική σκέψη.

ΙΙ.2.1 Η διήγηση του *Καταλόγου Γυναικών*

Το πιο άμεσο παράλληλο μιας τέτοιας διήγησης βρίσκεται στον ψευδο-ησιόδειο *Κατάλογο Γυναικών,* ένα επικό ποίημα γενεαλογικού ενδιαφέροντος της αρχαϊκής περιόδου (6ος π. Χ. αιώνας)[40] που επικεντρώνεται θεματικά στο γένος των ημιθέων, και κατά τον West κάλυπτε το σύνολο της ηρωϊκής εποχής,[41] συνεχίζοντας τη διήγηση της προϊστορίας του σύμπαντος από το σημείο που σταματούσε η *Θεογονία*.[42] Σε ένα από τα τελευταία σπαράγματα του έργου –αμέσως μετά τη γέννηση της Ερμιόνης και το τέλος της διήγησης για τους μνηστήρες της Ελένης– ο τρωικός πόλεμος παρουσιάζεται ως ένα σχέδιο του Δία που πρόκειται να φέρει το τέλος του

---

[40] Για μια σχετική συζήτηση με βάση τις γλωσσικές ενδείξεις του έργου βλ. R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns,* 86–7, 198. Για τη σχετική βιβλιογραφία βλ. M. Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai: Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, Beiträge zur Altertumskunde 198 (Munich/Leipzig: De Gruyter, 2004), 42–51.

[41] M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 3.

[42] Για τη σχέση του *Καταλόγου* με την ησιόδεια ποίηση βλ. J. Strauss Clay, "The Beginning and End of Catalogue of Women and its Relation to Hesiod", στο R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 25-34.

γένους και της εποχής των ημιθέων, διχάζοντας με έριδα όλο το βασίλειο των θεών (απ. 204 M-W. 95-104):[43]

(…) πάντες δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο

ἐξ ἔριδος· δὴ γὰρ τότε μήδετο θέσκελα ἔργα

Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, †μεῖξαι κατ' ἀπείρονα γαῖαν

τυρβάξας,† ἤδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων

πολλὸν ἀϊστῶσαι ϙπ̣ε̣ῦδ̣ε̣, π̣ρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι

ψυχὰς ἡμιθέω[ν ....]ϙ̣ι̣ϙ̣ι βροτοῖσι

τέ̣κνα θεῶν μι[...].[..]ϙ.[ὀφ]θαλμοῖσιν ὁρῶντα,

ἀλλ' ϙ̣ῖ μ[ὲ]ν μάκ̣[α]ρε̣ϙ̣ κ̣[.....]ν̣ ὡϙ̣ τ̣ὸ̣ πάρος περ

χωρὶς ἀπ' ἀν[θ]ρώπω̣ν [βίοτον κα]ὶ ἤθε' ἔχωσιν

Αν και η ερμηνεία του συγκεκριμένου αποσπάσματος δεν είναι χωρίς προβλήματα, η εικόνα ενός θείου σχεδίου μαζικής καταστροφής είναι πρόδηλη. Ο Δίας παρουσιάζεται έτοιμος να αφανίσει ένα σημαντικό μέρος του ανθρωπίνου γένους «ως πρόφαση για να καταστρέψει ζωές

[43] Για την έκδοση του αποσπάσματος βλ. R. Merkelbach & M. L. West (eds.), *Fragmenta Hesiodea* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 101-2.

ημιθέων»,[44] ένα κίνητρο που θα έκανε ασφαλώς τους θεϊκούς γονείς αυτών των τελευταίων να δυσανασχετήσουν και να διχαστούν. Με την πιθανότητα μιας ακόμη αναφοράς στο πλήθος της ανθρωπότητας (μέσω του επιθέτου πολλὸν) να είναι παρούσα,[45] το κύριο αίτιο που κινεί την απόφαση του θεού σε αυτήν την περίπτωση φαίνεται πως είναι η επιθυμία του να επαναφέρει τον κόσμο σε μια προηγούμενη κατάσταση («ὡ̣ς ̣τὸ πάρος περ»), κατά την οποία οι θεοί ζούσαν χωριστά από τους ανθρώπους («χωρὶς ἀπ' ἀν[θ]ρώπω̣ν[βίοτον κα]ὶ ἤθε' ἔχωσιν») και έσμιγαν αποκλειστικά με θεές. Σε αυτήν την εκδοχή το θείο σχέδιο καταστροφής και η κοσμική ανισσοροπία που το προκαλεί συνδέονται λοιπόν άμεσα με την ίδια τη φύση των ηρώων, η οποία εξ ορισμού αντιπροσωπεύει την άμβλυνση των ορίων μεταξύ του κόσμου των θεών και εκείνου των ανθρώπων. Η απρόσκοπτη επικοινωνία και αλληλεπίδραση των δύο αυτών διακριτών σφαιρών αποτελεί εξάλλου βασικό μοτίβο του έργου: η σεξουαλική ένωση των *ἀρίστων* γυναικών με θεούς (αποτέλεσμα της οποίας είναι φυσικά η δημιουργία των ημιθέων) και τα κοινά συμπόσια μεταξύ θνητών και αθανάτων παρουσιάζονται στο προοίμιο ως το κύριο χαρακτηριστικό της εποχής που περιγράφει ο *Κατάλογος*[46] και στην οποία το σχέδιο του Δία έρχεται να θέσει τέλος.

Αξίζει να παρατηρήσουμε την αφθονία των ενδείξεων που συντείνουν στην ερμηνεία της διήγησης του *Καταλόγου* για τον τρωϊκό πόλεμο ως αιτιολογικού μύθου για τη μετάβαση στη

---

[44] Ακολουθώ τη μετάφραση του R. Hendel, "The Nephilim Were on Earth: Genesis 6: 1-4 and its Ancient Near Eastern Context", στο C. Auffarth & L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels* (Leiden: Brill, 2004), 31· πρβ: West, *The East Face of Helicon*, 480· L. Koenen, "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women", *Transactions of the American Philological Association* 124 (1994), 30-1. Αξίζει ακόμη να παρατηρήσουμε τον σαφή παραλληλισμό ανάμεσα στη φράση «ψυχὰς ἡμιθέων» και στο «ψυχὰς (…)/ἡρώων (…)» του ιλιαδικού προιμίου (*Ιλ*. 1.3-4).

[45] Βλ. West, *The East Face of Helicon*, 480–81· Koenen, "Greece, the Near East, and Egypt", 28· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 102.

[46] Βλ. χαρακτηριστικά απ. 1. 1-7: «Νῦν δὲ γυναικῶν ⌊φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι⌋ / Μοῦσαι Ὀλυμπιάδε⌊ς, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,⌋ / αἳ τότ' ἄρισται ἔσαν [/ μίτρας τ' ἀλλύσαντο̣ [/ μισγόμεναι θεοῖσ⌊ιν / ξυναὶ γὰρ τότε δα⌊ῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι⌋ / ἀθανάτοις τε θε⌊οῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις⌋».

σύγχρονη κατάσταση της ανθρωπότητας, μια λειτουργία που, όπως θα δούμε, αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα πολλών μύθων καταστροφής στην ελληνική και ανατολική παράδοση. Πέραν από τον σαφή καθορισμό των ορίων μεταξύ του κόσμου των θεών και εκείνου των θνητών, ένα επιπλέον στοιχείο που φαίνεται πως θεμελιώνεται με την πραγμάτωση του σχεδίου του Δία για την καταστροφή του γένους των ηρώων είναι πιθανώς και ο περιορισμός της διάρκειας ζωής των ανθρώπων ως είδους. Αυτό τουλάχιστον υποδεικνύει η δήλωση του προοιμίου πως οι άνθρωποι της εποχής των ηρώων δεν ήταν *ἰσαίωνες* (απ. 1.8)· αν και είναι δύσκολο να αποφανθούμε με βεβαιότητα για τη σημασία ενός *ἅπαξ λεγομένου* σε ένα τόσο αποσπασματικό περικείμενο,[47] μια τέτοια ερμηνεία, ότι δηλαδή ήρωες δεν είχαν «ίσης διάρκειας ζωη» με τους σημερινούς θνητούς αλλά μεγαλύτερη, λαμβάνει έρεισμα τόσο από το γεγονός ότι η πληροφορία αυτή συνδέεται άμεσα με την αναφορά στα κοινά συμπόσια μεταξύ θεών και ανθρώπων (απ. 1.6-7) –ένα ακόμη καθοριστικό σημείο διαφοροποίησης μεταξύ της εποχής των ημιθέων και της παρούσας κατάστασης της ανθρωπότητας–, όσο και από την πιθανή παρουσία αυτού του μοτίβου σε παράλληλες μυθικές διηγήσεις.[48]

ΙΙ.2.2 Το τέλος των ηρώων και ο μύθος της καταστροφής της ανθρωπότητας στον Ησίοδο

Το «θείο γένος των ηρώων που ονομάζονται ημίθεοι» κατέχει μια ξεχωριστή θέση στα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησιόδου. Η διήγηση για την ηρωική εποχή (στ. 156-73) έρχεται να διακόψει τη διαδοχή των μεταλλικών γενών, αλλά και τη βαθμιαία παρακμή τους, αποτελώντας πιθανότατα μια προσθήκη του ποιητή σε έναν μύθο που φαίνεται πως προέρχεται από την Εγγύς

[47] Πολλές ακόμη ερμηνείες έχουν δοθεί, όπως η σύγκριση της διάρκειας ζωής μεταξύ των διαφόρων ηρώων· μεταξύ ανδρών και γυναικών· ακόμη και μεταξύ ηρώων και θεών. Για μια συζήτηση του θέματος με τη συγκέντρωση της σχετικής βιβλιογραφίας βλ. Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai,* 164-7.

[48] Αναφέρομαι ιδίως στο χωρίο 6:3 της εβραϊκής *Γενέσεως*, όπου ο Θεός/Γιαχβέ φαίνεται πως περιορίζει το όριο ζωής των ανθρώπων στα 120 έτη αμέσως μετά την αναφορά στην επιμειξία θείων όντων με θνητές γυναίκες, αλλά και στον *Σουμερικό Κατάλογο Βασιλέων*, όπου η διαφορά της διάρκειας ζωής/βασιλείας μεταξύ των βασιλέων προ και μετά του κατακλυσμού είναι εμφανής.

Ανατολή.[49] Μακριά από την εικόνα της γενικής ασέβειας που πιθανώς παρέδιδαν τα *Κύπρια*, το ηρωικό γένος του Ησίοδου ως *δικαιότερον* και *ἄρειον* αντιπροσωπεύει μια αξιοσημείωτη αναλαμπή στη σταδιακή κατάπτωση της ανθρωπότητας από τη *θεείκελη* ζωή του χρυσού γένους μέχρι τη σημερινή της κατάσταση, η οποία καταδεικνύει με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση και το σημείο της ηθικής διάβρωσης του δικού μας, σιδηρού γένους, στο οποίο ο ίδιος ο ποιητής εύχεται να μην άνηκε.[50]

Έτσι, μολονότι το οριστικό τέλος της εποχής των ηρώων έρχεται και σε αυτό το έργο με τους πολέμους στην επτάπυλη Θήβα (στ. 162) και την Τροία (στ. 165) (μια εκδοχή που, όπως είδαμε, ο ομηρικός μυθογράφος εσφαλμένα συνδέει με τη Διὸς βουλὴν των *Κυπρίων*), και παρά τον αδιαμφισβήτητο ρόλο του Δία ως περιοδικού ποιητή και αφανιστή κάθε γένους, η μόνη ενέργεια που το ησιόδειο κείμενο αποδίδει ξεκάθαρα στον Δία όσον αφορά το ηρωικό γένος είναι η ανταμοιβή ενός μέρους του με τη μεταφορά του στις Νήσους των Μακάρων.[51] Σε αντίθεση με τα υπόλοιπα γένη, των οποίων η καταστροφή αποδίδεται άμεσα στον Δία,[52] οι γλωσσικές επιλογές του Ησιόδου για το ηρωικό γένος υποδεικνύουν πως ο ποιητής προσπαθεί

---

[49] Για σχετική συζήτηση βλ. M. L. West, *Hesiod, Theogony, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 19-31· *Hesiod, Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 176-7· *The East Face of Helicon*, 312- 24· R. D. Woodard, "Hesiod and Greek Myth", στο R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (New York: Cambridge University Press, 2007) 92-8· I. C. Rutherford, "Hesiod and the Literary Traditions of the Near East", στο F. Montanari, A. Rengakos & C. Tsagalis (eds.), *Brill's Companion to Hesiod* (Leiden: Brill, 2009), 20-2.

[50] Βλ. *Ἔργα*, 174-5: «Μηκέτ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι».

[51] Βλ. *Ἔργα*, 167-73: «τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας / Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης./ καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες /ἐν μακάρων νήσοισι παρ᾽ Ὠκεανὸν βαθυδίνην, / ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν /τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα».

[52] Βλ. χαρακτηριστικά: για το χρυσό γένος (*Ἔργα*, 121): «αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε»· για το αργυρό (στ. 138): «Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος…»· για το χάλκινο (στ. 156): «Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν»· για το σιδηροῦν (στ. 181): « Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων».

εντέχνως να αποσιωπήσει τον ρόλο του θεού ως αυτουργού της καταστροφής των ηρώων, θέτοντας τον *πόλεμο*, και όχι τον Δία ως το συντακτικό υποκείμενο του ρήματος ὤλεσε.[53] Πρόκειται για μια απεικόνιση που βρίσκεται πολύ κοντά στον τρόπο με τον οποίον τα αλεξανδρινά Σχόλια ερμηνεύουν και προβάλλουν τον κόσμο των ηρώων, ένα στοιχείο που ίσως αποτυπώνεται και στην παράδοξη επιλογή των Σχολίων D να συνδέσουν την ετυμολογία της ονομασίας «ἥρωες» με ένα στίχο που ο Ησίοδος χρησιμοποιεί για να περιγράψει τη μεταθανάτια υπόσταση του χρυσού γένους ως αγνών επιχθόνιων *δαιμόνων*.[54]

Αν λοιπόν το πνεύμα με το οποίο τα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* αντιμετωπίζουν την ηρωική εποχή τείνει να προβάλλει την αρετή των ημιθέων, και ως εκ τούτου να απορρίπτει τον θεματικό πυρήνα της υπό εξέταση μυθικής παράδοσης, το μοτίβο της θεϊκής απόφασης για την καταστροφή μιας γενεάς λόγω της ασέβειάς της είναι ένα στοιχείο που διαπνέει ολόκληρη τη διήγηση του Ησιόδου: το *ἀργύρεον* γένος καταστρέφεται από έναν *χολούμενον* Δία, ακριβώς επειδή περιφρονούσε τη λατρεία των θεών (*Ἔργα*, 138-9)[55] και δεν μπορούσε να απέχει από την ἀτάσθαλον ὕβριν· οι *ὕβριες* χαρακτηρίζουν συνολικά και το χάλκειον γένος (στ. 145-6),[56] το οποίο επίσης καταστρέφεται από τον Δία σε αλληλοεξοντωντικούς πολέμους, περνώντας ωστόσο *νώνυμνον* στην ιστορία — σαν μια οιωνεί κακή εκδοχή του ηρωικού·[57] τέλος, ο Δίας

---

[53] Βλ. *Ἔργα*, 161-5: «καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ /τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, / ὤλεσε μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο, / τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης / ἐς Τροίην ἀγαγὼν ῾Ελένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο».

[54] Συγκεκριμένα, παρατίθεται ο στ. 125 από τα *Ἔργα*. Βλ. Σχόλια D στην *Ιλ*. 1. 4: «῾Ηρώων. Τῶν ἡμιθέων ἀνδρῶν. ἥρωας /δέ φασι κληθῆναι, ἀπὸ τῆς ἀρετῆς· ἢ / ἀπὸ τοῦ ἀέρος, ὥς φησιν ῾Ησίοδος ἐν τοῖς / ἔργοις καὶ ταῖς ἡμέραις· ᾽Ηέρα ἐσσάμενοι / πάντη φοιτῶσιν ἐπ' αἶαν…».

[55] «... οὕνεκα τιμὰς / οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἳ ῞Ολυμπον ἔχουσιν».

[56] «… οἷσιν ῞Αρηος / ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες…».

[57] Οι άνθρωποι της εποχής του χαλκού αφανίζονται από τον Δία *δαμέντες ὑπὸ σφετέρῃσι χείρεσσι* (*Ἔργα*, 152), και μέρος της τιμωρίας τους αποτελεί προφανώς το γεγονός πως παραμένουν *νώνυμνοι* (στ. 154), ένα στοιχείο που σίγουρα θα απεύχονταν οι ήρωες, για τους οποίους η απόκτηση κλέους και υστεροφημίας αποτελούσε ύψιστη

πρόκειται να καταστρέψει και το σημερινό *σιδηροῦν* γένος (στ. 180) για τους ίδιους λόγους, όταν πια οι άνθρωποι δεν θα σέβονται καμία έννοια αρετής, δικαιοσύνης, και ευσέβειας (στ. 182-96), με την αποχώρηση της Νεμέσεως και της Αιδούς από τη γη να επισφραγίζει το τέλος και αυτής της εποχής (στ. 197-201).

ΙΙ.2.3 Ο μύθος της καταστροφής των ηρώων στα ομηρικά έπη

Παρά την άρνηση των Σχολίων να αποδεχθούν ένα καταστροφικό σχέδιο του Δία που προϋπήρχε της επαγγελίας προς τη Θέτιδα για την αποκατάσταση της τιμής του Αχιλλέα, η σύνδεση της μοίρας των ηρώων στην Τροία με τη *βουλὴν* του Δία είναι μια ιδέα που επανέρχεται αρκετά συχνά και στον κόσμο του Ομήρου.[58] Ανεξάρτητα από την ερμηνεία των αλεξανδρινών, η οποία, όπως είδαμε, διακατέχεται από μια προγραμματική συλλογιστική εξιδανίκευσης του ηρωικού κόσμου, τόσο η πορεία του πολέμου, όσο και η μετέπειτα τύχη των παλιννοστούντων ηρώων που περιγράφει η *Οδύσσεια* αποτελούν στοιχεία που καθορίζονται σε πολύ μεγάλο βαθμό από αποφάσεις των ολύμπιων θεών, οι οποίοι μετέχουν ενεργά στην εξέλιξη και τη διαμόρφωση των γεγονότων.

Ακόμη και αν δεχθούμε πως η *Διὸς βουλὴ* του προοιμίου της *Ιλιάδας* αφορά αποκλειστικά στα όσα συμβαίνουν ύστερα από την έριδα μεταξύ του Αχιλλέα και του Αγαμέμνονα, η εικόνα ενός θείου σχεδίου καταστροφής είναι και πάλι το κεντρικό θεματικό μοτίβο πίσω από τον μαζικό θάνατο των ηρώων στην Τροία. Δεν πρέπει, ωστόσο, να διαφύγει την προσοχή μας πως σε πολλά σημεία του εν λόγω έπους υπάρχουν σαφείς πλην έμμεσες αναφορές στο ότι κύρια αιτία των δεινών που πλήττουν τους Αχαιούς είναι στην

επιδίωξη. Για την σύνδεση του ηρωϊκού και του χάλκινου γένους βλ. ακόμη West, *Works and Days*, 191· Woodard, "Hesiod and Greek Myth", 122-3.

[58] Για συζήτηση σχετικά με την προσπάθεια αποσιώπησης του μύθου για την καταστροφή των ηρώων στα ομηρικά έπη και τους πιθανούς της λόγους, βλ. M. Finkelberg, "The End of the Heroic Age in Homer, Hesiod and the Cycle", *Ordia Prima* 3 (2004), 11-24.

πραγματικότητα η βούληση του Δία, η οποία είχε μάλιστα διαμορφωθεί –σε αντίθεση με την άποψη των αλεξανδρινών– πριν από το συμβούλιο του τελευταίου με τη Θέτιδα.

Πρόκειται για μια ιδέα που διατυπώνεται τόσο από τον Αγαμέμνονα, ο οποίος παρουσιάζει τον Δία ως τον βασικό υπεύθυνο για την άδική του στάση στο θέμα της Βρισηίδας, κατηγορώντας τον πως του «έκλεψε το μυαλό» (*Ιλ*.19.36-7)·[59] όσο και από τον Αχιλλέα, ο οποίος κατά τη συμφιλίωσή του με τον αρχηγό των Αχαιών δηλώνει πως ο τελευταίος δεν θα τον αδικούσε ποτέ αν δεν υπήρχε η επιθυμία του Δία για τον θάνατο πολλών Αχαιών (19.271-4).[60] Ο Κρονίδης παρουσιάζεται εξ άλλου ως ο *ταμίης* (διανομέας) του πολέμου στο ιλιαδικό έπος,[61] ενορχηστρώνοντας ακόμη και την παραβίαση των όρκων από τους Τρώες, ένα σχέδιο το οποίο αναθέτει στην Αθηνά (4.64-72) σε μια σκηνή ιδιαίτερα αποκαλυπτική για την αναπόδραστη δύναμη των θεϊκών αποφάσεων επί των ανθρώπινων πολέμων.[62] Τέλος, και ο Πρίαμος στη συνομιλία του με την Ελένη στα τείχη της Τροίας φαίνεται να αποδίδει ανοιχτά την σύλληψη του τρωϊκού πόλεμου στους θεούς, απαλλάσσοντας την όμορφη κόρη του Δία από το βάρος μιας τέτοιας ευθύνης (3.164-5).[63]

Η σύνδεση του πολέμου στην Τροία με τη *βουλὴν* του Δία κάνει την εμφάνισή της και στην *Οδύσσεια*. Παρότι το συγκεκριμένο έπος επικεντρώνεται στα όσα συμβαίνουν μετά το πέρας του πολυετούς πολέμου, το πρώτο τραγούδι του Δημόδοκου στη νήσο των Φαιάκων, που

---

[59] «οὐ δυνάμην λελαθέσθ᾽ Ἄτης ᾗ πρῶτον ἀάσθην. / ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἀασάμην καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς». Για σχετική συζήτηση βλ. Wilson, "Homer and the Will of Zeus", 153.

[60] «οὐκ ἂν δή ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν / Ἀτρεΐδης ὥρινε διαμπερές, οὐδέ κε κούρην / ἦγεν ἐμεῦ ἀέκοντος ἀμήχανος: ἀλλά ποθι Ζεὺς / ἤθελ᾽ Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι».

[61] «Ζεύς, ὅς τ᾽ ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται», *Ιλ*. 4.84.

[62] Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίον ο Δίας διαπραγματεύεται με την Ήρα τη συνέχιση ή τη διακοπή του τρωικού πολέμου (*Ιλ*. 4.14-16), αλλά και η φυσικότητα με την οποία οι δύο αυτοί θεοί συζητούν πιθανές πλην υποθετικές αλώσεις άλλων πόλεων.

[63] «οὔ τι μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν, / οἵ μοι ἐφώρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν».

κάνει τον Οδυσσέα να ξεσπάσει σε κλάματα (8.85-6), συνδέει ξεκάθαρα την αρχή του *πήματος* των Δαναών και των Τρώων με τις *βουλὰς* του Δία (αυτήν τη φορά στον πληθυντικό αριθμό), με τον αοιδό μάλιστα να αναφέρεται σε ένα επεισόδιο που έλαβε χώρα πριν και την αναχώρηση των ηρώων για το Ίλιον: «τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχὴ / Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς» (8.81-3).[64]

Τέλος, δεν θα μπορούσαμε να αφήσουμε εκτός της ανάλυσής μας την περίφημη ιλιαδική διήγηση για το τείχος των Αχαιών, το *μέγα ἔργον* που οι ήρωες κατασκευάζουν σχεδόν θαυματουργικά στο 7ο βιβλίο και οι θεοί καταστρέφουν με έναν μεγάλο κατακλυσμό μετά το πέρας του πολέμου (12.3-35). Ιδίως αυτό το τελευταίο απόσπασμα αποτελεί μια ξεχωριστή στιγμή στα ομηρικά έπη, αφού αφ' ενός ο ηρωικός κόσμος περιγράφεται από την προοπτική του μέλλοντος –όταν πια η Τροία έχει κατακτηθεί και η εποχή της ιλιαδικής εποποιίας έχει προ πολλού παρέλθει– και αφ' ετέρου για μοναδική φορά στα δύο έργα που φέρουν το όνομά του ο Όμηρος αναφέρεται συνεκδοχικά στους πολεμιστές της Τροίας ως το «γένος των ημιθέων ανδρών» (*Ιλ.* 12.23). Όπως θα δούμε, η ιστορία για το τείχος των Αχαιών περιέχει σε σπερματική μορφή στοιχεία που ανήκουν στον πυρήνα του μύθου της θείας απόφασης για την καταστροφή των ηρώων. [65]

Κατά τη διάρκεια της κατασκευής του τείχους, παρεμβάλλεται στη διήγηση της *Ιλιάδας* ένα θείο συμβούλιο, κατά το οποίο ο Ποσειδώνας εκφράζει τη δυσαρέσκειά του για το γεγονός

---

[64] Βλ. *Οδ*. 8.81-2: Η αναφορά αντιστοιχεί στον απολλώνειο χρησμό που έλαβε ο Αγαμέμνονας από το μαντείο των Δελφών, σύμφωνα με τον οποίον η Τροία θα έπεφτε όταν οι ἄριστοι Αχαιών θα έρχονταν σε διαμάχη, έναν χρησμό που, από ό,τι φαίνεται ο Αγαμέμνων είχε αρχικά παρερμηνεύσει. Για σχετική συζήτηση βλ. G. Nagy, *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (London: John Hopkins University Press, 1979), 15- 25.

[65] Αξίζει να αναφέρουμε το πρωτοπόρο άρθρο της Scodel, η οποία ήταν η πρώτη που ανέδειξε τη σύνδεση του συγκεκριμένου αποσπάσματος με τον μύθο για το θείο σχέδιο καταστροφής και τη σημασία του για τις σχέσεις της ελληνικής και της μεσοποταμιακής μυθικής παράδοσης. Βλ. R. Scodel, "The Achaean Wall and the Myth of Destruction", *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), 33-50. Για μια διαφορετική ερμηνεία του αχαϊκού τείχους και της Διὸς βουλῆς στη 12η ραψωδία της *Ιλιάδας* βλ. J. Strauss Clay, "The Will and the Whip of Zeus", *Literary Imagination 1* (1999), 40-60.

πως οι ήρωες δεν απέδωσαν τις πρέπουσες έκατόμβες. Όπως δηλώνει, φοβάται πως κάτι τέτοιο θα παρακινήσει κάθε θνητό να περιφρονεί τους θεούς (7.446-50),[66] αλλά και πως η μεγαλοπρέπεια αυτού του κτίσματος θα ξεπεράσει τη φήμη του τείχους που ο ίδιος και ο Απόλλων είχαν χτίσει στο παρελθόν για τον ήρωα Λαομέδοντα, βυθίζοντάς το στη λήθη (7.451.3).[67] Έτσι, κατόπιν προτροπής του Δία (7. 459-63) οι τρείς θεοί (με τον Ποσειδώνα επικεφαλής σε έναν ασυνήθιστα αντι-αχαϊκό ρόλο)[68] παρουσιάζονται σε μια προδρομική διήγηση που εκτείνεται μετά το πέρας του πολέμου να κατακλύζουν το τείχος των Αχαιών με μια εννεαήμερη καταιγίδα και την ένωση των υδάτων από οκτώ ποταμούς, οι οποίοι ρέουν ορμητικά από τη φρυγική Ίδη προς τη θάλασσα (12. 17-26), καλύπτοντας και πάλι με άμμο την περιοχή όπου κάποτε βρισκόταν το περίφημο τείχος των Ελλήνων ηρώων και εξαφανίζοντας κάθε ίχνος της παρουσίας τους εκεί.

Αν και σε αυτήν την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με την καταστροφή ενός υλικού κτίσματος, η πρόδρομη διήγηση για το τείχος των Αχαιών αποτελεί αναμφίβολα μια ακόμη απήχηση του μύθου του θείου σχεδίου για το τέλος του ηρωικού γένους. Η ισοπέδωση του τείχους έρχεται με τρόπο σχεδόν τελετουργικό να σημάνει την εξάλειψη κάθε ίχνους των ηρώων της Τροίας, οι οποίοι για μοναδική φορά αναφέρονται ως «γένος» αλλά και ως «ημίθεοι» στον ομηρικό κόσμο, σε ένα σημείο που υπάρχει ακριβώς για να σηματοδοτήσει το τέλος αυτής της

---

[66] «Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ᾽ ἀπείρονα γαῖαν / ὅς τις ἔτ᾽ ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει; / οὐχ ὁράᾳς ὅτι δ᾽ αὖτε κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ / τεῖχος ἐτειχίσσαντο νεῶν ὕπερ, ἀμφὶ δὲ τάφρον / ἤλασαν, οὐδὲ θεοῖσι δόσαν κλειτὰς ἑκατόμβας;»

[67] «τοῦ δ᾽ ἤτοι κλέος ἔσται ὅσον τ᾽ ἐπικίδναται ἠώς: / τοῦ δ᾽ ἐπιλήσονται τὸ ἐγὼ καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων / ἥρῳ Λαομέδοντι πολίσσαμεν ἀθλήσαντε». Για συζήτηση σχετικά με τα τείχη της Ιλιάδας βλ. L. Garzia, "Permanence and Non-Organic Structures: Walls in the *Iliad",* στο *Homeric Durability: Telling Time in the Iliad*, Hellenic Studies Series 58 (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013). Διαθέσιμο επίσης σε ηλεκτρονική μορφή στη διεύθυνση https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5217.

[68] Κατά τον Hendel ο αντι-συμβατικός ρόλος του Ποσειδώνα οφείλεται στο ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα αποτελεί κατάλοιπο μιας προ-ομηρικής διήγησης περί Κατακλυσμού. Βλ. R. Hendel, "Of Demigods and Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4", *Journal of Biblical Literature* 106. 1 (1987), 20.

εποχής.[69] Όπως και στην εκδοχή των *Κυπρίων*, πρόκειται για μια απόφαση η οποία λαμβάνεται κατόπιν ενός θείου συμβουλίου και της οποίας η αιτία αποδίδεται αφ' ενός στην ασέβεια των Αχαιών (πως αλλιώς θα μπορούσε να χαρακτηριστεί η μη απόδοση τιμών στους θεούς;), και αφ' ετέρου στον φόβο πως ένα ανθρώπινο δημιούργημα έρχεται να αντιπαραβληθεί και τρόπον τινά να ανταγωνιστεί ένα έργο που έχει κατασκευαστεί από θεούς — στοιχείο που βρίσκεται πολύ κοντά στη σύγχυση των ορίων μεταξύ θεών και θνητών που προβάλλει ο *Κατάλογος*. Η εικόνα του εννεαήμερου κατακλυσμού, που βρίσκει σαφές παράλληλο στη μεταγενέστερη ιστορία του Δευκαλίωνα και τις μεσοποταμιακές πηγές της, αντιστοιχεί φυσικά σε μια θεϊκή καταστροφή μεγάλης κλίμακας η οποία, αν και δεν πλήττει άμεσα τους ήρωες, έρχεται να οριοθετήσει σε συμβολικό επίπεδο το οριστικό τέλος της γενεάς τους. Και σε αυτήν την περίπτωση είναι χαρακτηριστική η προσπάθεια των Σχολίων να αποσιωπήσουν τη σχετική διήγηση, εξοβελίζοντας ομόφωνα και τους 22 στίχους που περιγράφουν το συμβούλιο των θεών για την καταστροφή του τείχους των Αχαιών.[70]

ΙΙ.3 Ο μύθος στην ανατολική παράδοση

Το σχέδιο του ανώτερου θεού για την καταστροφή μιας προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας αποτελεί έναν μύθο σχεδόν καθολικά διαδεδομένο στην παράδοση των αρχαίων ινδοευρωπαϊκών λαών, καθώς και εκείνων της Μέσης Ανατολής. Ξεκινώντας από τη Μεσοποταμία –το λίκνο του γραπτού πολιτισμού– και κάποια από τα αρχαιότερα δείγματα λογοτεχνικής συγγραφής, οι σχετικές διηγήσεις απαντούν με διάφορες παραλλαγές και πολλά

[69] Scodel, "The Achaean Wall", 34.

[70] Βλ. Σχόλ. *Ιλ*. 7. 443- 64a (Αριστόνικος): «οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνί (443) ἕως τοῦ ὣς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον (464) ἀθετοῦνται στίχοι εἴκοσι δύο, ὅτι περὶ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ τείχους λέγει πρὸ τῆς τειχομαχίας (sc. Μ 3—35) ὡς ἂν μὴ προειρηκὼς ἐνθάδε. Α (443-464b1.) (Did.) <οἱ δὲ θεοὶ—ὣς οἱ μὲν τοιαῦτα:> καθόλου δὲ τὴν τῶν θεῶν ἀγορὰν ἠθέτουν οἱ περὶ Ζηνόδοτον καὶ Ἀριστοφάνη καὶ αὐτὸς Ἀρίσταρχος. Α (443-464b2.) οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἀστεροπητῇ <— ὣς οἱ μὲν τοιαῦτα>: τὴν ἀγορὰν τῶν θεῶν ἠθέτουν οἱ περὶ Ζηνόδοτον καὶ αὐτὸς Ἀρίσταρχος». Βλ. ακόμη το διαφωτιστικό άρθρο του J. Porter, "Making and Unmaking: The Achaean Wall and the Limits of Fictionality in Homeric Criticism", *Transactions of the American Philological Association* 141.1 (2011), 1-36.

κοινά θεματικά μοτίβα σε όλο το τόξο της ανατολικής μεσογείου και ευρύτερα, αφού τα παράλληλα κείμενα που θα εξεταστούν εκτείνονται μέχρι την περιοχή της Ινδίας.

ΙΙ.3.1 Μεσοποταμία

Ένα από τα πιο γνωστά έργα που παραδίδουν τον μύθο του θείου σχεδίου για την καταστροφή της ανθρωπότητας είναι το ακκαδικό έπος *Atra-ḫasīs*, το οποίο εξιστορεί τόσο τη δημιουργία των ανθρώπων, όσο και τις περιοδικές απόπειρες αφανισμού τους από τον κυρίαρχο θεό Enlil. Χρονολογούμενο στις αρχές της 2ης χιλιετίας π. Χ.,[71] το συγκεκριμένο έργο αποτελεί πιθανότατα την αρχαιότερη καταγραφή του μεσοποταμιακού μύθου του μεγάλου κατακλυσμού, ο οποίος φαίνεται πως υπήρξε η βασική πηγή τόσο για τη διήγηση της εβραϊκής γενέσεως, όσο και για την ιστορία του Δευκαλίωνα, τουλάχιστον στη μορφή που την παραδίδει ο ψευδο-Απολλόδωρος.[72]

Στη διήγηση του μεσοποταμιακού αυτού έπους το ανθρώπινο γένος πλάθεται με απόφαση του συμβουλίου των θεών από πηλό και από τη σάρκα του σφαγιασθέντα επαναστάτη-θεού We-ila,[73] με σκοπό να επωμιστεί την επίπονη εργασία, και ως εκ τούτου να απαλλάξει τους κατώτερους θεούς από αυτό το έργο. Η δημιουργία του έρχεται να αποκαταστήσει την ισορροπία στο θείο βασίλειο, αποτελώντας για πολύ καιρό μια αποτελεσματική λύση στη διαμάχη μεταξύ των παλαιότερων και των νεώτερων θεών (Annunaki και Igigi αντίστοιχα). Όταν, ωστόσο, ύστερα

[71] Το παλαιότερο χειρόγραφο του *Atra-ḫasīs* χρονολογείται βάσει κολοφώνα στα 1635 π. Χ., ενώ τα διάφορα αντίγραφα (όλα σε σφηνοειδείς πήλινες πινακίδες) αποδεικνύουν πως το έπος αντιγραφόταν συστηματικά κατά τη διάρκεια της 1η χιλιετίας π. Χ. Για μια επισκόπηση της χειρόγραφης παράδοσης του έπους βλ. W. G. Lambert και A. R. Millard, *Atra-ḫasīs: The Babylonian story of the Flood* (Oxford: Clarendon, 1969), 31-41.

[72] Για μια πρόσφατη διαφωτιστική συζήτηση βλ. Bremmer, *Greek Religion and Culture*, 101- 16.

[73] Για την πιθανή σχέση αυτού του στοιχείου με την ορφική ανθρωπογονία και την προέλευση του ανθρωπίνου γένους από τους Τιτάνες βλ. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 126-7· J. Bremmer, "Remember the Titans. Greek fallen angels: Kronos and the Titans", στο C. Auffarth & L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels* (Leiden: Brill, 2004), 50- 61. Ο μύθος της επανάστασης των Igigi και της δημιουργίας των ανθρώπων αποτελεί το βασικό θέμα και του βαβυλωνιακού έπους *Enuma Elish*.

από μια περίοδο 1200 χρόνων, ο αριθμός των ανθρώπων έχει αυξηθεί υπέρμετρα και ο θόρυβός τους είναι τόσο μεγάλος που στερεί τον ύπνο από τον ανώτερο θεό Enlil, ο τελευταίος αποφασίζει να τους καταστρέψει. Όπως διαβάζουμε σε ένα από τα επαναλαμβανόμενα και πιο χαρακτηριστικά αποσπάσματα (I 352-60):

(μτφ) Δεν είχαν περάσει 1200 χρόνια

Όταν η γη επεκτεινόταν και οι λαοί πολλαπλασιάζονταν.

Η γη μούγκριζε σαν ταύρος,

ο θεός ενοχλήθηκε από τη βοή τους.

Ο Enlil άκουσε τον θόρυβό τους

και απευθύνθηκε στους μεγάλους θεούς:

"Ο θόρυβος της ανθρωπότητας έχει γίνει πολύ έντονος για μένα.

με τη φασαρία τους έχω στερηθεί τον ύπνο μου

...] ας γίνει λοιμός".[74]

Ο θόρυβος ("rigmu") και η βοή (huburu)[75] που δημιουργείται από το πολυπληθές γένος των ανθρώπων κάνει τη γη να στενάζει και στερεί τον ύπνο του θεού Enlil, ο οποίος για να αντιμετωπίσει την προβληματική αυτή κατάσταση στέλνει έναν καταστροφικό λοιμό μέσω του θεού Namtara. Παρά τις τεράστιες απώλειες που προκαλεί, το σχέδιο του Enlil δεν κατορθώνει να αφανίσει το ανθρώπινο γένος, αφού ο θεός Enki συμβουλεύει τον πρωταγωνιστή Atra-ḫasīs

[74] «ú-ul il-li-ik ma 600.600 mu.ḫi.a/ma-tum ir-ta-pí-íš ni-šu im-ti-da/ma-tum ki-ma li-i i-ša-ab-bu/i-na ḫu-bu-ri-ši-na i-lu it-ta-a'-da-ar/dEn-líl iš-te-me ri-gi-im-ši-in/is-sà-qar a-na i-li ra-bu-tim/ik-ta-ab-ta ri-gi-im a-wi-lu-ti/i-na ḫu-bu-ri-ši-na ú-za-am-ma ši-it-ta». Για τη στιχαρίθμηση και τη μετάφραση του κειμένου του *Atra-ḫasīs* ακολουθώ την έκδοση των Lambert και Millard, *Atra-ḫasīs*, 66–67.

[75] Για μια απόπειρα σύνδεσης της λέξης huburu με την έννοια της ὕβρεως βλ. E. Cassin, "La Contestation dans le Monde Divin", στο A. Finet (ed.), *La voix de I'opposition en Mesopotamie* (Bruxelles: Institut des Hautes Etudes, 1973), 89- 110.

για τις ενέργειες που θα θέσουν τέλος σε αυτήν την καταστροφή (I 364-412). Έτσι, ύστερα από την παρέλευση 1200 ακόμη χρόνων το πρόβλημα του υπερπληθυσμού επανέρχεται (II 1-8), και ο Enlil αποφασίζει να καταστείλει τον υπέρμετρο θόρυβο των ανθρώπων με γενική ξηρασία, διατάζοντας τον θεό Adad να σταματήσει κάθε βροχόπτωση. Για δεύτερη φορά, ωστόσο, το θείο σχέδιο καταστροφής αποτυγχάνει, αφού ο Atra-ḫasīs καταφέρνει να σταματήσει την ολέθρια ανομβρία με την καθοδήγηση του Enki, αποτρέποντας την οριστική εξάλειψη του ανθρωπίνου γένους από τη γη.

Αν και προσωρινά ο θόρυβος μετριάζεται, με το συνεχή πολλαπλασιασμό των ανθρώπων για ακόμη 12 αιώνες το πρόβλημα του υπερπληθυσμού και του θορύβου γίνεται τόσο έντονο που ο Enlil αποφασίζει να αποκλείσει τους ανθρώπους από κάθε δώρο της φύσης, επιφορτίζοντας τους διάφορους θεούς με τη φύλαξη και την επιτήρηση του ουρανού, τη γης και της θάλασσας, ώστε τίποτα να μη σταματήσει την καταστροφή των ανθρώπων. Η κατάσταση στη γη είναι απελπιστική, αφού τον έκτο χρόνο του θεόσταλτου αποκλεισμού παρατηρούνται μέχρι και φαινόμενα κανιβαλισμού,[76] με αποτέλεσμα ο Enki να παραβεί για ακόμη μια φορά τις εντολές του Enlil, παρέχοντας στην ανθρωπότητα σωτήριες ποσότητες ψαριού. Εξοργισμένος με τον ανυπάκουο θεό, και αποφασισμένος να εξαφανίσει το γένος των ανθρώπων οριστικά από τη γη, ο Enlil θέτει τελικά σε εφαρμογή το σχέδιο για την καταστροφή της ανθρωπότητας μέσω ενός μεγάλου κατακλυσμού, αναγκάζοντας τον Enki να ορκιστεί πως θα κρατήσει το θείο σχέδιο μυστικό από τους ανθρώπους. Ωστόσο, για ακόμη μια φορά ο τελευταίος καταφέρνει να προειδοποιήσει τον Atra-ḫasīs για την επικείμενη καταστροφή χωρίς τυπικά να παραβεί τον όρκο του –αφού μιλά στον τοίχο του σπιτιού του και όχι κατ' ευθείαν στον ίδιο–, συμβουλεύοντάς τον να χτίσει μια κιβωτό δια της οποίας ο σπόρος του ανθρώπινου γένους και της ζωής στη γη θα διασωθεί (III 1-37). Έτσι, ύστερα από τον επταήμερο κατακλυσμό και την επιβίωση του Atra-ḫasīs και της οικογένειάς του οι θεοί αποφασίζουν να λάβουν κάποια άλλου είδους μέτρα με σκοπό τον μόνιμο έλεγχο του πληθυσμού και του θορύβου των ανθρώπων, όπως η θνησιμότητα του 1/3 των βρεφών και η καθιέρωση κάποιων κατηγοριών γυναικών που θα

[76] S v17-vii II, 22-24 στη μεταγενέστερη ασσυριακή έκδοση του έπους. Βλ. Lambert και Millard, *Atra-ḫasīs*, 112-3.

είναι αφιερωμένες στα ιερά των θεών και ως εκ τούτου δεν θα επιτρέπεται να τεκνοποιήσουν (III vii 1-8).

Αν και ορισμένοι μελετητές φαίνεται να μη συμφωνούν με την ιδέα ότι η υπέρμετρη αύξηση του πληθυσμού της ανθρωπότητας αποτελεί τη βασική κοσμική ανισσοροπία που αναγκάζει τους θεούς να αναλάβουν δράση,[77] το έπος του *Atra-ḫasīs* θέτει ξεκάθαρα ως κεντρικό θεματικό μοτίβο της διήγησής του αυτό το συνεχώς επανερχόμενο πρόβλημα –το πραγματικό αίτιο του τρωϊκού πολέμου σύμφωνα με τα *Κύπρια*–[78] και τα αντίστοιχα σχέδια του Enlil και του συμβουλίου του για την επίλυσή του μέσω μιας μεγάλης καταστροφής. Ως επιπλέον κοινά στοιχεία με τη διήγηση των *Κυπρίων* αξίζει να σημειώσουμε την επαναλαμβανόμενη εικόνα της γης που υποφέρει υπό το βάρος των ανθρώπων (I 354· II 3· πρβλ. *Κύπρια*, απ. 1. 2), αλλά και την εξέταση εναλλακτικών μεθόδων καταστροφής της ανθρωπότητας από τον ανώτερο θεό: στο έπος του Στασίνου η Θέμις *κωλύει* τον Δία από το εξοντώσει τους πάντες με κατακλυσμούς ή κεραυνούς, προτείνοντας την πρόκληση του τρωϊκού πολέμου, ενώ στο ακκαδικό έπος ο κατακλυσμός αποτελεί την έσχατη λύση που τελικά υιοθετείται από τον Enlil –παρά τη διαφωνία του Enki– ύστερα από μια σειρά περιοδικών, κλιμακούμενων ως προς τη σφοδρότητά τους σχεδίων καταστροφής της ανθρωπότητας. Ο αιτιολογικός χαρακτήρας του μύθου είναι προφανής, αφού το έπος διηγείται τη μυθική προϊστορία του θεϊκού και του ανθρώπινου βασιλείου, ενώ τα μέτρα ελέγχου του πληθυσμού που θεσπίζονται από τους θεούς στο τέλος του έργου έρχονται ουσιαστικά να εξηγήσουν τη

---

[77] Βλ. χαρακτηριστικά W. von Soden, "Der Mensch bescheidet sich nicht", στο M. A. Beek et al. (eds.), *Symbolae biblicae et mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae* (Leiden: Brill, 1973), 349–59 · G. Pettinato, "Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut", *Or* 37 (1968), 165–200· R. Albertz, "Das Motiv für die Sintflut im Atramḫasīs-Epos", στο A. Lange, H. Lichtenberger & D. Römheld (eds.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für H.-P. Müller zum 65. Geburtstag* (Berlin: de Gruyter, 1999), 14.

[78] Η ομοιότητα μεταξύ της διήγησης των *Κυπρίων* και του *Atra-ḫasīs* έχει επισημανθεί από μια σειρά μελετητών. Βλ. ενδεικτικά A. D. Kilmer, "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology", *Orientalia* 41.2 (1972), 175-6· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 100–4· West, *The East Face of Helicon,* 480-2· Bremmer, *Greek Religion and Culture*, 109· Currie, *Homer's Allusive Art,* 218.

σύγχρονη, ατελή κατάσταση του ανθρώπινου γένους αλλά και τη λειτουργικότητα που αυτή επιτελεί για την ισορροπία της ζωής στη γη.

Αντίστοιχης θεματολογίας αλλά και αρχαιότητας με το ακκαδικό έπος είναι το σουμεριακό ποίημα που ο Jacobsen καθιέρωσε με τον τίτλο *Γένεσις της Eridu.*[79] Αν και μόνο το 1/3 του κειμένου έχει περισωθεί, είναι προφανές πως πρόκειται για μια διήγηση η οποία έχει άμεση σχέση με τον μύθο του *Atra-ḫasīs,* χωρίς, ωστόσο, να είναι βέβαιο ποιο από τα δύο έργα προηγείται χρονικά. Το ποίημα παρομοίως περιγράφει τη δημιουργία του ανθρωπίνου γένους, αλλά και την αμετάκλητη απόφαση του συμβουλίου των θεών για την καταστροφή του μέσω του κατακλυσμού.[80] Όπως ακριβώς στο ακκαδικό έπος, η απόφαση των θεών αποκαλύπτεται στον πρωταγωνιστή Ziusudra[81] (η σουμεριακή εκδοχή του Atra-hasis) από τον θεό Enki, όταν ο τελευταίος εμφανίζεται σε όραμα και μιλά στον τοίχο του σπιτιού του ήρωα, προτρέποντας τον να κατασκευάσει τη σωτήρια κιβωτό (στ. 93-130). Με δεδομένο ότι το σημείο του ποιήματος που περιέγραφε το συμβούλιο των θεών έχει οριστικά χαθεί, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ποιό είναι σε αυτήν την περίπτωση το αίτιο που οδηγεί στην απόφαση για την καταστροφή της ανθρωπότητας, αν και το πλήθος των ομοιοτήτων με τη διήγηση του *Atra-ḫasīs* συντείνει στην υιοθέτηση του υπερπληθυσμού.

Άλλη μια εξιστόρηση του μεσοποταμιακού αυτού μύθου περιλαμβάνεται και στην ενδέκατη πινακίδα του βαβυλωνιακού έπους *Gilgamesh*, της οποίας βασικό θέμα αποτελεί η αφήγηση των γεγονότων του μεγάλου κατακλυσμού από τον επιζήσαντα Ūta-napišti (μια

---

[79] T. Jacobsen, "The Eridu Genesis", *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), 512- 29.

[80] Βλ. χαρακτηριστικά στ. 98-9 στην έκδοση του Jacobsen: «Η απόφαση πως η ανθρωπότητα πρόκειται να καταστραφεί έχει ληφθεί./Μια απόφαση, μια διαταγή του θείου συμβουλίου δεν μπορεί να αποτραπεί». T. Jacobsen, *The Harps that Once… Sumerian Poetry in Translation* (London: Yale University Press, 1987), 148.

[81] Για την μεταγλώττιση του Ziusudra σε Ξίσουθρο και την ελληνιστική εκδοχή του κατακλυσμού από τον Βηρωσσό, ιερέα του Marduk που ήκμασε στα πρώιμα ελληνιστικά χρόνια, κλασσική παραμένει η μονογραφία του S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, SANE I.5 (Malibu, CA: Undena Publications, 1978). Βλ. επίσης J. Dillery, *Clio's Other Sons: Berossus and Manetho* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015).

ακριβής μετάφραση του ονόματος Ziusudra στα βαβυλωνιακά, «ο ζων στο μακρινό παρελθόν») στον ομώνυμο πρωταγωνιστή, όταν ο τελευταίος ταξίδεψε για να τον συναντήσει με την ελπίδα πως θα του αποκαλύψει το μυστικό της αιώνιας ζωής. Τα βασικά στοιχεία της ιστορίας (απόφαση θεών, προειδοποίηση από τον θεό Ea που μιλά στον τοίχο του σπιτιού του Ūta-napišti, επταήμερος κατακλυσμός κ.ά.) παραμένουν και σε αυτήν την περίπτωση τα ίδια, αφού ο συγγραφέας της 11ης πινακίδας του *Gilgamesh*, η οποία πιθανώς αποτελεί μια όψιμη προσθήκη στο έπος, φαίνεται πως αξιοποίησε σε μεγάλο βαθμό στη διήγηση του *Atra-ḫasīs*.[82] Αν και ούτε σε αυτό το κείμενο υπάρχει κάποια σαφής αναφορά στο αίτιο του θείου σχεδίου καταστροφής, το οποίο περιγράφεται ως «μυστικό των θεών» (pi-riš-ti ilī),[83] τα επικριτικά λόγια του θεού Ea (βαβυλωνιακό παράλληλο του Enki) προς στον Enlil μετά το πέρας του κατακλυσμού υποδεικνύουν πως η ασέβεια και αδικία ήταν στοιχεία που χαρακτήριζαν το ανθρώπινο γένος πριν την καταστροφή του και ίσως να απετέλεσαν τον λόγο ή έναν από τους λόγους που οι θεοί αποφάσισαν να το αφανίσουν:

> (μτφ) Εσύ, ο σοφός των θεών, ο ήρωας,
>
> πώς μπόρεσες δίχως συμβουλή να προκαλέσεις τον κατακλυσμό;
>
> Τον αμαρτωλό να τον τιμωρήσεις για την αμαρτία του,
>
> τον εγκληματία για το έγκλημά του. (XI: 183-6)[84]

Όπως παρατηρεί ο Barker, η όλη συλλογιστική του Ea κατά του Enlil σε αυτό το σημείο βασίζεται στο γεγονός πως η καταστροφική ισχύς του κατακλυσμού είναι τόσο καθολική, που

---

[82] Βλ. ενδεικτικά J. H. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 216- 8.

[83] XI: 196.

[84] Για τη στιχαρίθμηση και τη μετάφραση του κειμένου βασίζομαι στην κριτική έκδοση του A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts. Volume 1* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 715.

αδυνατεί να κάνει διακρίσεις ανάμεσα σε δικαίους και αδίκους. [85] Κατά τον Ea, ο οποίος σε κάθε εκδοχή του μύθου λειτουργεί ως ευεργέτης της ανθρωπότητας και ως εκ τούτου είναι ενάντιος στο σχέδιο του κατακλυσμού, ο Enlil ενήργησε βιαστικά και θα έπρεπε να είχε εφαρμόσει κάποια διαφορετική μέθοδο για τη μείωση του πληθυσμού:

> Αντί να στείλεις τον κατακλυσμό,
>
> άσε έναν λέοντα να σηκωθεί και να μειώσει το πλήθος.
>
> Αντί να στείλεις τον κατακλυσμό,
>
> άσε έναν λύκο να σηκωθεί και να μειώσει το πλήθος.
>
> Αντί να στείλεις τον κατακλυσμό,
>
> άσε έναν λιμό να συμβεί και να αφανίσει τη χώρα.
>
> Αντί να στείλεις τον κατακλυσμό,
>
> άσε τον Er-ra να σηκωθεί και να σφαγιάσει τη χώρα. (188-95)

Η αναφορά των εναλλακτικών μεθόδων καταστροφής ως μέσων μείωσης του πληθυσμού αμέσως μετά την υπόδειξη του Ea στον Enlil πως θα έπρεπε να είχε τιμωρήσει τους αδικούντες για τα αδικήματά τους αντί να εξαπολύσει μια ολική καταστροφή, δίνει έρεισμα στην υπόθεση πως στην προβληματική κατάσταση της ανθρωπότητας που επέφερε τον κατακλυσμό ίσως να συνέτειναν τόσο ο υπερπληθυσμός, όσο και κάποιας μορφής ηθική παρακμή του ανθρωπίνου γένους. Ο συνδυασμός των δύο αυτών παραγόντων (υπερπληθυσμός + γενική ασέβεια/αδικία), όπως είδαμε, υπήρξε πιθανώς το αίτιο που οδήγησε και τον Δία στο καταστροφικό του σχέδιο στα *Κύπρια*, ενώ πολλοί είναι οι μελετητές που, επηρεασμένοι από τις παράλληλες διηγήσεις και κυρίως αυτήν της εβραϊκής *Γενέσεως*, τείνουν να ερμηνεύουν τον θόρυβο (rigmu) και τη βοή (huburu) της ανθρωπότητας που παραδίδει το έπος Atra-hasis με ηθικούς όρους.[86]

---

[85] Barker, "Momos Advises Zeus", 60.

[86] Βλ. χαρακτηριστικά R. A. Oden, "Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11", *ZAW* 93 (1981), 204–10.

Μάλιστα, η όλη λογική με την οποία ο Ea επικρίνει την επιλογή του κατακλυσμού (αδυναμία διάκρισης δικαίων–αδίκων) και αντιπροτείνει την εφαρμογή άλλων μεθόδων μείωσης του πληθυσμού δίνει μια εύλογη εξήγηση και ένα σαφές παράλληλο και προς τις αντίστοιχες προτάσεις της Θέμιδας ως ειδικού συμβούλου του Δία, η οποία, ως θεά που αντιπροσωπεύει τη φυσική και ηθική τάξη, θα είχε έναν επιπλέον λόγο να επιμείνει σε αυτήν τη συλλογιστική. Αξίζει να παρατηρήσουμε την εγγύτητα των δύο διηγήσεων: με τον υπερπληθυσμό να αποτελεί πιθανώς το κύριο αίτιο του θείου σχεδίου καταστροφής και στα δύο έργα, η Θέμις καταφέρνει τελικά να αποτρέψει τον κατακλυσμό, πείθοντας σε συμβούλιο τον σύζυγό της να ανακουφίσει τη γη με έναν δικαιότερο τρόπο, μέσω του τρωϊκού πολέμου, μετά το πέρας του οποίου ο κάθε ήρωας έλαβε την ανταμοιβή που του άξιζε·[87] στη διήγηση του Gilgamesh ο Ea κατακρίνει εκ των υστέρων τον θεό Enlil ακριβώς επειδή έπραξε αυθαίρετα, «χωρίς συμβουλή» (XI: 186), και κατ' αυτόν τον τρόπο απέτυχε να κάνει διάκριση ανάμεσα σε δικαίους και αδίκους. Μάλιστα, αν ο θεός Erra που αναφέρεται στον στ. 195 κατέχει και σε αυτήν την περίπτωση τον στερεοτυπικό του ρόλο ως θεού του πολέμου, η τελευταία εναλλακτική που ο Ea θα πρότεινε στον Enlil, αν ο τελευταίος τον είχε συμβουλευτεί, θα ήταν η διεξαγωγή πολέμου.[88]

Το διαδεδομένο ακκαδικό έπος[89] που φέρει το όνομα του θεού *Erra* (*το Ποίημα του Erra*, γνωστό και ως *Το Ποίημα του Erra και του Ishum*) εξιστορεί εξ άλλου μια τέτοια εκδοχή, στην οποία το θείο σχέδιο κατά των ανθρώπων σε μια περίοδο μεταγενέστερη του κατακλυσμού

---

[87] Αντιπαράβαλε λ.χ. την επαγγελία του Πρωτέα προς τον Μενέλαο για την ανταμοιβή του στα Ηλύσια πεδία (*Οδ.* 4.561-5) με την τραγική κατάληξη του Αίαντα του Λοκρού. Η ιδέα της ανταμοιβής μόνο ενός μέρους του ηρωϊκού γένους –προφανώς επί τη βάσει της αρετής τους– όπως είδαμε εμφανίζεται και στα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησιόδου.

[88] Αξίζει έστω και εδώ να σημειώσουμε πως τόσο στο έπος *Atra-ḫasīs* (III iii, 12· viii, 13), όσο και στο *Gilgamesh* (XI: 110-11· 122), η ισχύς του κατακλυσμού παραλληλίζεται άμεσα με αυτήν του πολέμου. Βλ. ενδεικτικά M. Streck, *Die Bildersprache der akkadische Epik,* Alter Orient und Altes Testament Band 264 (Münster: Ugarit-Verlag, 1999), 59, 106-7.

[89] Ενδεικτικό είναι το γεγονός πως τα αντίγραφα που έχουν ανακαλυφθεί για το συγκεκριμένο έργο ξεπερνούν σε αριθμό ακόμη και αυτά του *Gilgamesh*. Βλ. P. Machinist, "Rest and violence in the poem of Erra", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), 221.

εκπληρώνεται με τη συντέλεση πολέμων. Χρονολογούμενο στην 1η χιλιετία π. Χ.,[90] το ποίημα αντανακλά τις πολεμικές συρράξεις που σημάδεψαν την περιοχή της Βαβυλώνας κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού,[91] και παρουσιάζει τη βία, τη φρικαλεότητα, και την καταστροφική ισχύ των πολέμων ως ένα σχέδιο του Erra που εκτρέπει την κοσμική ισορροπία τόσο στο βασίλειο των ανθρώπων όσο και στο βασίλειο των θεών. Αποτελώντας μια εκτεταμένη μορφή του μοτίβου του συμβουλίου των θεών, το μεγαλύτερο μέρος του κειμένου καλύπτεται από διαβουλεύσεις σε ευθύ λόγο μεταξύ του πολεμοχαρή πλην αδρανούς θεού Erra, του ειρηνοποιού συμβούλου του, Ishum, και των Επτά όπλων του θεού (Sibbiti), οι οποίοι, εκπληρώνοντας τον λόγο ύπαρξής τους, προσπαθούν να παρακινήσουν τον θεό να αναλάβει δράση.

Αξίζει να εξετάσουμε σύντομα την ιδιαίτερη ταυτότητα των τελευταίων. Οι Sibbiti περιγράφονται ως «ασυναγώνιστοι πολεμιστές» των οποίων «η θεία φύση είναι διαφορετική» (I 23)·[92] δημιουργήθηκαν «όταν ο Anu, ο βασιλιάς των θεών, έσπειρε τον σπόρο του στη γη» (I 28), και έκτοτε δόθηκαν στον Erra, με σκοπό να φέρνουν την καταστροφή στην ανθρωπότητα, κάθε φορά που η «βοή της γίνεται πολύ θορυβώδης» (I 41). Η υπόθεση του Burkert για τη σύνδεση των Sibbiti με τον μύθο των Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας είναι ιδιαίτερα ελκυστική, [93] αλλά σε κάθε

[90] Τα παλαιότερα χειρόγραφα του έργου προέρχονται από την βιβλιοθήκη της Νινευί (μέσα 7ου π. Χ. αιώνα), αλλά οι μελετητές συνήθως χρονολογούν το ποίημα 100 με 400 χρόνια νωρίτερα. Βλ. P. -A. Beaulieu, "A land grant on a cylinder seal and Assurbanipal's Babylonian policy", στο S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 2000), 25–29· E. Frahm, "Counter-texts, commentaries, and adaptations: Politically motivated responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the biblical world, and elsewhere", *Orient* 45 (2010), 7· A. R. George, "The Poem of Erra and Ishum: a Babylonian poet's view of war", στο H. Kennedy (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East* (London: I.B. Tauris, 2013), 47.

[91] Για μια συζήτηση σχετικά με το ιστορικό υπόβαθρο του έργου βλ. D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Orbis Biblicus et Orientalis 104 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 54-6.

[92] Για τη στιχαρίθμηση του κειμένου ακολουθώ την κριτική έκδοση του L. Cagni, *L 'epopea di Erra*, Studi Semitici 34 (Rome: University of Rome, 1969). Για μια πρόσφατη αγγλική μετάφραση βλ. B. R. Foster, *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*, 3η έκδοση (Bethesda, Md.: CDL Press, 2005), 880–911.

[93] βλ. *The Orientalizing Revolution*, 108- 14.

περίπτωση η δημιουργία θείων (Ελένη) ή ημιθέων όντων (Αχιλλέας) για τη διενέργεια καταστροφικών για την ανθρωπότητα πλην αναζωογονητικών για τη γη πολέμων είναι μια ιδέα που βρίσκει παράλληλο τουλάχιστον στα *Κύπρια*.

Αν και το ποίημα περιγράφει ελάχιστα την πολεμική δράση, οι θείες διαβουλεύσεις καταλήγουν στην εκτεταμένη καταστροφή πολλών βαβυλωνιακών πόλεων μέσω πολέμων, εμφυλίων και μη, αφού ο Erra σαν ένας άλλος Πόλεμος του Αριστοφάνη έχει καταλάβει και το βασίλειο των θεών, εκθρονίζοντας με δόλιο τρόπο τον Marduk. Το αίτιο του θείου σχεδίου καταστροφής, το οποίο ο Erra είναι χαρακτηριστικά απρόθυμος να αποκαλύψει, φαίνεται πως και σε αυτήν την περίπτωση είναι ο συνδυασμός του υπερπληθυσμού και της ασέβειας των ανθρώπων: η γνώριμη αιτίαση του έντονου θορύβου των ανθρώπων που για ακόμη μια φορά στερεί τον ύπνο των θεών Annunaki αποτελεί το πρώτο και κύριο επιχείρημα των Sibbiti στην προσπάθειά τους να πείσουν τον θεό να αναλάβει δράση (I 79-86), ενώ η μόνη απάντηση του Erra στις επίμονες σχετικές ερωτήσεις του Ishum για το αίτιο της καταστροφικής του μανίας είναι πως έχει παρέλθει πολύς καιρός από τότε που ένας θεός έφερε πόλεμο στην ανθρωπότητα, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι έχουν χάσει το σεβασμό τους για τους θεούς, και να περιφρονούν ιδιαίτερα τον ίδιο, μια ιδέα που επαναλαμβάνεται σε αρκετά σημεία του έργου (I 120· III D 15· IV 113).[94] Τέλος, όπως και στη διήγηση του Gilgamesh, ο θεός που είναι υπεύθυνος για τη μεγάλη καταστροφή κατακρίνεται έντονα εκ των υστέρων για τον ασυλλόγιστο τρόπο με τον οποίο αφάνισε ομοίως δικαίους και αδίκους.[95]

ΙΙ.3.2 Τα εβραϊκά κείμενα

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ένα από έργα που επηρεάστηκαν άμεσα από τον μεσοποταμιακό μύθο του μεγάλου κατακλυσμού είναι και η εβραϊκή *Γένεσις*, η οποία, παρότι αποτελεί ένα από τα πιο γνωστά θεολογικά κείμενα, έχει μελετηθεί εκτεταμένα και για τη μυθολογική της σημασία, ιδίως ύστερα από την αποκρυπτογράφηση του *Atra-hasis* και της

[94] George, "The Poem of Erra and Ishum", 54.

[95] Βλ. χαρακτηριστικά IV: 104-112.

Γενέσεως της Eridu. Πέραν από την προφανή ομοιότητα της ιστορίας του Νώε με τους αντίστοιχους επιζήσαντες του κατακλυσμού στα μεσοποταμιακά έπη (Atra-ḫasīs, Ūta-napišti – Ziusudra), η απόφαση του Γιαχβέ για την καταστροφή της ανθρωπότητας έρχεται παρομοίως σε μια εποχή που χαρακτηρίζεται από υπερπληθυσμό, «όταν οι άνθρωποι άρχισαν να γίνονται πολλοί επί της γης»[96], και οφείλεται στη συνειδητοποίηση της ηθικής κατάπτωσης του ανθρωπίνου γένους από τον ανώτερο θεό, ο οποίος, όπως χαρακτηριστικά λέει στον Νώε, είδε πως «η γη γέμισε από αδικία» («ἐπλήσθη ἡ γῆ ἀδικίας ἀπ᾽ αὐτῶν»).[97] Όπως διαβάζουμε στη μετάφραση των Εβδομήκοντα (*Γένεσις*, 6:5-7):

> (5)᾽Ιδὼν δὲ Κύριος ὁ Θεός, ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ πάσας τὰς ἡμέρας,
>
> (6) καὶ ἐνεθυμήθη ὁ Θεὸς ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενοήθη.
>
> (7) καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς, ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους καὶ ἀπό ἑρπετῶν ἕως πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι μετεμελήθην ὅτι ἐποίησα αὐτούς.

Και σε αυτήν την περίπτωση έχουμε τη γνώριμη εικόνα του ανώτερου θεού που επιχειρεί να αφανίσει οριστικά την πολυπληθή ανθρωπότητα, αυτήν τη φορά λόγω της γενικευμένης ηθικής της παρακμής.[98] Η πλήθυνση των «κακιών» που ήλθε μαζί με την πλήθυνση των ανθρώπων, φέρνοντας καθολική πονηρία στις καρδιές τους, αποτελεί αναμφίβολα το αίτιο που οδήγησε τον YHWH στην απόφασή του να στείλει τον μεγάλο κατακλυσμό, έχοντας μετανοήσει για τη δημιουργία της ζωής, με τη μονοθεϊστική εκδοχή του μύθου να έχει ενσωματώσει στο

---

[96] *Γένεσις*, 6:1.

[97] *Γέν*. 6:13.

[98] Αξίζει να παρατηρήσουμε πως το σχέδιο του Γιαχβέ, παρότι αποδίδεται ρητά στην κακία των ανθρώπων, περιλαμβάνει την καταστροφή και του ζωικού βασιλείου, ένα στοιχείο που δεν εμφανίζεται στους υπόλοιπους μύθους καταστροφής.

πρόσωπο του YHWH τόσο τον θεό-καταστροφέα (El, Enlil) όσο και τον θεο-ευεργέτη που διασφαλίζει τη συνέχιση της ζωής στη γη (Ea, Enki). Αυτό που προκαλεί, ωστόσο, έντονο ενδιαφέρον είναι το στοιχείο που προσθέτει το αμέσως προηγούμενο χωρίο (6:1-4), η διήγηση με την οποία εισάγεται η ιστορία του κατακλυσμού στη *Γένεση*:

> (1) Και ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ θυγατέρες ἐγεννήθησαν αὐτοῖς.
>
> (2) ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο.
>
> (…)[99]
>
> (4) οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις· καὶ μετ᾽ ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐγεννῶσαν ἑαυτοῖς· ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ᾽ αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.

Αν και το συγκεκριμένο απόσπασμα έχει απασχολήσει τους αρχαίους και σύγχρονους μελετητές όσο ίσως κανένα άλλο βιβλικό χωρίο[100] –κάτι που οφείλεται μεταξύ άλλων στο πλήθος των

---

[99] Παραλείπω σκόπιμα τον στίχο 6:3, αφού η ερμηνεία του είναι ιδιαίτερα προβληματική. «καὶ εἶπε Κύριος ὁ Θεός· οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσιν ἔτη». Πιθανότατα πρόκειται για την απόφαση του Γιαχβέ να καθορίσει την ανώτατη διάρκεια ζωής του ανθρώπινου γένους στα 120 έτη ή για μια «προθεσμία» 120 ετών στο ανθρώπινο γένος πριν από τον καταστροφικό κατακλυσμό. Παρά τα προφανή ενδοκειμενικά προβλήματα που ανακύπτουν και με τις δύο υποθέσεις, αφού αφ’ ενός οι άνθρωποι ξεπερνούσαν αυτό το ηλικιακό όριο για πολύ καιρό μετά τον κατακλυσμό (βλ. χαρακτηριστικά *Γέν*. 11:10-26) και αφ’ ετέρου ο κατακλυσμός συνέβη 100 και όχι 120 χρόνια μετά από την απόφαση του Γιαχβέ (βλ. χαρακτηριστικά τις αναφορές στην ηλικία του Νώε), η πρώτη υπόθεση προσθέτει ένα στοιχείο που υποστηρίζεται από πολλές παράλληλες διηγήσεις: βλ. λ.χ την απότομη μείωση των ετών βασιλείας μετά τον κατακλυσμό *στον Σουμερικό Κατάλογο Βασιλέων*, ή την ιδιαίτερη αναφορά του *Καταλόγου Γυναικών* σχετικά με το ότι οι άνθρωποι του ηρωϊκού γένους δεν ήταν ἰσαίωνες. Για σχετική συζήτηση βλ. M. L. West, *The East Face of Helicon*, 314.

μυθολογικών του καταλοίπων και των επεξεργασιών που έχει υποστεί–, είναι φανερό πως πρόκειται για μια διήγηση που βρίσκεται πολύ κοντά στον θεματικό πυρήνα του μύθου που παραδίδει ο ψευδο-ησιόδειος *Κατάλογος Γυναικών*.[101] Ακριβώς μεταξύ της αναφοράς στον πολλαπλασιασμό της ανθρωπότητας (6:1) και της απόφασης του YHWH να την *ἀπαλείψει* από προσώπου γης (6:5-7) το κείμενο της *Γενέσεως* περιγράφει τη σεξουαλική ένωση των «υιών του θεού» (οι οποίοι σύμφωνα με την πλειονότητα των μελετητών αντιστοιχούν σε ελάσσονες θεούς/μέλη του συμβουλίου του YHWH που εξοβελίστηκαν από τη μονοθεϊστική θρησκεία)[102] με τις όμορφες θυγατέρες των ανθρώπων, και τη συνεπαγόμενη γέννηση ενός ιδιαίτερου γένους ημιθέων που, παρότι, ονομάζονται *γίγαντες* στη μετάφραση των Εβδομήκοντα,[103] η περιγραφή τους παραπέμπει περισσότερο στην εικόνα των ηρώων: «οι πολεμιστές του παλιού καιρού, οι

---

[100] Για μια συστηματική επισκόπηση της αρχαίας και σύγχρονης βιβλιογραφίας σχετικά με το συγκεκριμένο απόσπασμα βλ. B. R. Doak, *The Last of the Rephaim: Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel*, PhD diss. (Cambridge, MA: Harvard University, 2011), 91- 100· βλ. ακόμη Hendel, "The Nephilim Were on the Earth", 11, υπ. 1.

[101] Για σχετική συζήτηση βλ. R. Scodel, "The Achaean Wall", 37- 42· R. Hendel, "Of Demigods and the Deluge", 18-20· J. v. Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 155-8· "The Primeval History of Israel and Greece Compared", *ZAW* 100 (1988), 1-22· Koenen, "Greece, the Near East, and Egypt", 29-31.

[102] Για την παρουσία των «υιών του θεού» («bĕnê (hā) ʾĕlōhîm» στο εβραϊκό κείμενο) σε βιβλικά αποσπάσματα ως μελών του θείου συμβουλίου του YHWH, και τα παράλληλά τους στις υπόλοιπες σημιτικές παραδόσεις βλ. ενδεικτικά S. B. Parker, "Sons of (the) God(s)", στο K. van der Toorn, B. Becking, και P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden: Brill, 1999), 794–800· E. T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Harvard Semitic Monographs 24 (Chico, CA: Scholars Press 1980).

[103] Οι Εβδομήκοντα χρησιμοποιούν τη λέξη γίγαντες για να αποδώσουν τόσο το nĕpilīm (από τη ρίζα naphal, «πίπτω», στα αγγλικά ο όρος μένει αμετάφραστος, "Nephilim") όσο και το gibbōrīm (κράτιστοι, πολεμιστές, ήρωες).

άνθρωποι οι ονομαστοί».[104] Μια παρόμοια απεικόνιση του υβριδικού αυτού γένους περιλαμβάνεται και στο κείμενο του *Ιεζεκιήλ,* το οποίο χρονολογείται στις αρχές του 6ου π. Χ. αιώνα. Εκεί, οι «*γίγαντες οἱ ἀπ' αἰώνος πεπτωκότες»* (μια σχεδόν αυτούσια διατύπωση των όρων της *Γενέσεως*, στην οποία, ωστόσο, οι λέξεις nōpĕlīm και gibbōrīm βρίσκονται τόσο κοντά που δεν θα μπορούσαν μεταφραστούν με τον ίδιο τρόπο) παρουσιάζονται να κείνται με πλήρη πολεμική εξάρτυση στον μεταθανάτιο κόσμο της Σεόλ, όπου και καταλαμβάνουν μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους πολεμιστές που έπεσαν στη μάχη.[105] Μάλιστα, ο πρώτος που αναφέρεται ως *γίγας* (gibbōr) στη διήγηση της *Γενέσεως* (10:8-11) είναι ο Νεβρώδ (Nimrod), μια ηρωική φιγούρα που περιγράφεται ως ιδρυτής και βασιλέας αρκετών πόλεων –Βαβυλώνα, Ὀρέχ (Uruk), Ἀρχάδ, Χαλάννη– στη γη της Σεναάρ (Μεσοποταμία).[106]

Αξίζει να σημειώσουμε πως πέραν από τη δομική θέση της σχετικής διήγησης στην ιστορία του κατακλυσμού, κανένα άλλο στοιχείο στο κείμενο της *Γενέσεως* δεν υποδηλώνει τη δυσαρέσκεια του YHWH σχετικά με την επιμειξία των υιών του με θνητές, ούτε εκφέρει κάποιον αρνητικό χαρακτηρισμό για τους απογόνους αυτής της ένωσης. Το συγκεκριμένο απόσπασμα, που πιθανώς αποτελεί και την αρχαιότερη αναφορά στους βιβλικούς γίγαντες, παραδίδει μια μάλλον θετική εικόνα για τα ημίθεα αυτά τέκνα, που δεν απέχει πολύ από αυτήν των ηρώων της ελληνικής μυθολογίας. Ωστόσο, είναι γεγονός πως από πολύ νωρίς οι *γίγαντες* παρουσιάζονται με ιδιαίτερα δυσμενή χαρακτηριστικά στην εβραϊκή λογοτεχνία, εξηγητική και μη, ως όντα βίαια και άνομα που διέφθειραν τη γη και τους ανθρώπους, οδηγώντας τους στον κατακλυσμό, και σε κάθε περίπτωση καταστρέφονται μαζικά από τον YHWH. Η τάση αυτή

[104] Η λέξη *gibbōr* μεταφράζεται ως *γίγας* στο κείμενο των Εβδομήκοντα ακόμη και όταν αναφέρεται σε ηρωϊκές προσωπικότητες, όπως ο Νεβρώδ. Ωστόσο, όλες οι έγκριτες μεταφράσεις αποδίδουν το gibbōrīm ως «πολεμιστές» ή «ήρωες».

[105] Βλ. *Ιεζ*. 32:27: «καὶ οὐκ ἐκοιμήθησαν μετὰ τῶν γιγάντων τῶν πεπτωκότων ἀπ' αἰῶνος, οἳ κατέβησαν εἰς ᾅδου ἐν ὅπλοις πολεμικοῖς καὶ ἔθηκαν τὰς μαχαίρας αὐτῶν ὑπὸ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν· …)».

[106] Για τη σταδιακή δαιμονοποίηση του Νεβρώδ στην εβραϊκή παράδοση, προϊόν της οποίας είναι και η απόδοσή του ως γίγαντα στο κείμενο των Εβδομήκοντα βλ. K. van der Toorn & P. W. van der Horst, "Nimrod Before and After the Bible", *Harvard Theological Review* 83:1 (1990), 1-29.

είναι εμφανής ήδη από τον *Ιεζεκιήλ*, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά πως οι «ανομίες» που οι *γίγαντες* διέπραξαν όσο ζούσαν «ἐγεννήθησαν ἐπὶ τῶν ὀστέων αὐτῶν», συνοδεύοντάς τους κατ' αυτόν τον τρόπο και στη μεταθανάτιά τους υπόσταση.[107]

Ενδεικτικό αυτής της απεικόνισης των γιγάντων και της σταδιακής εξέλιξης του μύθου τους είναι ακόμη το πρώτο βιβλίο του Ενώχ (1:36) από τον 3ο π. Χ. αιώνα,[108] το οποίο έχει σωθεί αποσπασματικά σε αραμαϊκές, ελληνικές, λατινικές, και αιθιοπικές μεταφράσεις[109] και διασκευάζει τη διήγηση της *Γενέσεως*. Στο απόκρυφο αυτό κείμενο, όπως και στο μεταγενέστερο *Βιβλίο των Ιωβηλαίων* (γνωστό και ως *Μικρά* ή *Λεπτή Γένεσις*), οι «υιοί του θεού» έχουν μετατραπεί σε αγγέλους που εναντιώνονται στον YHWH και επαναστατούν, σμίγοντας με όμορφες θνητές (πλην, όμως, έχουν ευεργετήσει το ανθρώπινο γένος, διδάσκοντάς του μια σειρά από τέχνες), ενώ οι απόγονοί τους διαφθείρουν και λεηλατούν την ανθρωπότητα.[110] Αυτό που προκαλεί, ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι πως και στις δύο διηγήσεις οι *γίγαντες* δεν καταστρέφονται από τον κατακλυσμό, αλλά από μια παράλληλη απόφαση του YHWH, ο οποίος, σαν άλλος Δίας των *Κυπρίων*, διατάζει την αλληλοεξόντωση του γένους τους με πόλεμο. Όπως χαρακτηριστικά διαβάζουμε στο σχετικό απόσπασμα του 1*Ενώχ* (10:9):

---

[107] «… καὶ ἐγενήθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν ἐπὶ τῶν ὀστέων αὐτῶν …», *Ιεζ*. 32:27.

[108] Για μια βιβλιογραφική ανασκόπηση σχετικά με την χρονολογία του 1*Ενώχ* βλ. A. T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6: 1-4 in Early Jewish Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 23-8.

[109] Για την κειμενική ιστορία του 1*Ενώχ* βλ. το πρόσφατο άρθρο του M. A. Knibb, "The Book of Enoch or Books of Enoch? Textual Evidence for 1 Enoch", στο G. Boccaccini & J. J. Collins (eds.), *The Early Enochic Literature* (Leiden: Brill, 2007), 21-40.

[110] Μάλιστα, στο χωρίο 1*Ενώχ*, 7:3-5 οι γίγαντες καταβροχθίζουν ανθρώπους. Βλ. M. J. Goff, "Monstrous Appetites: Blood, Giants, Cannibalism and Insatiable Eating in Enochic Literature", *JAJ 1* (2010), 19-42.

> Καὶ τῷ Γαβριὴλ εἶπεν ὁ κύριος, Πορεύου ἐπὶ τοὺς μαζηρέους, ἐπὶ τοὺς κιβδήλους καὶ τοὺς υἱοὺς τῆς πορνείας, καὶ ἀπόλεσον τοὺς υἱοὺς τῶν ἐγρηγόρων ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· πέμψον αὐτοὺς ἐν πολέμῳ ἀπωλείας. [111]

Οι ενδείξεις που συντείνουν στη σύνδεση της ταυτότητας των βιβλικών *γιγάντων* με τους ήρωες της ελληνικής και μεσοποταμιακής μυθικής παράδοσης είναι πολλές: η ημίθεη καταγωγή, η ιδιότητα του πολεμιστή-βασιλέα (Nimrod), η δομική θέση της ταυτότητάς τους στον μύθο καταστροφής και ο κοινός τρόπος αφανισμού τους έχουν επισημανθεί από πολλούς μελετητές.[112] Ωστόσο, η μέχρι τώρα βιβλιογραφία δεν φαίνεται να έχει δώσει μια σαφή και συγκροτημένη πρόταση για τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν αυτή τη σχέση, ή τον τρόπο με τον οποίο αυτή δημιουργήθηκε.

Χωρίς η πρόταση μου να διεκδικεί έναν τέτοιο χαρακτηρισμό, αποτελεί μια εύλογη υπόθεση πως οι ημίθεοι *γίγαντες* της Γενέσεως, όντας ένα από τα πολυάριθμα μυθολογικά κατάλοιπα που ανιχνεύονται στην *Πεντάτευχο*, υπέστησαν μια σταδιακή δαιμονοποίηση στον εβραϊκό κόσμο. Η ένωση θεών και ανθρώπων και η δημιουργία ημιθέων ηρώων/μυθικών βασιλέων είναι ένα στοιχείο τόσο διαδεδομένο στις μυθικές παραδόσεις της Ανατολικής Μεσογείου που μια πιθανή απήχησή του στα ιουδαϊκά κείμενα δεν θα αποτελούσε σε καμία περίπτωση έκπληξη. Όπως οι «υἱοὶ του θεού», οι οποίοι μετατράπηκαν σε επαναστάτες αγγέλους που με τη σειρά τους τροφοδότησαν τη δαιμονική εικονοποιία, οι ημίθεοι απόγονοί τους είναι ένα από τα στοιχεία που έπρεπε να εξοβελιστούν από την εβραϊκή θρησκεία ακριβώς λόγω της ταυτότητάς τους, η οποία προσκρούει στη μονοθεϊστική αντίληψη της δημιουργίας, αλλά και

[111] Η απόφαση του Γιαχβέ για τον αλληλοεξοντωτικό πόλεμο των γιγάντων είναι ένα στοιχείο που επαναλαμβάνεται και στο απόσπασμα 5:7-9 του *Βιβλίου των Ιωβηλαίων*, το οποίο, ωστόσο, σώζεται μόνο στην αιθιοπική εκδοχή του κειμένου. Για μια σύγχρονη μετάφραση βλ. J. C. Vanderkam (trans.), *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici 88 (Leuven: Peeters, 1989). Για μια αλληγορική απεικόνιση της θεόσταλτης αλληλοεξόντωσης των γιγάντων βλ. 1*Ενώχ* 88:2.

[112] Για μια πρόσφατη συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. K. Roark, "Iron Age Heroes and Enochic Giants", στο L. DiTommaso & G. S. Oegema (eds.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2016), 41-59.

στο πνεύμα του ισραηλιτικού σοβινισμού. Έτσι οι «πολεμιστές του παλιού καιρού, οι άνθρωποι οι ονομαστοί» πήραν σταδιακά τερατώδη χαρακτηριστικά, ενώ σε πολλές περιπτώσεις ταυτίστηκαν με εχθρούς του Ισραήλ και των ενδόξων πλην θνητών ηρώων του, όπως οι γίγαντες ʻĂnāqîm που κατοικούσαν στη Χαναάν πριν από την εβραϊκή της κατάκτηση (*Ἀριθμοί* 13:32-3) ή ο Φιλισταίος Γολιάθ που κατατροπώνεται από τον έφηβο Δαυίδ (1*Σαμουήλ* 17).

Πέρα από την εκδοχή του *Ενώχ*, στην οποία η ομοιότητα του τρόπου αφανισμού των γιγάντων με αυτόν των ηρώων υποδεικνύει πως ο δημιουργός της ίσως εσκεμμένα προσπάθησε να συνδέσει τις δύο μυθικές παραδόσεις, ακολουθώντας το πνεύμα δαιμονοποίησης των ημιθέων τέκνων των «υιών του θεού» με τις όμορφες κόρες των ανθρώπων, δύο ακόμη κείμενα έρχονται να επιβεβαιώσουν –το καθένα με τον δικό του τρόπο– αυτή τη συγκριτιστική τάση σχεδόν πέραν πάσης αμφιβολίας. Το πρώτο είναι η αραμαϊκή έκδοση του *Βιβλίου των Γιγάντων,* που χρονολογείται στον 2ο π. Χ. αιώνα και έχει χτιστεί πάνω στη διήγηση του 1*Ενώχ* (7:3-6). Στο απόκρυφο αυτό κείμενο ένας από τους ανόσιους γίγαντες που κατατρύχονται από όνειρα για τη μελλοντική τους τιμωρία από τον YHWH είναι ο Gilgamesh, ο κατ' εξοχήν ημίθεος ήρωας της Μεσοποταμιακής παράδοσης[113] — στοιχείο που έχει ήδη επισημανθεί ως δείγμα της ιουδαϊκής πολεμικής εναντίον της παγανιστικής λατρείας,[114] αλλά δεν έχει αξιολογηθεί επαρκώς στα πλαίσια της συζήτησης για τους ημίθεους ήρωες. Το δεύτερο κείμενο είναι ο *Ἡρωϊκός* του Φλάβιου Φιλόστρατου (αρχές του 3ου μ. Χ. αιώνος), ένα έργο που επικεντρώνεται κατ' εξοχήν

[113] Η αναφορά του ονόματος του Gilgamesh εντοπίζεται σε δύο αποσπάσματα: 4Q530, 2, ii και 4Q531, 22. Για μια πρόσφατη έκδοση των περισωθέντων αποσπασμάτων του *Βιβλίου των Γιγάντων* βλ. S. J. Pfann et al., *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1*, DJD 36 (Oxford: Clarendon, 2000), 8–94· É. Puech, *Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens, Première Partie (4Q529–549)*, DJD 31 (Oxford: Clarendon, 2001), 9-115. Η κλασσική αναφορά είναι στον J. Milik, που πρώτος αναγνώρισε το όνομα. Βλ. J. T. Milik, *The Book of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 311-3.

[114] J. C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*, Monographs of the Hebrew Union College 14 (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992), 126· L. T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran: Text, Translation, and Commentary*, TSAJ 63 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 72-4. Για μια λογοτεχνική προσέγγιση βλ. M. J. Goff, "Gilgamesh the Giant: The Qumran Book of Giants' Appropriation of *Gilgamesh* Motifs", *DSD* 16 (2009), 221- 53.

στο γένος και τη λατρεία των ελλήνων ηρώων.[115] Στο συγκεκριμένο διάλογο, που υποτίθεται πως διεξάγεται στα ερείπια του μνημείου του Πρωτεσίλαου στον Ελλήσποντο, ο πρωταγωνιστής αμπελουργός προσπαθεί και τελικά καταφέρνει να πείσει τον δύσπιστο Φοίνικα συνομιλητή του για την ιστορική ύπαρξη των ηρώων της Τροίας, χρησιμοποιώντας ως κύριο επιχείρημα την πληθώρα περιπτώσεων στις οποίες ανακαλύφθηκαν οστά γιγαντιαίων διαστάσεων κοντά σε περιοχές που έλαβαν χώρα οι ομηρικές μάχες.[116] Αν και μια τέτοια ιδέα δεν έχει υποστηριχθεί ως τώρα, αποτελεί μια εύλογη υπόθεση πως η επιμονή του αμπελουργού στη «γιγαντολογία» των ηρώων που διαπνέει όλο τον διάλογο σε συνδυασμό με τη δραματική ταυτότητα του συνομιλητή του (ο οποίος ως Φοίνικας είναι φορέας της σημιτικής παράδοσης) ίσως οφείλεται ακριβώς στη συνειδητοποίηση και επιθυμία ανάδειξης της κοινής ταυτότητας των ημιθέων ηρώων και των βιβλικών γιγάντων από τον Φλάβιο Φιλόστρατο.

ΙΙ.3.3 Ινδία

Στην τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου θα εστιάσουμε στο σανσκριτικό έπος *Mahābhārata*, και το πλήθος των αναλογιών και ομοιοτήτων που συνδέουν τη διήγησή του με τα κεντρικά στοιχεία του μύθου για την καταστροφή των ηρώων στην ελληνική και την

[115] Για μια πρόσφατη έκδοση του κειμένου με εισαγωγή και σχόλια βλ. J. K. B. Maclean & E. B. Aitken, *Flavius Philostratus: Heroikos. Translated with an Introduction and Notes. With a Prologue by Gregory Nagy and an epilogue by Helmut Koester* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001). Βλ. ακόμη E. B. Aitken & J. K. B. Maclean, *Philostratus' Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004).

[116] Βλ. χαρακτηριστικά *Ἡρωϊκός*, 8.1-8. Φυσικά η ιδέα πως οι ήρωες της ομηρικής εποχής είχαν υπεράνθρωπες, γιγαντιαίες διαστάσεις ήταν διαδεδομένη στον ελληνικό κόσμο. Πρωτοαπαντά στον Ηρόδοτο, ο οποίος αναφέρει πως τα οστά του Ορέστη είχαν μήκος επτά πήχεις, δηλαδή περίπου τρία μέτρα (1.68), ενώ το σανδάλι του Περσέα έφθανε τους δύο πήχεις (2.91), όσο δηλαδή και του Ηρακλή, όπως δείχνει το ίχνος του σε έναν βράχο που είχε πατήσει (4.82). Την ιδέα αυτή έρχεται να παρωδήσει αργότερα και ο Λουκιανός στα *Αληθή Διηγήματα* (1.7). Τα αποσπάσματα αυτά δείχνουν ότι και μεταξύ των αρχαίων Ελλήνων υπήρχε τουλάχιστον από την κλασική περίοδο μια παράδοση ότι οι ήρωες ήσαν γιγάντιοι. Αυτή η ελληνική παράδοση αναμφίβολα εντάσσεται στο συνολικό πλέγμα παραδόσεων των λαών της Ανατολικής Μεσογείου και βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση προς τις σχετικές αφηγήσεις των σημιτικών λαών.

ευρύτερη ανατολική παράδοση. Αν και ο μνημειώδης West είχε απορρίψει μια τέτοια σύνδεση ως απλή σύμπτωση,[117] τα σημεία σύγκλισης μεταξύ αυτών των μυθικών παραδόσεων είναι αρκετά και έχουν σποραδικά επισημανθεί από αρκετούς μελετητές — μεταξύ των οποίων ξεχωρίζουν το εκτενές έργο του Dumézil[118] αλλά και η συστηματική ανάλυση του K. Mayer για τα ινδοευρωπαϊκά παράλληλα της *Διὸς βουλῆς*,[119] χωρίς, ωστόσο, κάποιος από αυτούς να έχει εκτιμήσει το σύνολο των παραλλήλων μοτίβων και, σημαντικότερα, τη δομική τους θέση στις αντίστοιχες διηγήσεις.

Το έπος *Mahābhārata* επικεντρώνεται στην εξιστόρηση της δυναστικής διαμάχης των απογόνων του Kuru για τον θρόνο της Hastinapur, κορύφωση της οποίας αποτελεί ο μεγάλος πόλεμος της Kurukshetra. Όπως ακριβώς ο πόλεμος στην Τροία, ο πόλεμος του ινδικού έπους έρχεται να σηματοδοτήσει τη μετάβαση από την προηγούμενη εποχή της ανθρωπότητας (Dvapara Yuga) στην τέταρτη και τελευταία μεγάλη περίοδο πριν την κυκλική ανασυγκρότηση του κόσμου (Kali Yuga),[120] η οποία περιγράφεται με όρους που θυμίζουν έντονα τη δυσοίωνη κατάσταση του σιδηρού γένους στα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησιόδου (174-201):[121] «ο πατέρας θα

---

[117] West, *The East Face of Helicon*, 482.

[118] Βλ. την συγκεντρωτική έκδοση των τόμων του G. Dumézil, *Mythe et épopée I, II, III. New combined and corrected edition of the original three volumes, with original paginations retained in the inner margins* (Paris: Gallimard, 1995).

[119] K. Mayer, "Helen and the Dios Boulē", *American Journal of Philology* 117 (1996), 1-15.

[120] Βλ. χαρακτηριστικά *Mahābhārata*, 1.2.9. Για μια σταχυολόγηση των αναφορών του έπους στο ότι ο πόλεμος της Kurukshetra σηματοδοτεί το τέλος της Dvapara Yuga και την αρχή της Kali Yuga βλ. A. Hiltebeiltel, *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2001), 152-3, υπ. 82.

[121] Η προφητική περιγραφή των δεινών της Kali Yuga από τον Markandeya εκτείνεται στους στίχους 3. (37). 188, 1-100. Για την απόδοση των στίχων ακολουθώ τη μετάφραση του J. A. B. van Buitenen, *The Mahābhārata: Volume 2. Book 2: The Book of the Assembly Hall. Book 3: The Book of the Forest* (London: The University of Chicago Press, 1975).

εκμεταλλεύεται τον υιό, και ο υιός τον πατέρα» (3.188.25-6)·[122] «οι βασιλείς, θολωμένοι στο μυαλό τους, θα κλέβουν με όλα τα μέσα τις περιουσίες των άλλων (…)[123] όλος ο κόσμος θα αποκτηνωθεί» (36-7) · «η ζωή θα διαρκεί το περισσότερο 16 χρόνια (…) οι γυναίκες θα γεννούν στα 5 ή στα 6 τους χρόνια, οι άντρες θα γίνονται πατέρες στα 7 ή στα 8» (48-9).[124]

Οι βασικοί πρωταγωνιστές του πολέμου είναι και σε αυτήν την περίπτωση ημίθεοι.[125] Παρότι οι νικηφόροι αδελφοί Pandavas (Yudhishthira, Bhima, Arjuna, Nakula, και Sahadeva) χαρακτηρίζονται πατρωνυμικά από τον βασιλιά Pandu, ο τελευταίος δεν έχει καμία βιολογική σχέση με αυτούς, αφού είναι καταραμένος να απέχει από κάθε σεξουαλική επαφή· πραγματικοί πατέρες των πέντε πολεμιστών είναι οι πέντε διαφορετικοί θεοί (Dharma, Vayu, Indra, Nasatya, και Dasra αντίστοιχα) που οι γυναίκες του Pandu (Kunti και Madri) τους επικαλέστηκαν με τη βοήθεια του σοφού (Rishi) Durvasa και σκοπό την τεκνοποιία. Αντίστοιχη περίπτωση, μεταξύ άλλων, αποτελεί και ο ήρωας Karna, ο οποίος μάχεται με την αντίπαλη πλευρά του Duryodhana και των υπόλοιπων 99 αδελφών Kauravas· πρόκειται για έναν ακόμη υιό της Kunti (αυτήν τη φορά με την ηλιακή θεότητα Surya) τον οποίο, ωστόσο, η μητέρα του εξέθεσε σε ένα ποτάμι, αφού η σύλληψη του έγινε πριν από τον γάμο της με τον Pandu.[126]

---

[122] Πρβ. Ησ. *Ἔργ.* 185-9.

[123] Πρβ. Ησ. *Ἔργ.* 189: «… ἕτερος δ᾽ ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει».

[124] Πρβ. το βραχύβιο των ανθρώπων του τελικού σταδίου του σιδηρού γένους, οι οποίοι θα γεννιούνται *πολιοκρόταφοι. Ἔργ.* 181.

[125] Για μια σχετική συζήτηση βλ. G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics* (London: Cornell University Press, 1990), 14-16· "The Epic Hero", στο J. M. Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic. Blackwell companions to the ancient world. Literature and culture* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 84-6. Βλ. ακόμη N. J. Allen, ''Arjuna and Odysseus: a comparative approach'', *South Asia Library Group Newsletter* 40 (1993), 39–43.

[126] Ειδικά για τον Karna βλ. τη μονογραφία του K. McGrath, *The Sanskrit Hero: Karna in Epic Mahabharata* (Leiden: Brill, 2004).

Μάλιστα, η όλη ταυτότητα των ηρώων –η μερική ενσάρκωση θεοτήτων (devas) ανάμεσα στο ανθρώπινο γένος– είναι εξ ορισμού συνδεδεμένη με το βαθύτερο κοσμικό αίτιο του πολέμου, που και σε αυτήν περίπτωση δεν είναι άλλο από την καταπίεση και την ανάγκη ανακούφισης της γης. Σε μια διήγηση που έρχεται να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο οι θεείκελοι πολεμιστές άρχισαν να γεννώνται στη γη, το πρώτο βιβλίο του έπους (Adi Parva) περιγράφει μια χρυσή εποχή της ανθρωπότητας, η οποία χαρακτηριζόταν από μακροβιότητα, πολιτισμική ακμή, δικαιοσύνη και πολλαπλασιασμό (1(6).58.10-24), και την οποία ήρθε να διακόψει η ενσάρκωση των δαιμόνων Asuras, μιας τάξης θείων όντων που «έχοντας συχνά ηττηθεί σε μάχη από τους θεούς και έχοντας εκπέσει από τη θεία τους υπόσταση, άρχισαν να γεννιούνται εδώ στη γη» (25).[127] Πολλοί από αυτούς, όπως συνεχίζει το κείμενο (29-35), γίνονταν (ή γεννιόνταν ως) βασιλείς με μεγάλη δύναμη, «ασεβείς, μεθυσμένοι με εξουσία» οι οποίοι ξεκίνησαν να καταπιέζουν, να λεηλατούν, και να κατασφάζουν την ανθρωπότητα, επεκτεινόμενοι σε όλη τη γη. Καταδυναστευμένη από το πολυπληθές και αδίστακτο αυτό γένος, η Γη παρουσιάζεται να πηγαίνει ως ικέτις στον Brahma και το θείο του συμβούλιο (36), «ψάχνοντας καταφύγιο» (40) και αναζητώντας απεγνωσμένα μια λύση για την κατάστασή της. Ο τελευταίος, που ήδη γνώριζε το πρόβλημά της, έδωσε έτσι εντολή στους θεούς να αρχίσουν να «γεννιούνται με ένα μέρος του εαυτού του σε αυτή» (48) για να σταματήσουν τους Asuras και να «διώξουν το βάρος τους (bhāram) από τη γη» (47).[128]

Ο όλος πόλεμος της Kurukshetra υπήρξε η τελική φάση αυτού του θείου σχεδίου. Όπως διαβάζουμε στο 11ο βιβλίο του έπους (Stri Parva), το οποίο επικεντρώνεται στους θρήνους της Ghandari και των γυναικών (Stri) των Kauravas και των Pandavas για τους νεκρούς της μάχης,

---

[127] Για την απόδοση των στίχων του 1ου βιβλίου της *Mahābhārata* ακολουθώ τη μετάφραση του J. A. B. van Buitenen, *The Mahābhārata, Volume 1, Book 1: The Book of the Beginning* (London: The University of Chicago Press, 1973).

[128] Για την εξέταση των παραπάνω βλ. J. W. de Jong, "The Over-Burderned Earth in India and Greece", *Journal of the American Oriental Society* 105.3 (1985), 397-400· Mayer, "Helen", 6-8.

«η καταστροφή των Kurus ήταν αναπόφευκτη» (11.8.16).[129] Ο σοφός Vyasa –υποτιθέμενος συγγραφέας της *Mahābhārata* και ένας από τους πρωταγωνιστές του έπους– διηγείται το «αιώνιο μυστικό των θεών», παρηγορώντας τον τυφλό βασιλιά Dhritarashtra για την εξολόθρευση των υιών του:

> Μια φορά στο παρελθόν έτρεξα στην αυλή του θείου συμβουλίου του Indra (…) Είδα τους θεούς μαζεμένους εκεί και όλους τους θείους σοφούς, με τον Narada επικεφαλής. (…) Η Γη σηκώθηκε ανάμεσα στους συγκεντρωμένους θεούς και είπε: "Ω ξακουστοί θεοί, γρήγορα φροντίστε τη δουλειά που υποσχεθήκατε να κάνετε για μένα στον οίκο του Brahma". Όταν άκουσε τι είπε, ο Vishnu, που λατρεύεται από όλο τον κόσμο, χαμογέλασε και είπε στη γη σε εκείνο το θείο συμβούλιο: "Ο μεγαλύτερος από τους 100 υιούς του Dhritarashtra –Duryodhana είναι το όνομά του– θα φροντίσει τη δουλειά σου. Όταν γίνει άρχοντας της γης, η δουλειά που χρειάζεσαι να γίνει θα γίνει. Εξαιτίας του οι άρχοντες όλου του κόσμου θα συγκεντρωθούν στο πεδίο της Kurukshetra, και, επιτιθέμενοι ο ένας στον άλλο με τα αιχμηρά τους όπλα, θα αλληλοσκοτωθούν. Και έτσι, θεά, το φορτίο σου θα εξαλειφθεί σε έναν πόλεμο".[130]

Σύμφωνα με το παραπάνω απόσπασμα, αίτιο της μαζικής αλληλοεξόντωσης των αναρίθμητων βασιλέων και ηρώων που έπεσαν στο πεδίο της Kurukshetra ήταν στην πραγματικότητα η απόφαση των θεών για την ελάφρυνση του φορτίου της γης. Αν και σε ένα εντελώς διαφορετικό πολιτιστικό και θεολογικό συγκείμενο, ο παραλληλισμός με την εκδοχή των *Κυπρίων* είναι αναπόφευκτος: για ακόμη μια φορά πρόκειται για ένα θείο σχέδιο καταστροφής της ανθρωπότητας μέσω ενός μεγάλου πολέμου, ο οποίος αποτελεί το σημείο τομής μεταξύ δύο εποχών και συντελείται με απώτερο σκοπό την ανακούφιση της γης από το βάρος και τις αδικίες ενός συγκεκριμένου γένους ανθρώπων, των ανόσιων ημίθεων βασιλέων

---

[129] Για μια πρόσφατη μετάφραση του 11ου και του 12ου βιβλίου του έπους βλ. J. L. Fitzgerald (trans., ed.), *The Mahābhārata: Volume 7. Book 11: The Book of the Women. Book 12: The Book of Peace* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2004).

[130] 11.8.20-26. Για μια ανάλυση του αποσπάσματος βλ. Dumézil, *Mythe et épopée* I, II, III, 196-7.

που προήλθαν από τη μερική έκπτωση της θείας φύσης των Asuras. Πέραν από τη συγγενή τους ταυτότητα, οι ημίθεοι ήρωες της *Mahabharata* μοιράζονται και μια κοινή κατάληξη με τους ενάρετους ήρωες της Τροίας, οι οποίοι, παρότι αποτελούν το επίκεντρο του θείου σχεδίου καταστροφής, ανταμείβονται με τη θεείκελη μεταθανάτια ζωή στις Νήσους των Μακάρων. Με έναν αντίστοιχο τρόπο, το 18ο και τελευταίο βιβλίο της Mahabharata (Svargarohana Parva) επικεντρώνεται εξ ολοκλήρου στην άνοδο του Yudhishitra στον επουράνιο κόσμο (Svarga), όπου μαζί με τους υπόλοιπους Pandavas και Kauravas ζουν περιτριγυρισμένοι από θεούς μέχρι την επόμενη μετενσάρκωσή τους.

Οι ομοιότητες μεταξύ των δύο διηγήσεων δεν σταματούν εδώ. Κομβικής σημασίας για την εξέλιξη της πλοκής του έπους είναι η προσωπικότητα της Draupadi, μιας ηρωίδας που είναι παντρεμένη και με τους πέντε αδελφούς Pandavas, έχοντας προηγουμένως διεκδικηθεί από μια σωρεία βασιλέων, μεταξύ των οποίων και η αντίπαλη πλευρά των Kauravas.[131] Αν και η παρουσία της στο τρίτο βιβλίο της *Mahābhārata* (συμπεριλαμβανομένης και της απαγωγής της από τον Jayadratha) έχει ήδη παραλληλιστεί με την Ελένη και τον ρόλο της στην *Τειχοσκοπία,*[132] αξίζει να παρατηρήσουμε κάποια στοιχεία που φαίνεται πως έχουν διαφύγει την προσοχή των μελετητών και εντείνουν ιδιαίτερα τη σύνδεση των δύο αυτών γυναικών.

Η "όμορφη κόρη των Pancalas" γεννιέται, όπως η Ελένη των *Κυπρίων*, χωρίς την παρέμβαση θνητής μητέρας (ένα στοιχείο που και στις δύο διηγήσεις αποσιωπάται από το βασιλικό ζεύγος),[133] ξεπηδώντας από τις φλόγες ενός τελετουργικού που ο πατέρας της (Drupada) τελεί με μόνο σκοπό να εκδικηθεί τον εχθρό του τον Drona. Η ομορφιά της είναι καθηλωτική, ακόμη και για τους θεούς, και χωρίς παράλληλο στο γένος των ανθρώπων, αφού

---

[131] Για την επιλογή της Draupadi ανάμεσα στους διάφορους μνηστήρες βλ. 1 (12). 175- 82.

[132] Βλ. το ιδιαίτερα διαφωτιστικό άρθρο της S. W. Jamison, "Draupadi on the Walls of Troy: Iliad 3 from an Indic Perspective", *Classical Antiquity* 13.1 (1994), 5-16.

[133] Βλ. χαρακτηριστικά τα λόγια της συζύγου του Drupadi προς τον rishi Yaja, ο οποίος διενεργεί το τελετουργικό της φωτιάς: «Μην τους αφήσεις ποτέ να μάθουν για άλλη μητέρα (της Draupadi) παρά εμένα» (1 (11).155. 47).

μέχρι και το άρωμά της γίνεται αντιληπτό από χιλιόμετρα μακριά (1.155.44). Το πιο σημαντικό, ωστόσο, είναι ο ρόλος που της αποδίδεται στον μύθο της *Mahābhārata* με τον χρησμό που ακούγεται από την «αιθέρια φωνή» κατά τη στιγμή της γέννησής της:

> Πρώτη ανάμεσα στις γυναίκες. Η σκουρόχρωμη γυναίκα θα φέρει την καταστροφή σε πολλούς Kshatriyas (η τάξη της διοικητικής και στρατιωτικής ελίτ). Η καλλίγραμμη παρθένος με τον καιρό θα εκπληρώσει τον σκοπό των θεών, και εξαιτίας της μεγάλος κίνδυνος θα κυριεύσει τους Kurus (1.155.45-6).

Ο παραλληλισμός της Draupadi με την ταυτότητα και τον ρόλο της Ελένης στα *Κύπρια* είναι αναπόφευκτος. Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για αμιγώς θεία όντα (η Ελένη ως κόρη της Νεμέσεως και του Δία· η Draupadi ως ενσάρκωση της θεάς Sri, όπως μαθαίνουμε στο τελευταίο βιβλίο του έπους),[134] που με την ασύγκριτη ομορφιά τους λειτουργούν ως όργανα του θείου σχεδίου για την ανακούφιση της γης μέσω ενός μεγάλου πολέμου, ο οποίος συντελείται μεταξύ ηρώων με ημίθεη καταγωγή και έρχεται να σηματοδοτήσει το τέλος της προηγούμενης εποχής της ανθρωπότητας.

ΙΙ.4 Ανακεφαλαίωση - συζήτηση

Αν το πλήθος των κειμένων που εξετάστηκαν μπορεί να μας διδάξει κάτι με βεβαιότητα, είναι πως το θείο σχέδιο για την καταστροφή μιας προηγούμενης και ηρωικής γενεάς της ανθρωπότητας αποτελεί έναν μύθο κεντρικό και σχεδόν καθολικά διαδεδομένο στις αρχαίες παραδόσεις των λαών από την Ανατολική Μεσόγειο έως την Ινδία. Πολύ περισσότερο, ωστόσο, από αυτή τη γενική διαπίστωση κατέστη σαφές πως οι σχετικές διηγήσεις συνδέονται μεταξύ τους σε αρκετά επίπεδα: η αιτιολογική τους λειτουργία στη μυθική σκέψη· η χρήση κοινών κεντρικών θεματικών μοτίβων που επανέρχονται με διάφορες παραλλαγές· και η ιδιαίτερη ταυτότητα του γένους ανθρώπων που σε κάθε περίπτωση πλήττεται από το καταστροφικό σχέδιο

---

[134] Βλ. *Mahābhārata*, 18.4.10. Για μια σχετική συζήτηση βλ. A. Hiltebeiltel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata* (Ithaca, New York: Cornell University Press), 62, υπ. 7· *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative* (New York: Oxford University Press, 2011), 482.

του ανώτερου θεού αποτελούν στοιχεία που εύλογα έχουν οδηγήσει τους σύγχρονους μελετητές να σκέφτονται με όρους μιας κοινής παράδοσης.

Σε όλες σχεδόν τις παραλλαγές του το θείο σχέδιο καταστροφής φέρει τη λειτουργία ενός αιτιολογικού μύθου. Τόσο ο κατακλυσμός των μεσοποταμιακών διηγήσεων και της *Γενέσεως*, όσο και οι πόλεμοι στην Τροία και την Kurukshetra αποτελούν ένα κομβικό σημείο στη διχοτόμηση μεταξύ της μυθικής προϊστορίας και των ιστορικών χρόνων· είναι το κατακλυσμικό γεγονός που έρχεται να σηματοδοτήσει το τέλος μιας προηγούμενης εποχής, κατά την οποία η ανθρωπότητα βρισκόταν από πολλές απόψεις πιο κοντά στο βασίλειο των θεών, και τη μετάβαση στη σύγχρονη, ατελή κατάσταση του ανθρωπίνου γένους. Η βρεφική θνησιμότητα και η χαμηλή γονιμότητα (υπογεννητικότητα) που επιβάλλονται στην ανθρωπότητα ως μέσα μονίμου ελέγχου του πληθυσμού της από τον Enlil στο *Atra-ḫasīs*· η παύση της κοινωνίας και προπάντων της σεξουαλικής ένωσης μεταξύ θεών και θνητών που ο Δίας επιθυμεί να πετύχει με τον τρωϊκό πόλεμο στη διήγηση του *Καταλόγου Γυναικών*· και ο δραστικός περιορισμός του ορίου ζωής των ανθρώπων που πιθανώς απηχείται στο ησιόδειο έργο, στη *Γενέση*, σε μεσοποταμιακά κείμενα που σχετίζονται με τον κατακλυσμό όπως ο *Σουμερικός Κατάλογος Βασιλέων*, αλλά και στη *Mahābhārata*, είναι κάποια από τα πιο χαρακτηριστικά δείγματα της αιτιολογικής σύνδεσης του θείου σχεδίου καταστροφής με την καθιέρωση των σύγχρονων συνθηκών ζωής και τη μετάβαση στην παρούσα κατάσταση της ανθρωπότητας.

Άμεσα σχετιζόμενο με τα παραπάνω, ένα ακόμη ενδιαφέρον σημείο σύγκλισης μεταξύ των επιμέρους μυθικών παραδόσεων είναι η ταυτότητα του γένους των ανθρώπων το οποίο καταστρέφεται με την απόφαση του ανώτερου θεού. Ο πόλεμος στην Τροία αποτελεί το τελευταίο κεφάλαιο στην ιστορία των ημιθέων ηρώων, ο μαζικός θάνατος των οποίων, όπως είδαμε, συνάπτεται άμεσα με τη *Διὸς βουλὴν* σε όλες τις παραλλαγές της. Μια αντίστοιχη θέση στις διηγήσεις των ανατολικών παραδόσεων καταλαμβάνουν οι *γίγαντες* της εβραϊκής *Γενέσεως* — τα ημίθεα τέκνα των υιών του θεού με τις όμορφες θυγατέρες των ανθρώπων, των οποίων η γέννηση εισάγει τη διήγηση του μεγάλου κατακλυσμού· αλλά και οι ήρωες του έπους *Mahābhārata,* οι ημίθεοι πολεμιστές που δημιουργήθηκαν με σκοπό να απαλλάξουν τη γη από το βάρος του επίσης ημιθέου, πλην ανόσιου γένους ανθρώπων που προήλθε από την έκπτωση της θείας φύσης των δαιμόνων Asuras. Παρά τη φαινομενική απόκλιση των μεσοποταμιακών

διηγήσεων ως προς αυτό το στοιχείο, πρέπει να σημειώσουμε πως αφ' ενός η φύση των πρωτόπλαστων (lullû amēlu) στη διήγηση του *Atra-ḫasīs* (αλλά και η γενετική συγγένειά τους με τους θεούς) δεν είναι σε καμία περίπτωση ίδια με αυτήν των μεταγενέστερων ανθρώπων — ο ατελής χαρακτήρας της οποίας μεταξύ άλλων διαμορφώνεται και με τα μετα-κατακλυσμικά μέτρα ελέγχου του υπερπληθυσμού· και αφ' ετέρου πως ο κατ' εξοχήν ημίθεος ήρωας της μεσοποταμιακής παράδοσης (Gilgamesh) στην πραγματικότητα αποτελεί τον μοναδικό στόχο ενός (ατελέσφορου) σχεδίου καταστροφής που συντάσσεται από τους θεούς στο ομώνυμο βαβυλωνιακό έπος ακριβώς λόγω της ημίθεης ταυτότητας του ήρωα και των συνεπειών που αυτή επιφέρει στην υπόλοιπη ανθρωπότητα.[135]

Οι ομοιότητες μεταξύ των διαφορετικών εκδοχών εκτείνονται και στις αιτίες του θείου σχεδίου καταστροφής. Ο υπερπληθυσμός (*Atra-ḫasīs*), η αδικία του ανθρωπίνου γένους (*Γένεσις,* ἀργύρεον, χαλκοῦν, και σιδηροῦν γένος του Ησιόδου, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*), ή, συχνότερα, ένας συνδυασμός των δύο αυτών παραγόντων (*Κύπρια, Ποίημα του Erra, Mahābhārata, Gilgamesh XI*) αποτελούν τα πιο συνήθη αίτια για την απόφαση των θεών, η οποία σε ορισμένες διηγήσεις συνδέεται άμεσα και με την ταυτότητα των ημιθέων όντων (*Κατάλογος Γυναικών*, 1*Ενώχ*, *Βιβλίο των Ιωβηλαίων*, *Βιβλίο των Γιγάντων*, *Mahābhārata*). Ανάμεσα στα παράλληλα ξεχωρίζει φυσικά το επαναλαμβανόμενο μοτίβο της προσωποποιημένης Γης, η οποία στο *Atra-ḫasīs* παρουσιάζεται να «μουγκρίζει σαν ταύρος» υπό το βάρος της πολυπληθούς ανθρωπότητας, ενώ στα *Κύπρια* και τη *Mahābhārata* να αιτείται αυτοπροσώπως από τον ανώτερο θεό την ανακούφιση της.

Όπως κατέστη σαφές στο πρώτο μέρος του παρόντος κεφαλαίου, η θεώρηση του τρωϊκού πολέμου ως θείου σχεδίου για τον μαζικό θάνατο των ηρώων είναι μια ιδέα που διαπνέει ολόκληρο τον ελληνικό επικό κόσμο. Ωστόσο, τα *Κύπρια* είναι το μόνο έργο αυτής της

[135] Στην πραγματικότητα, πρόκειται για πολλαπλά σχέδια καταστροφής. Στην πρώτη πινακίδα του Gilgamesh (SBV, ii), οι θεοί δημιουργούν τον Enkidu με μοναδικό σκοπό ο ημίθεος Gilgamesh να βρει κάποιον άξιο ανταγωνιστή στη γη και η Uruk να ησυχάσει από την απληστία και την τυραννική του συμπεριφορά. Ένα ακόμη θείο σχέδιο καταστροφής του Gilgamesh συντάσσεται κατ' απαίτηση της Ishtar, η οποία είναι εξοργισμένη με το γεγονός ότι ο ήρωας απέρριψε τις ερωτικές της προτάσεις. Το επεισόδιο καταλαμβάνει σχεδόν ολόκληρη την έκτη πινακίδα.

παράδοσης που έρχεται να συνδέσει το σχέδιο του Δία τόσο με το μεσοποταμιακής προέλευσης πρόβλημα του υπερπληθυσμού, όσο και με την ασέβεια του ηρωικού γένους. Παρότι οι περισσότεροι μελετητές εστιάζουν αποκλειστικά στο πρώτο στοιχείο ως ένδειξη των ανατολικών επιρροών του έπους, προσπερνώντας ή εξοβελίζοντας το δεύτερο, η ασέβεια ως αίτιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας αποτελεί ένα μοτίβο εξίσου διαδεδομένο στις ανατολικές διηγήσεις (το οποίο συχνότατα συνδυάζεται με τον υπερπληθυσμό), αλλά και –ίσως πιο σημαντικά– εξίσου «ξένο» για την ελληνική παράδοση, η οποία προβάλλει σταθερά τους ήρωες ως ένα γένος που υπερείχε ως προς την αρετή. Μάλιστα, όπως είδαμε, η υιοθέτηση της ασέβειας του ηρωικού γένους ως ενός από τα αίτια του τρωικού πολέμου στα *Κύπρια* αφ' ενός νοηματοδοτεί τις επιμέρους πληροφορίες για το σχέδιο του Δία (όπως η ταυτότητα της Ελένης ως κόρης της Νεμέσεως ή ο ρόλος και οι ενέργειες της Θέμιδος ως ειδικού συμβούλου του Δια) και αφ' ετέρου προσφέρει μια εύλογη εξήγηση για τον τρόπο με τον οποίο το συγκεκριμένο έπος αντιμετωπίζεται από την ομηρική κριτική. Ο συνδυασμός των δύο αυτών στοιχείων δεν μπορεί παρά να προσδώσει ακόμη μεγαλύτερο έρεισμα στη βασική θεματική αυτής της εργασίας: την ταυτότητα των *Κυπρίων* ως ενός έπους που, έχοντας συντεθεί στην Κύπρο, αντικατοπτρίζει την κομβική θέση της συγκεκριμένης περιοχής ως προς τις λογοτεχνικές και μυθολογικές αλληλεπιδράσεις μεταξύ Ελλάδας και Ανατολής.

Πριν περάσουμε στην εξέταση ενός ακόμη παραδείγματος που φαίνεται να επιβεβαιώνει μια τέτοια σχέση, θα ήθελα να αναφερθώ με συντομία –και *τοῦ μέλλοντος χάριν*– σε ένα στοιχείο που ίσως ανοίξει νέες προοπτικές για τη συγκριτική εξέταση μυθικών διηγήσεων της ινδοευρωπαϊκής παράδοσης. Παρά τα προφανή παράλληλα μεταξύ της *Διὸς βουλῆς* των *Κυπρίων* και των διαφόρων εκδοχών του θείου σχεδίου καταστροφής στη μεσοποταμιακή και την εβραϊκή παράδοση, η αλήθεια είναι πως οι ομοιότητες μεταξύ του κυπριακού έπους και της *Mahābhārata* ξεπερνούν κατά πολύ κάθε άλλη διακειμενική σχέση που εξετάστηκε: ο πόλεμος αλληλοεξόντωσης των ημιθέων, η μεταθανάτια μοίρα τους, ο ρόλος και η ταυτότητα της Draupadi στο θείο σχέδιο, και η εικόνα της γης που ζητά από τον ανώτερο θεό την ανακούφισή της είναι αρκετά για να προβληματίσουν οποιονδήποτε συνειδητοποιήσει πως τα πιο πολλά κοινά στοιχεία ανιχνεύονται στην πραγματικότητα μεταξύ δύο έργων με τη μεγαλύτερη γεωγραφική και χρονολογική απόσταση. Κατά τον West, η «σύμπτωση» του ινδικού με το ελληνικό έπος οφείλεται στο γεγονός πως οι ποιητές και των δύο παραδόσεων «χρησιμοποίησαν

ένα μοτίβο το οποίο με κάποιο τρόπο προήλθε από τη Μεσοποταμία, και όχι ένα που κληροδοτήθηκε από την ελληνο-άρια αρχαιότητα».[136] Αντίθετος με αυτήν την άποψη είναι ο Nagy, ο οποίος θεωρεί πως τα κοινά μεταξύ των *Κυπρίων* και της *Mahābhārata* προέρχονται από μια «προϊστορική Ινδο-ευρωπαϊκή» κληρονομιά.[137] Κανείς, ωστόσο, από τους μελετητές που έχουν ασχοληθεί με τον μύθο του θείου σχεδίου καταστροφής δεν φαίνεται να έχει λάβει υπ' όψιν του την ιστορικά αδιαμφισβήτητη (και χρονολογικά περίπου σύγχρονη με τη συγκρότηση της *Mahābhārata*) πολιτισμική επαφή μεταξύ του ελληνικού και του ινδικού πολιτισμού, που ακολούθησε τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου και των Διαδόχων. Μια άμεση επαφή του ελληνικού με το ινδικό έπος θα δικαιολογούσε με πολύ μεγαλύτερη πειστικότητα το πλήθος των παραλλήλων. Αν και η πιθανή τεκμηρίωση μιας τέτοιας σχέσης απαιτεί πολλά περισσότερα, αξίζει να παραθέσουμε μια ενδιαφέρουσα μαρτυρία του Δίωνα του Χρυσοστόμου, η οποία μέχρι τώρα δεν έχει ενταχθεί σε καμία από τις σχετικές συζητήσεις. Στον λόγο του *Περί Ὁμήρου* ο ρήτορας του 1ου μ. Χ. αιώνα αναφέρει χαρακτηριστικά (Δίων 53. 6-7): «(…) ὁπότε καὶ παρ' Ἰνδοῖς φασιν ᾄδεσθαι τὴν Ὁμήρου ποίησιν, μεταβαλόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διαλεκτόν τε καὶ φωνήν. (…) τῶν δὲ Πριάμου παθημάτων καὶ τῶν Ἀνδρομάχης καὶ Ἑκάβης θρήνων καὶ ὀδυρμῶν καὶ τῆς Ἀχιλλέως τε καὶ Ἕκτορος ἀνδρείας οὐκ ἀπείρως ἔχουσιν. τοσοῦτον ἴσχυσεν ἑνὸς ἀνδρὸς μουσική».

[136] Βλ. M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 23: "The natural conclusion is that the Greek and the Indian poets were both using a motif somehow derived from Mesopotamia, not one inherited from Graeco-Aryan antiquity."

[137] Βλ. Nagy, "The Epic Hero", 83.

III. Η Ιφιγένεια στην Αυλίδα και ο μύθος για τη θυσία του αγαπημένου τέκνου

Ακολουθώντας μια παρόμοια συλλογιστική, σε αυτό το κεφάλαιο θα ασχοληθούμε με το χαμένο επεισόδιο των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα, ένα ακόμη χαρακτηριστικό παράδειγμα για τη σημασία αυτού του έργου όσον αφορά την επαφή της ελληνικής μυθικής παράδοσης με την Ανατολή. Όπως η *Διὸς βουλὴ* για την ανακούφιση της Γης, η θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα πριν την αναχώρηση των ηρώων για την Τροία είναι μια ιστορία με ιδιαίτερα ενδιαφέροντα ανατολικά παράλληλα, η οποία απουσιάζει από τον Όμηρο και πιθανότατα πρωτοεμφανίζεται στον ελληνικό χώρο με το έπος του Στασίνου, που παραδοσιακά θεωρείται και η αρχαιότερη πηγή του.[138]

Ύστερα από μια σύντομη απόπειρα ανασυγκρότησης των λεπτομερειών του χαμένου αυτού επεισοδίου, θα εξετάσουμε τη διαδρομή και τις διάφορες παραλλαγές του μύθου για τη θυσία ενός παιδιού από τον γονέα του στα ελληνικά και ανατολικά κείμενα. Εστιάζοντας ιδιαίτερα στις εβραϊκές διηγήσεις (Αβραάμ και Ισαάκ, βασιλιάς Μεσά της Μωάβ, η κόρη του Ιεφθάε κ.ά.), θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί αφ' ενός η άμεση σχέση του μύθου της Ιφιγένειας με την παράδοση για τη βορειοδυτική σημιτική πρακτική θυσίας παιδιών –μια κατηγορία που αποδίδεται στερεοτυπικά τόσο στους Καρχηδονίους στα ελληνορωμαϊκά κείμενα,[139] όσο και σε διάφορα άλλα σημιτικά φύλα που προβάλλονται ως εχθροί του Ισραήλ στην *Παλαιά Διαθήκη*– και αφ' ετέρου ο αρχετυπικός ρόλος της θυσίας της Ιφιγένειας για την κατασκευή παρόμοιων διηγήσεων στην ελληνική μυθική παράδοση. Παράλληλα, θα διερευνηθεί η ερμηνευτική αξία κάποιων βασικών στοιχείων του επεισοδίου, όπως ο ρόλος και η ταυτότητα της Αρτέμιδος βάσει

---

[138] Βλ. ενδεικτικά J. N. Bremmer, "Sacrificing a Child in Ancient Greece: The Case of Iphigeneia", στο E. Noort & E. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions IV (Leiden:Brill, 2001), 21-2· G. Weiler, "Human Sacrifice in Greek Culture", στο K. Finsterbusch, E. Lange & K. F. D. Römheld (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Leiden: Brill, 2007), 41· M. Pesthy-Simon, *Isaac, Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice* (New York: Central European University Press, 2017), 54.

[139] Βλ. ενδεικτικά Κλειτ. *Σχόλ. Πλάτ. Πολ.* 337a· [Πλάτ.] *Μίν.* 315c· Διοδ. Σικ. 20.14.6.1-10· Πλουτ. *Ηθ.* 2.171c

των πιθανών συγκρητιστικών διαδικασιών που θα επέτρεπε το πολυσυλλεκτικό θρησκευτικό περιβάλλον της Κύπρου.

ΙΙΙ.1 Ανασυγκροτώντας το επεισόδιο των *Κυπρίων*

ΙΙΙ.1.1. Η περίληψη του Πρόκλου

Με μόνη πιθανή εξαίρεση τον αποσπασματικό πάπυρο P.Oxy.XXX 2513, τον οποίο ο R. Janko είχε διστακτικά αποδώσει στο έπος του Στασίνου[140] (μια υπόθεση που αφ' ενός αντικρούστηκε από διάφορους μελετητές,[141] και αφ' ετέρου, ακόμη και αν ευσταθεί, δεν προσθέτει κάποιο αξιοποιήσιμο στοιχείο), ό,τι γνωρίζουμε σχετικά με το χαμένο επεισόδιο των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας προέρχεται ουσιαστικά από όψιμες πηγές, εκ των οποίων μόνο η περίληψη του Πρόκλου αναφέρεται ονομαστικά στο κυπριακό έπος.[142] Ο τελευταίος παραδίδει την εξής ιστορία: κατά τη δεύτερη συγκέντρωση του ελληνικού στόλου στην Αυλίδα (έπειτα από την ίαση του Τήλεφου από τον *τρώσαντα* Αχιλλέα), ο Αγαμέμνων σκότωσε ένα

---

[140] Βλ. R. Janko, "P. Oxy. 2513: Hexameters on the Sacrifice of Iphigeneia?", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 49 (1982), 25-29.

[141] Βλ. ενδεικτικά M. W. Haslam, *The Oxyrynchus Papyri. Vol. 53*, Graeco-Roman memoirs 73 (London: Egypt Exploration Society for the British Academy, 1986), 10-5· A. Debiasi, "POxy XXX 2513: Ifigenia nei Korinthiaká di Eumelo", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 184 (2013), 21-36· *Eumelo: un poeta per Corinto con ulteriori divagazioni epiche*, Problemi e ricerche di storia antica 31 (Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2015), 23-45.

[142] Βλ. Πρόκλ. *Cypr*. Arg.8 (West): «Καὶ τὸ δεύτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Ἀγαμέμνων ἐπὶ θήρας βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν. μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχεν αὐτοὺς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς θεοῦ μῆνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇι Ἀρτέμιδι, ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεῖ μεταπεμψάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῶι βωμῶι». Μια παρόμοια εκδοχή παραδίδουν και τα Σχόλια D, που αναφέρουν πως ιστορία βρίσκεται «σε πολλούς από τους νεώτερους ποιητές, και στον Δίκτυ που συνέγραψε τα *Τρωικά*» βλ. Σχόλ. D *Ιλ*. 1.108-9. Βλ. ακόμη Απολλ. *Επιτ*. 3.16. Για μια πρόσφατη έκδοση του τελευταίου έργου βλ. P. Scarpi (ed.) & M. G. Ciani (trans.), *Apollodoro, I miti Greci* (Milano: Mondadori, 1996).

ελάφι στο κυνήγι και καυχήθηκε πως ξεπερνά σε ικανότητα ακόμη και την Αρτέμιδα,[143] η οποία, εξοργισμένη με την *ὕβριν* αυτής της σύγκρισης, έστειλε μια μεγάλη κακοκαιρία, εμποδίζοντας την αναχώρηση των ηρώων για την Τροία. Προκειμένου να εξευμενιστεί η *μηνίσασα* θεά, ο Κάλχας χρησμοδότησε πως ο Αγαμέμνων πρέπει να θυσιάσει την Ιφιγένεια, που ακολούθως οδηγήθηκε στην Αυλίδα με την πρόφαση πως θα παντρευτεί τον Αχιλλέα. Κατά τη διάρκεια της θυσίας, ωστόσο, η Άρτεμις άρπαξε την Ιφιγένεια από τον βωμό, την κατέστησε αθάνατη, και την μετέφερε στους Ταύρους (μια τοποθεσία με την ταυτότητα της οποίας θα ασχοληθούμε στη συνέχεια), τοποθετώντας ένα ελάφι στη θέση της παρ' ολίγον θυσιασθείσας κόρης.

ΙΙΙ.1.2 Η αξιοπιστία της βάσει της ιστορικής διαδρομής του μύθου της Ιφιγένειας

Αν και η μερική σύμπτωση της εκδοχής που παραδίδει ο Πρόκλος με τη θυσία της Ιφιγένειας στα έργα του Ευριπίδη (*Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις*, *Ἰφιγένεια ἐν Αὐλίδι*) φαντάζει κατ' αρχήν προβληματική, η εξέταση της διαδρομής της σχετικής διήγησης στην αρχαϊκή ποίηση συντείνει υπέρ της υιοθέτησης τουλάχιστον της πλειονότητας των στοιχείων αυτής της μαρτυρίας. Η δεύτερη αρχαιότερη πηγή της ιστορίας,[144] για παράδειγμα, αυτή του *Καταλόγου Γυναικών* (απ. 23a M-W), εμπεριέχει ήδη τόσο το μοτίβο της θείας παρέμβασης για τη σωτηρία του θύματος μέσω της αντικατάστασής του την τελευταία στιγμή, όσο και αυτό της θεοποίησής του, με έναν τρόπο που υποδεικνύει μάλιστα πως πρόκειται για μια παραλλαγή της εκδοχής των *Κυπρίων:* στο ψευδο-ησιόδειο έργο η Ιφιγένεια ονομάζεται πλέον Ἰφιμέδη (στ. 17), και αντί για ελάφι αντικαθίσταται στο βωμό από ένα *εἴδωλον* με παρέμβαση της Αρτέμιδος (στ. 21), η οποία παρομοίως καθιστά αθάνατη την κόρη του Αγαμέμνονα, μετατρέποντάς τη σε *Ἄρτεμιν εἰνοδίην* και ακόλουθο της *ἰοχεαίρης* θεάς,[145] ένα στοιχείο που σύμφωνα με τον Φιλόδημο ακολούθησε

[143] Αυτήν την εκδοχή επαναλαμβάνεται στα Σοφ. *Ηλ*. 569-73· Καλλ. *Ύμν. Άρτ*. 263· Hyg. *Fab*. 98.

[144] Για τη συγκεντρωτική εξέταση των πηγών του μύθου της Ιφιγένειας βλ. T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press, 1993), 582-8, 686-7.

[145] Βλ. χαρακτηριστικά *Κατ*. 23.21-6: «εἴδω[λον· αὐτὴν δ' ἐλαφηβό]λος ἰοχέαιρα / ῥεῖα μάλ' ἐξεσά[ωσε, καὶ ἀμβροσ]ίην [ἐρ]α̣τ̣ε[ινὴν / στάξε κατὰ κρῆ[θεν, ἵνα οἱ χ]ρὼς [ἔ]μπε[δ]ο̣[ς] ε̣[ἴη, / θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν καὶ ἀγήρ]αον

και ο Στησίχορος στην *Ὀρέστειά* του, παραδίδοντας πως η Ιφιγένεια μετατράπηκε στη θεά Εκάτη.[146] Επιπλέον, γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως τόσο το μοτίβο του γάμου με τον Αχιλλέα, όσο και η σύνδεση με τους Ταύρους αποτελούν στοιχεία που δεν επινοούνται από τον Ευριπίδη: το πρώτο εμφανιζόταν τουλάχιστον στη χαμένη *Ἰφιγένεια* του Σοφοκλή (απ. 305 R)· και η ταύτιση της Ιφιγένειας με την ταυρική θεά Παρθένο από τον Ηρόδοτο (4.103), ο οποίος ουσιαστικά αποτελεί και την αρχαιότερη ρητή μας μαρτυρία για τα *Κύπρια* (2.117),[147] συνεπάγεται πως και αυτό το στοιχείο προϋπήρχε των τραγωδιών του Ευριπίδη. [148]

Οι παραλλαγές του μύθου της Ιφιγένειας στον 6ο και 5ο π. Χ. αιώνα (*Κατάλογος Γυναικών*, Στησίχορος, Αισχ. *Ἀγαμ.* 205-49, Πινδ. *Πυθ.* 11.15-27 — στα δύο τελευταία η Ιφιγένεια τελικά θυσιάζεται) υποδεικνύουν πως η ομοιότητα της εκδοχής του Ευριπίδη με την περίληψη των *Κυπρίων* όχι μόνο δεν δημιουργεί προβλήματα, αλλά μάλλον ενισχύει την αξιοπιστία του Πρόκλου, ο οποίος κατά τον Bremmer πιθανώς να είχε πρόσβαση και σε κάποια έκδοση του έπους.[149] Όπως είδαμε στην περίπτωση της Διὸς βουλῆς για την ανακούφιση της Γης, που επανέρχεται τόσο στον *Ὀρέστη (*1639-42), όσο και στην *Ἑλένη* (36-41), ο Ευριπίδης αρέσκεται να αξιοποιεί μοτίβα των *Κυπρίων*, και ως εκ τούτου η επιλογή του να ακολουθήσει τη

ἤμα[τα πάντα. /τὴν δὴ νῦν καλέο[υσιν ἐπὶ χ]θονὶ φῦλ' ἀν[θρώπων / ῎Αρτεμιν εἰνοδί[ην, πρόπολον κλυ]τοῦ ἰ[ο]χ[ε]αίρ[ης». Merkelbach & West, *Fragmenta Hesiodea*, 13.

[146] Βλ. απ. 215 PMG (=215 PMGF). M. Davies (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, vol. I. Alcman Stesichorus Ibycus* (Oxford: Oxford University Press, 1991). Για σχετική συζήτηση βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 583-4. Ειδικά για την Εκάτη βλ. S. I. Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Berkeley: University of California Press, 1999), 238-78.

[147] Το χωρίο έχει συζητηθεί εκτενώς τόσο για την επιχειρηματολογία του ιστορικού υπέρ της μη απόδοσης των *Κυπρίων* στον Όμηρο, όσο και για τα προβλήματα που δημιουργεί η απόκλιση του από την εκδοχή του Πρόκλου. Βλ. ενδεικτικά Burgess, "The Non-Homeric Cypria", 81· Finkelberg, "The *Cypria*, the *Iliad*, and the Problem of Multiformity", 7.

[148] Κατά τον Gantz, *Early Greek Myth*, 186-7, η πιο πιθανή πηγή είναι ο Στασίνος .

[149] Βλ. Bremmer. "Sacrificing a Child in Ancient Greece", 22.

δική τους εκδοχή και ως προς τη θυσία της Ιφιγένειας δεν θα αποτελούσε σε καμία περίπτωση έκπληξη. Εξ άλλου, αν όντως υιοθετήσουμε τα όσα μας παραδίδει ο Πρόκλος, θα υπήρχε ακόμη χώρος για τις καινοτομίες που τυπικά χαρακτηρίζουν τις ευριπίδειες μεταχειρίσεις των επικών μύθων, όπως, μεταξύ άλλων, ο ρόλος της Ιφιγένειας ως ιέρειας ανθρωποκτονιών (και όχι ως θεάς/ἀθανάτου) στους Ταύρους — και όλο το επεισόδιο για τις περιπέτειες αυτής και του Ορέστη σε εκείνη την περιοχή· ο ανεκπλήρωτος όρκος του Αγαμέμνονα ως βασική αιτία της μήνιδος της Αρτέμιδος και ως εκ τούτου της θυσίας της κόρης του αρχηγού των Αχαιών·[150] και η επιλογή του ποιητή να παρουσιάσει ως βασιλιά των Ταύρων τον Λήμνιο ήρωα Θόαντα.

III.2 Ιφιγένεια και Όμηρος

Πριν περάσουμε στα παράλληλα του μύθου για τη θυσία παιδιών από τους γονείς τους στην ελληνική και ανατολική παράδοση, αξίζει να σταθούμε με συντομία στην απουσία της διήγησης για τη θυσία της Ιφιγένειας από τον Όμηρο, εξετάζοντας τις πιθανές της αιτίες, αλλά και τα όσα μπορεί να μας διδάξει για τη σχέση του ποιητή των *Κυπρίων* με την ομηρική παράδοση. Όπως είναι γνωστό, ο Όμηρος αναφέρεται σε τρείς θυγατέρες του Αγαμέμνονα, οι οποίες φέρουν τα ονόματα Χρυσόθεμις, Λαοδίκη και Ιφιάνασσα (*Ιλ*. 9. 145, 287) και φαίνεται να αγνοεί τόσο την ύπαρξη της Ιφιγένειας (η οποία στη διήγηση των *Κυπρίων* προστίθεται ως τέταρτη κόρη μαζί με τις προαναφερθείσες),[151] όσο και ολόκληρο το επεισόδιο για τη δεύτερη συγκέντρωση του ελληνικού στόλου στην Αυλίδα. Μια πιθανότητα είναι πως η θυσία της Ιφιγένειας δεν ήταν γνωστή στον ποιητή των ομηρικών επών και πως εισήχθη αργότερα στη μυθική παράδοση. Αυτή είναι τουλάχιστον η γνώμη των Σχολίων, που αναφέρουν πως ο Όμηρος

---

[150] Όπως διαβάζουμε στην αρχή του δράματος, ο Αγαμέμνων είχε ορκιστεί πως θα θυσίαζε στην Άρτεμη τον ομορφότερο γόνο του έτους στο οποίο προφανώς γεννήθηκε και η Ιφιγένεια. Βλ. χαρακτηριστικά *Ιφ. Ταύρ*. 20-1: «ὅ τι γὰρ ἐνιαυτὸς τέκοι / κάλλιστον, ηὔξω φωσφόρῳ θύσειν θεᾷ».

[151] Βλ. απ. 24 Bernabé = 17 Davies. A. Bernabé, *Poetae epici Graeci: Testimonia et fragmenta. Vol. I*, (Leipzig: B. G. Teubner, 1987)· M. Davies, *Epicorum Graecorum fragmenta*, (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988). Αυτό το στοιχείο έχει συχνά ερμηνευθεί ως ενδεικτικό της αφοσίωσης των *Κυπρίων* στην ομηρική παράδοση. Για σχετική συζήτηση βλ. Currie, "Cypria", 291· Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 151-2.

«δεν γνώριζε τη σφαγή της Ιφιγένειας που παραδίδουν οι νεώτεροι ποιητές.»[152] Η δεύτερη πιθανότητα είναι φυσικά πως η ιστορία ήταν παραδεδομένη, μα αποσιωπήθηκε για προφανείς λόγους, μη συνάδοντας με το ομηρικό πνεύμα απεικόνισης του ηρωικού κόσμου.[153]

Μολονότι δεν υπάρχει κάποια αδιάσειστη απόδειξη για καμία από τις δύο υποθέσεις, τα στοιχεία του επεισοδίου των *Κυπρίων* που μόλις εξετάσαμε συντείνουν υπέρ της υιοθέτησης της πρώτης, και υποδεικνύουν πως η θυσία της Ιφιγένειας είναι μια διήγηση μεθομηρική, η οποία έχει συντεθεί σε άμεση συνάρτηση με το ομηρικό κείμενο. Πέρα από την ταυτότητα της Ιφιγένειας, η οποία φαίνεται πως έχει προστεθεί έντεχνα στις θυγατέρες του Αγαμέμνονα που αναφέρει ο Όμηρος (πιθανότατα με πρότυπο το όνομα της Ιφιάνασσας), χωρίς τυπικά να αντιτίθεται στην εκδοχή του (αφού σε κάθε περίπτωση, οι εναπομείνασες κόρες του αρχηγού των Αχαιών κατά τον τρωϊκό πόλεμο θα ήταν τρεις), το πιο ενδεικτικό στοιχείο μιας τέτοιας σχέσης είναι πως η μοναδική περίσταση που ο Αγαμέμνων αναφέρεται στις κόρες του στα ομηρικά έπη αφορά την προσφορά τους ως νυφών στον Αχιλλέα.[154] Η πιθανότητα πως ο ποιητής των *Κυπρίων* αξιοποίησε αυτό ακριβώς το στοιχείο για τη δημιουργία του τεχνάσματος του κατ'

---

[152] Βλ. Σχόλ. *Ιλ*. 9.145a: «Ariston. <Χρυσόθεμις καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα:> ὅτι οὐκ οἶδε τὴν παρὰ τοῖς νεωτέροις σφαγὴν Ἰφιγενείας».

[153] Αυτή η υπόθεση προκρίνεται, μεταξύ άλλων, από τον Dowden, ο οποίος σημειώνει χαρακτηριστικά: "So, absent details are not necessarily post-Homeric inventions-even if, indeed especially if, they display garish taste, because Homer establishes his idiosyncratic good taste precisely by excluding details that fail his test. The sacrifice of Iphigeneia was either too gross or, if we think of the replacement of her by a deer at the moment of sacrifice, too miraculous-hence Homer's 'sedulous silence'". K. Dowden, "Homer's Sense of Text", *The Journal of Hellenic Studies* 116 (1996), 53. Ο πρώτος που διατύπωσε την υπόθεση πως ο Όμηρος έχει αποσιωπήσει την ιστορία για τη θυσία της Ιφιγένειας είναι ο L. Séchan, "Le sacrifice d'Iphigénie", *REG* 44 (1931), 368 κ.ε.

[154] Βλ. χαρακτηριστικά *Ιλ*. 9.142, 44-7: «γαμβρός κέν μοι ἔοι: …/ τρεῖς δέ μοί εἰσι θύγατρες ἐνὶ μεγάρῳ εὐπήκτῳ / Χρυσόθεμις καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα, / τάων ἥν κ' ἐθέλῃσι φίλην ἀνάεδνον ἀγέσθω / πρὸς οἶκον Πηλῆος …». Η προσφορά επαναλαμβάνεται αυτούσια και από τον Οδυσσέα στους στίχους *Ιλ.* 9.284, 286-9.

επίφαση γάμου της Ιφιγένειας με τον Αχιλλέα είναι ελκυστική,[155] και έρχεται να προστεθεί σε μια σειρά μοτίβων που υποδεικνύουν πως η συγκεκριμένη διήγηση έχει δημιουργηθεί με τη συνήθη τεχνική της «ανακύκλωσης» ομηρικών ιστοριών. Το επεισόδιο των *Κυπρίων* θα μπορούσε κάλλιστα να θεωρηθεί ως μια αναδίπλωση της πρώτης –και μοναδικής στον Όμηρο– συγκέντρωσης του ελληνικού στόλου πριν την αναχώρησή του για την Τροία.[156] Πέραν από την κοινή τοποθεσία στο βοιωτικό λιμάνι, το έπος του Στασίνου φαίνεται πως αξιοποιεί και μεταπλάθει χαρακτηριστικά στοιχεία της ιλιαδικής συγκέντρωσης, όπως το μοτίβο της εξαιρετικά δυσάρεστης χρησμοδότησης του Κάλχαντα (*Ιλ.* 2. 229-30, 326-30) και της θείας παρέμβασης που εκδηλώνεται με τη θαυματουργική εμφάνιση ενός ζώου το οποίο διακόπτει τη θυσία, όπως ακριβώς το *μεγάλο σήμα*, ο θεόσταλτος –κατά τη γνώμη των Αχαιών– *δράκων* που κατασπαράζει τους νεοσσούς εν μέσω της προσφοράς εκατόμβων, διακόπτοντας την ιερή διαδικασία ως *δεινὸν πέλωρον θεῶν* (*Ιλ.* 2.305-21).[157] Αν και κάποιοι θα μπορούσαν να εκλάβουν αυτές τις ομοιότητες ως υπαινιγμούς του Ομήρου στο επεισόδιο που παραλείφθηκε, είναι προφανές πως η θεώρησή τους ως ενδείξεων του ομηρο-κεντρικού τρόπου σύνθεσης των *Κυπρίων* έχει πολύ μεγαλύτερη λογική βάση.

ΙΙΙ.3 Τα παράλληλα στην ελληνική παράδοση

Η θεματική της ανθρωποθυσίας είναι τόσο παλιά στην ελληνική λογοτεχνία όσο και ο ίδιος ο Όμηρος, με την προσφορά των δώδεκα νέων Τρώων στη νεκρική πυρά του Πατρόκλου

---

[155] Για μια παρόμοια παρατήρηση, και τη σχέση του επεισοδίου με την ιστορία για την παραμονή του Αχιλλέα στη Σκύρο βλ. P. Verzina, "Achilles at Scyros and the Cypria. Tradition and Myth in the Epic Cycle", *Kyklos@Classics* 2 (2014), διαθέσιμο ηλεκτρονικά στη διεύθυνση http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5677.

[156] Για μια πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την πρώτη συγκέντρωση ἐν Αὐλίδι στον Όμηρο βλ. ενδεικτικά M. L. West, *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 32-3.

[157] Αν και σε υποσημείωση, ο Heath υποστηρίζει πως το ομηρικό επεισόδιο της Αυλίδας αποτελεί την πρώτη περίπτωση θυσίας που διακόπτεται στην ελληνική λογοτεχνία. Βλ. J. Heath, "The serpent and the sparrows: Homer and the parodos of Aeschylus' Agamemnon", *The Classical Quarterly* 49.2 (1999), 400, υπ. 15.

από τον Αχιλλέα (*Ιλ*. 23.175-83) να αποτελεί το αρχαιότερο σχετικό παράδειγμα,[158] και αναμφίβολα μια από τις πιο ακραίες εκφάνσεις της μήνιδος του Αχιλλέα στην *Ιλιάδα*. Εξίσου γνωστή και συνδεδεμένη με τον εν λόγω ήρωα είναι και η θυσία της Πολυξένης από τον Νεοπτόλεμο, η οποία πιθανότατα πρωτοεμφανίστηκε στο κυκλικό έπος *Ἰλίου Πέρσις*.[159] Πέραν του ότι υπάρχουν ενδείξεις για την άμεση επιρροή του επεισοδίου των *Κυπρίων* επ' αυτής της τελευταίας διήγησης (η Πολυξένη είναι παρομοίως η κόρη του μεγάλου αρχηγού και θυσιάζεται για την ασφαλή απόπλευση την οποία εμποδίζει η οργή ενός υπερφυσικού όντος), αξίζει να σημειώσουμε πως οι ως άνω ανθρωποθυσίες διαφέρουν σημαντικά από την περίπτωση της Ιφιγένειας. Είναι προφανές πως η θυσία ενός ή περισσότερων τέκνων του αντιπάλου –είτε αυτή τελείται στα πλαίσια θρησκευτικής τελετουργίας είτε όχι– απέχει κατά πολύ από τη θυσία ενός παιδιού από τον ίδιο του τον γονέα, μια πρακτική που έχει συνδεθεί έντονα με τον βορειοδυτικό σημιτικό πολιτισμό τόσο από αρχαίες πηγές, όσο και από ένα μεγάλο μέρος των σύγχρονων μελετητών. Το επεισόδιο των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα αποτελεί τη μοναδική περίπτωση αυτού του τύπου διήγησης στον επικό κύκλο της Τροίας, και, ελλείψει αντενδείξεων, την αρχαιότερη σε ολόκληρη την ελληνική λογοτεχνία. Μια τέτοια παρατήρηση είναι σημαντική αφ' ενός για τη βασική θέση της παρούσας εργασίας, αφού η δεδομένη εγγύτητα της Κύπρου στη σημιτική παράδοση θα μπορούσε κάλλιστα να εξηγήσει την προέλευση της διήγησης για τη θυσία της Ιφιγένειας –αν φυσικά δεχθούμε την κυπριακή

---

[158] Για την εξέταση της ανθρωποθυσίας στην ελληνική παράδοση βλ. τη μονογραφία του D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (New York: Routledge, 1991). Βλ. ακόμη Weiler, "Human Sacrifice in Greek Culture"· A. Henrichs, "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", στο J. P. Vernant, J. Rudhardt & O. Reverdin (eds.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité: huit exposés suivis de discussions*, Entretiens sur l'Antiquité classique 27 (Genève: Fondation Hardt, 1981), 195-242· P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Kernos, suppl. 3 (Athènes/Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994).

[159] Βλ. Πρόκλ. *Ιλ. Πέρσ*. Arg. 3 (West)· Bernabé, *Poetae Epici Graeci*, 89· Davies, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, 62. Για μια συζήτηση σχετικά με το συγκεκριμένο έπος βλ. το πρόσφατο κεφάλαιο του P. J. Finglass, "Iliou persis", στο Fantuzzi & Tsangalis, (eds.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception*, 344-54. Για τη χρονολόγησή του βλ. West, *The Epic Cycle*, 225-7.

προέλευση του έπους, την οποία η πλειονότητα των μελετητών υποστηρίζει–,[160] και αφ' ετέρου για την κατανόηση του αρχετυπικού ρόλου του εν λόγω επεισοδίου ως προς τη διαμόρφωση των παράλληλων διηγήσεων.

III.3.1 Φρίξος

Μια από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι η διήγηση για την παρ' ολίγον θυσία του Φρίξου από τον πατέρα του και γιο του Αιόλου, Αθάμαντα. Αν και το σχετικό επεισόδιο έχει περισωθεί σε πολυάριθμες παραλλαγές,[161] η πιο γνωστή εκδοχή του μύθου είναι η εξής:[162] στην προσπάθειά της να εξοντώσει τον Φρίξο, παιδί του συζύγου της από τον προηγούμενο του γάμο με τη Νεφέλη, η Ινώ[163] πείθει πρώτα τις γυναίκες της Βοιωτίας να κάψουν τις καλλιέργειες σιταριού, δημιουργώντας μια επίπλαστη κρίση σιτοδείας· και ύστερα πείθει τους απεσταλμένους στο μαντείο των Δελφών να αναγγείλουν πως ο μόνος τρόπος να αποτραπεί η καταστροφή είναι η θυσία του Φρίξου στον Δία, την οποία ο Αθάμας ακολούθως αποφασίζει υπό την πίεση των κατοίκων· ωστόσο, την τελευταία στιγμή η Νεφέλη καταφθάνει με έναν χρυσόμαλλο κριό, τον

---

[160] Βλ. ενδεικτικά West, *The Epic Cycle*, 32-3· "The Invention of Homer", 365· Currie, "Cypria", 282· *Homer's Allusive Art*, 202· Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 163· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 103-4· Lloyd-Jones, "Stasinos and the Cypria", 115-22.

[161] Για την εξέταση της διαδρομής και των διαφόρων εκδοχών της σχετικής διήγησης βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 176-80, 183-4· P. Bruneau, "Phrixos et Helle", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). VII.1: Oidipous-Theseus (München: Artemis Verlag, 1994), 399. Για μια πρόσφατη ανάλυση του επεισοδίου και των πιθανών του σχέσεων με την Ανατολή βλ. J. N. Bremmer, "The Myth of the Golden Fleece", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6.1 (2006), 9-38.

[162] Ακολουθώ τη σύνοψη του Απολλοδώρου (*Βιβλ.* 1.9.1· πρβ. Hyg. *Fab*. 1-4), αφαιρώντας κάθε αναφορά στην Έλλη, η οποία αποτελεί πιθανότατα ευριπίδεια προσθήκη στον μύθο, και δεν προσφέρει κάτι αξιόλογο στην εξέτασή μας.

[163] Η γυναίκα που είναι υπεύθυνη για τη θυσία του Φρίξου εμφανίζεται με διάφορα εναλλακτικά ονόματα, όπως Δημοδίκη στον Πίνδαρο (απ. 49 Maehler), Θεμιστώ στον Φερεκύδη (FGrHist 3 απ. 98), και Γοργῶπις στην εκδοχή του Ιππία του Ηλείου (Σχόλ. Πινδ. *Πυθ*. 4. 288).

οποίο έλαβε από τον Ερμή, και αρπάζει τον Φρίξο από τον βωμό, ο οποίος μεταφέρεται με ασφάλεια στην Κολχίδα, θυσιάζοντας τον ιπτάμενο κριό στο Δία και δίνοντας το περίφημο δέρας του στον βασιλιά Αιήτη.

Τα βασικά στοιχεία του μύθου (τέχνασμα Ινώς, χρυσόμαλλος κριός, σωτηρία και μεταφορά στην Κολχίδα), τα οποία είχαν ήδη διαμορφωθεί πιθανότατα από τον 6ο και σίγουρα τον 5ο π. Χ. αιώνα,[164] υποδεικνύουν πως η διήγηση έχει ίσως συντεθεί σε άμεση συνάρτηση με το επεισόδιο των *Κυπρίων*. Παρότι αυτός ο μύθος αφορά θύμα αρσενικού γένους, για ακόμη μια φορά, ένα βασιλικό τέκνο πρόκειται να θυσιαστεί από τον πατέρα του[165] για την επίλυση μιας κρίσης και κατόπιν την εκπλήρωση ενός χρησμού, όμως σώζεται από τον βωμό την ύστατη στιγμή με την παρέμβαση μιας θεάς (Νεφέλη) και την εμφάνιση ενός ζώου, το οποίο τελικά και θυσιάζεται στη θέση του παιδιού.[166] Επιπλέον, και σε αυτήν την περίπτωση το παρ' ολίγον θύμα μεταφέρεται θαυματουργικά από τη σωτήρια θεότητα σε ένα βορειοανατολικό βασίλειο, το οποίο, όπως ακριβώς οι Ταύροι (τουλάχιστον κατά τον Ηρόδοτο και τον Ευριπίδη), αφ' ενός βρίσκεται στις ακτές της Μαύρης θάλασσας και αφ' ετέρου φέρει συνδέσεις με κάποια παράδοση ανθρωποθυσίας.[167] Η λειτουργία του μύθου για τη θυσία της Ιφιγένειας ως βασικής

---

[164] Βλ. [Ησ.] *Κατ*. απ. 28 M-W· Φερ. απ. 3. 98, 99· Πινδ. *Πυθ*. 4.159-62.

[165] Για την απεικόνιση του Αθάμαντα ως τελούντος τη θυσία και τη σύγκριση των εικονογραφικών παραδόσεων για τη θυσία της Ιφιγένειας και του Φρίξου, καθώς και άλλων περιπτώσεων βλ. J. Mylonopoulos, "Gory Details? The Iconography of Human Sacrifice in Greek Art", στο P. Bonnechere & R. Gagné (eds.), *Sacrifices Humains: Perspectives Croisées et Representations*, Collection Religions: Comparatisme, Histoire, Anthropologie 2 (Liège: Presses Universitaires de Liège 2013), 61-86.

[166] Αξίζει βέβαια να σημειώσουμε πως ο χρυσόμαλλος Κριός θυσιάζεται στην Κολχίδα, και όχι στον τόπο όπου επρόκειτο να πραγματοποιηθεί η θυσία του τέκνου του αρχηγού, όπως στη διήγηση των *Κυπρίων*. Σε κάθε περίπτωση, ο ρόλος της θυσίας του θαυματουργικά εμφανισθέντος ζώου ως υποκαταστάτου της ανθρωποθυσίας παραμένει σταθερός.

[167] Για την ταυτότητα του Αθάμαντα ως ενός επίσης παρ' ολίγον θυσιασθέντος (για τον καθαρμό της χώρας των Αχαιών), και την ιδιαίτερη ιστορία για τον κανόνα της θυσίας του πρεσβυτέρου υιού, αν ποτέ εισερχόταν στο

πηγής για τη δημιουργία αυτών των μοτίβων είναι προφανής. Μάλιστα, αν λάβουμε υπ' όψιν πως ο χρυσόμαλλος κριός εμφανιζόταν ήδη στον *Κατάλογο Γυναικῶν* –που είναι πιθανότατα και η αρχαιότερη πηγή του μύθου–[168] θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως ο ποιητής του ψευδο-ησιόδειου έργου προτίμησε (για προφανείς λόγους) να αξιοποιήσει άμεσα περισσότερα μοτίβα των *Κυπρίων* για τη θυσία του Φρίξου (θεία παρέμβαση/εμφάνιση ζώου/μετακόμιση στις ακτές της Μαύρης Θάλασσας),[169] παρά για εκείνη της Ιφιμέδης (θεοποίηση/αθανασία), της οποίας τόσο η μετονομασία όσο και η αντικατάσταση από το εἴδωλο προδίδουν αφ' ενός γνώση της διήγησης των *Κυπρίων*, και αφ' ετέρου μια τάση για διαφοροποίηση από την εκδοχή τους.

Οι ομοιότητες μεταξύ των θυσιών του Φρίξου και της κόρης του Αγαμέμνονα δεν σταματούν εδώ. Σύμφωνα με μια πιθανότατα όψιμη εκδοχή της ιστορίας που παραδίδει ο Υγίνος (*Fab*. 2), ο Φρίξος ύστερα από τη σωτηρία του ανέλαβε ο ίδιος τον ρόλο του ανθρωποθυσιαστή, ακολουθώντας το πρότυπο της ευριπίδειας Ιφιγένειας στους Ταύρους. Ο Λατίνος μυθογράφος μας πληροφορεί πως, όταν ο Αθάμας κατάλαβε το τέχνασμα της συζύγου του, παρέδωσε στον Φρίξο την Ινώ και τον γιό της, Μελικέρτη με σκοπό να τους θανατώσει.[170] Ωστόσο, για ακόμη μια φορά τα υποψήφια θύματα σώθηκαν την τελευταία στιγμή από τον Διόνυσο (Liber pater),[171]

λήιτον (πρυτανείο) ανάμεσα στους απογόνους του Φρίξου Βλ. Ηροδ. 7.197. Για την παράδοση που συνδέει τον βασιλιά Αιήτη με την πρακτική της ξενοκτονίας και τα διαβόητα έθιμα των Ταύρων βλ. Διοδ. 4.46-7.

[168] Βλ. [Ησ.] *Κατ*. απ. 68 M-W = [Ερατ.] *Κατ*. 19. Βλ. ακόμη Φερ. 3 F99· Πινδ. *Πυθ*. 4.68, 231· Ευρ. *Μήδ*. 5· *Υψ*. απ. 752. 22-3.

[169] Παρότι δεν υπάρχει κάποια άμεση απόδειξη για την εμφάνιση αυτού του τελευταίου στοιχείου στον *Κατάλογο*, το γεγονός ότι τόσο η δια του κριού μεταφορά του Φρίξου στο βασίλειο του Αιήτη (*Πυθ*. 4.159-62), όσο και η τοποθεσία του τελευταίου στην Κολχίδα (*Πυθ*. 4.11) αναφέρονται εν παρόδω από τον Πίνδαρο ως κάτι γνωστό και παραδεδομένο, συντείνει υπέρ της αποδοχής αυτής της υπόθεσης.

[170] Βλ. Hyg. *Fab*. 2.3: «…rex facinore cognito, uxorem suam Ino et filium eius Melicerten Phrixo dedidit necandos».

[171] *Fab*. 2.4: «quos cum ad supplicium duceret, Liber pater ei caliginem iniecit et Ino suam nutricem eripuit. …».

και αργότερα θεοποιήθηκαν από τον ίδιο, μετατρεπόμενοι στις θεότητες Λευκοθέα και Παλαίμονα αντίστοιχα.[172]

III.3.2 Άλλα αρσενικά θύματα

III.3.2.1 Μενοικέας

Ο Φρίξος αποτελεί μια από τις ελάχιστες εξαιρέσεις στον κανόνα. Πέραν αυτού, οι περιπτώσεις ανθρωποθυσίας της ελληνικής μυθικής παράδοσης στις οποίες το θύμα είναι γένους αρσενικού μετριούνται κυριολεκτικά στα δάχτυλα του ενός χεριού. Μια από τις πιο γνωστές εξ αυτών είναι η αυτοθυσία του Μενοικέα για τη σωτηρία της Θήβας,[173] μια ιστορία που πρωτοεμφανίζεται στις *Φοίνισσες* και πιθανότατα αποτελεί ευριπίδεια καινοτομία.[174]

Με τη χαρακτηριστική του προθυμία του να θυσιαστεί για το κοινό συμφέρον, ο Μενοικέας κληρονομεί έναν ρόλο που παραδοσιακά κατέχουν οι θυσιαζόμενες παρθένοι του Ευριπίδη, και προπάντων η αρχετυπικά ηρωική Ιφιγένεια.[175] Αν και η αυτοχειρία είναι φυσικά

---

[172]*Fab*. 2.5: «… quam Liber Leucotheam uoluit appellari, nos Matrem Matutam dicimus, Melicerten autem deum Palaemonem, quem nos Portunum dicimus». Για τη σύνδεση του Παλαίμονα με τη θυσία τέκνων βλ. Λυκ. *Αλεξ*. 229· Σχόλ. Λυκ. *Αλεξ*. 229· Καλλ. απ. 91 Pfeiffer. Για σχετική συζήτηση βλ. Hughes, *Human Sacrifice*, 134. Για την πιθανή σύνδεση του Μελικέρτη με τον Melqart και την υπόθεση για τις φοινικικές επιρροές επί του εν λόγω μύθου βλ. G. B. D'Alessio, *Callimaco, ii: Aitia, Giambi, Frammenti elegiaci minori, Frammenti di sede incerta* (Milano: Biblioteca universale 1996), 504, υπ. 7.

[173] Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τη σημασία της αυτοθυσίας του Μενοικέα στον Ευριπίδη, και την αξιοποίηση της ιστορίας από τον Στάτιο και το δεύτερο βιβλίο των Μακκαβαίων βλ. J. N. Bremmer, "The Self-sacrifice of Menoeceus in Euripides' Phoenissae, II Maccabees and Statius' Thebaid", *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (2015), 193-207.

[174] Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Φοίν*. 903-1094· Παυσ. 9.25.1· Απολλοδ. *Βιβλ*. 3.6.7. Για συζήτηση σχετικά με την επινόηση της διήγησης από τον Ευριπίδη (με βιβλιογραφία) βλ. H. P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1985), 107-8, υπ. 7.

[175] Για συζήτηση σχετικά με τον εθελοντισμό των ευριπίδειων θυμάτων βλ. J. Wilkins, "The State and the Individual: Plays of Voluntary Self-Sacrifice", στο A. Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality* (London:

διαφορετική από τη θυσία στο βωμό, πολλώ δε μάλλον με τον πατέρα του θύματος σε ρόλο εκτελεστή, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν πως ο Μενοικέας προβαίνει σε αυτήν την πράξη για να εκπληρώσει τον χρησμό του Τειρεσία, σύμφωνα με τον οποίον η Θήβα θα σωθεί μόνο αν ο Κρέων θυσιάσει τον γιο του.[176] Το βάρος ευθύνης και της τέλεσης της ανθρωποθυσίας αποδίδεται αποκλειστικά στον βασιλιά,[177] και ο Μενοικέας αυτοκτονεί ακριβώς επειδή ο πατέρας του είναι απρόθυμος να εκπληρώσει τη χρησμοδότηση του τυφλού μάντη. Στον πυρήνα του, ο μύθος του Μενοικέα αντιστοιχεί πλήρως στον τύπο διήγησης που αντιπροσωπεύει κατ' εξοχήν η θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα. Το ότι η προσφορά του βασιλικού τέκνου υπέρ της σωτηρίας της πατρίδας πραγματοποιείται τελικά μέσω της αυτοκτονίας του γιου του Κρέοντα πρέπει να ερμηνευθεί ως μια παραλλαγή του Ευριπίδη με σκοπό την επίταση του δραματικού μοτίβου της ηρωικής αυτοθυσίας και ως εκ τούτου της τραγικότητας του έργου.

Αξίζει να παρατηρήσουμε μια ακόμη ένδειξη του ότι ο Ευριπίδης έχει επηρεαστεί άμεσα από το επεισόδιο των *Κυπρίων* για την κατασκευή της διήγησης του Μενοικέα. Συγκεκριμένα, όταν ο Κρέων ζητά να μάθει την αιτία του κακού που βρήκε αυτόν και τον γιό του, ο Τειρεσίας του απαντά πως πρόκειται για την ανάγκη εξευμενισμού της οργής του Άρη, η οποία απαιτεί την τιμωρία των απογόνων του Κάδμου για τη σφαγή του γηγενούς Δράκοντα που ο θεός είχε θέσει

Routledge, 1990), 177-94· P. Oikonomopoulou, "To kill or not to kill? Human sacrifices in Greece according to Euripidean thought", στο D. C. Naoum, G. M. Muskett & M. Georgiades (eds.), *Cult and Death: Proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers. The University of Liverpool, May 2002*, *Liverpool Interdisciplinary Symposium in Antiquity 2002*, BAR International Series 1282 (Oxford: Archaeopress, 2004), 63-67· D. Roselli "Gender, class, and ideology: the social function of virgin sacrifice in Euripides *Children of Herakles*", *Classical Antiquity* 26 (2007), 81-169. Ειδικά για την Ιφιγένεια βλ. τώρα N. J. Bremmer, "Human Sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Tauris*: Greek and Barbarian", στο Bonnechere & Gagné (eds.), *Sacrifices humains*, 87-100.

[176] Η διατύπωση του χρησμού είναι ενδεικτική (Ευρ. *Φοίν*. 911-4): «ἄκουε δή νυν θεσφάτων ἐμῶν ὁδόν / ἃ δρῶντες ἂν σώσαιτε Καδμείων πόλιν. / σφάξαι Μενοικέα τόνδε δεῖ σ' ὑπὲρ πάτρας, / σὸν παῖδ', ἐπειδὴ τὴν τύχην αὐτὸς καλεῖς».

[177] Βλ. ενδεικτικά *Φοίν*. 952: «ἢ γὰρ παῖδα σῷσον ἢ πόλιν».

ως επιστάτη των ναμάτων της Δίρκης.[178] Η ομοιότητα με την αντίστοιχη οργή της Αρτέμιδος που οδηγεί στη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα, η οποία στις περισσότερες εκδοχές του μύθου είναι άμεσα συνδεδεμένη με το ότι ο Αγαμέμνων σκότωσε το αγαπημένο της ζώο, είναι προφανής. Μάλιστα, το γεγονός πως ο Ευριπίδης έχει επιλέξει να αποσυνδέσει τελείως αυτό το στοιχείο από τον μύθο της Ιφιγένειας (στην ευριπίδεια εκδοχή η κόρη του Αγαμέμνονα θυσιάζεται λόγω ενός ανεκπλήρωτου όρκου του πατέρα της), ενώ ταυτόχρονα το εντάσσει σε μια άλλη διήγηση ανθρωποθυσίας, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένδειξη μιας αντίστοιχης ποιητικής επιλογής με αυτήν που υποθέσαμε προηγουμένως για τον δημιουργό του *Καταλόγου Γυναικών* αναφορικά με τον Φρίξο και την Ιφιμέδη.

ΙΙΙ.3.2.2 Μόλπις και Μάραθος

Ο Μενοικέας και η ηρωική του απόφαση να θυσιαστεί για τη σωτηρία της κοινότητας φαίνεται πως αποτέλεσε το πρότυπο για την κατασκευή δύο ακόμα μύθων ανθρωποθυσίας αρσενικών τέκνων. Αμφότεροι επαναλαμβάνουν τόσο το μοτίβο της εθελούσιας προσφοράς που χαρακτηρίζει τη θυσία του γιου του Κρέοντα, όσο και εκείνο του χρησμού για τη σωτηρία της κοινότητας, το οποίο εμφανίζεται σχεδόν σε όλες τις περιπτώσεις. Ο πρώτος αφορά τον Μόλπιν από την Ήλιδα (Ηλεία), ο οποίος προσέφερε τον εαυτό του για θυσία στον Όμβριο Δία ύστερα από χρησμό, με σκοπό την αντιμετώπιση μιας μεγάλης ξηρασίας που βασάνιζε την πατρίδα του. Η ιστορία αναφέρεται στην *Αλεξάνδρα* του Λυκόφρονα και πουθενά αλλού.[179] Ο δεύτερος μύθος αντιστοιχεί στην εκούσια επιλογή του Μάραθου να θυσιαστεί σύμφωνα με κάποιο *λόγιον* μπροστά στα παραταγμένα στρατεύματα πριν την εισβολή των Τυνδαριδών στην Αττική,

[178] Βλ. *Φοίν.* 931-6: «δεῖ τόνδε θαλάμαις, οὗ δράκων ὁ γηγενὴς / ἐγένετο Δίρκης ναμάτων ἐπίσκοπος, / σφαγέντα φόνιον αἷμα γῇ δοῦναι χοὰς / Κάδμου, παλαιῶν Ἄρεος ἐκ μηνιμάτων, / ὃς γηγενεῖ δράκοντι τιμωρεῖ φόνον».

[179] Βλ. Λυκόφρ. *Αλεξ*. 159-60· Σχόλ. Τζέτζ. εις Λυκόφρ. *Αλεξ*. 160. Αξίζει να αναφέρουμε πως Μόλπις ονομαζόταν σύμφωνα με τον Λυσία (*Περί τοῦ Διογένους κλήρου*) και τον ατθιδογράφο Ανδροτίωνα ένας από τους τυράννους του Πειραιά, ενώ με το όνομα Μόλπις ήταν γνωστός ο Λάκων συγγραφέας του έργου *Λακεδαιμονίων Πολιτεία,* στο οποίο παραπέμπει συχνά ο Αθήναιος (*Δειπν*. 4.140b, 140e, 141d κ.α.). Πέραν αυτών, η ύπαρξη ενός μυθικού προσώπου με το όνομα Μόλπις αναφέρεται μόνο στο ανώτερω απόσπασμα της *Αλεξάνδρας*, και στα οικεία Σχόλια που εξηγούν τη σύντομη αναφορά του Λυκόφρονα.

δίνοντας το όνομά του στον δήμο. Όπως η περίπτωση του Μόλπιδος, και αυτή η διήγηση ανθρωποθυσίας προέρχεται αποκλειστικά από μια πηγή, την ιδιαίτερη εκδοχή που ο Πλούταρχος αποδίδει στον Δικαίαρχο, ο οποίος μάλιστα φαίνεται πως διασκευάζει την ταυτότητα του επώνυμου αττικού ήρωα Μαραθώνα, μετονομάζοντάς τον και τοποθετώντας τον στον στρατό των Αρκάδων.[180]

ΙΙΙ.3.2.3 Λόφις και Μαίανδρος

Μια ακόμη σχετικά άγνωστη και όψιμη διήγηση που περιλαμβάνει τη θυσία ενός εφήβου είναι η ιστορία του Λόφιδος από την Αλίαρτο, η οποία εμφανίζεται αποκλειστικά στον Παυσανία.[181] Ο τελευταίος παραδίδει πως ο πατέρας του Λόφιδος, ένας από τους άρχοντες της Αλίαρτου, πήγε κάποτε στους Δελφούς προκειμένου να βρει μια λύση στην καταστρεπτική ξηρασία της περιοχής, με την Πυθία να του χρησμοδοτεί πως πρέπει να σκοτώσει όποιον συναντήσει πρώτο κατά την επιστροφή του στην πατρίδα. Για κακή του τύχη, το πρόσωπο αυτό ήταν ο Λόφις, τον οποίο ο πατέρας του σκότωσε επί τόπου με το ξίφος του, δίνοντας τελικά λύση στην ανομβρία της Αλίαρτου, αφού από το αίμα του παιδιού δημιουργήθηκε ένα ποτάμι, που έκτοτε πήρε το όνομά του.

Η διήγηση του Παυσανία για τη θυσία του Λόφιδος ίσως έχει βασιστεί στον παλαιότερο μύθο του Μαιάνδρου, τον οποίον σύμφωνα με τη μαρτυρία του (ψευδο-)Πλουτάρχου παρέδιδαν

---

[180] Βλ. Πλουτ. *Θησ*. 32.4. Η εκδοχή του Δικαίαρχου που διασώζει ο Πλούταρχος (απ. 66 Wehrli) παραδίδει αρκαδική καταγωγή για τον Μάραθο. Σύμφωνα με τον Παυσανία ο Μαραθών (όπως είναι η γνωστή μορφή του ονόματός του) καταγόταν από τη Σικυώνα, την οποία και εγκατέλειψε για να έρθει στην Αττική εξαιτίας της αγριότητας του πατέρα του, Εποπέα. Βλ. χαρακτηριστικά Παυσ. 2.1.1.

[181] Βλ. Παυσ. 9.33.4: «ἔστι δὲ ἐν τῇ Ἁλιαρτίᾳ ποταμὸς Λόφις. λέγεται δὲ τῆς χώρας αὐχμηρᾶς οὔσης τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕδατος οὐκ ὄντος ἐν αὐτῇ ἄνδρα τῶν δυναστευόντων ἐλθόντα ἐς Δελφοὺς ἐπερέσθαι τρόπον ὄντινα ὕδωρ εὑρήσουσιν ἐν τῇ γῇ: τὴν δὲ Πυθίαν προστάσσειν, ὃς ἂν ἐπανήκοντι ἐς Ἁλίαρτον ἐντύχῃ οἱ πρὸ τῶν ἄλλων, τούτου δεῖν φονέα γενέσθαι αὐτόν. ἐντυχεῖν τε δὴ αὐτῷ παραγενομένῳ τὸν υἱὸν Λόφιν καὶ τὸν οὐ μελλήσαντα τῷ ξίφει τὸν νεανίσκον παῖσαι: καὶ τὸν μὲν ἔτι ἔμπνουν περιθεῖν, ὅπου δὲ ῥυῆναι τὸ αἷμα, ὕδωρ ἐντεῦθεν ἀνεῖναι τὴν γῆν. ἐπὶ τούτῳ μὲν ὁ ποταμὸς καλεῖται Λόφις».

ο Τιμόλαος στο πρώτο βιβλίο των *Φρυγιακών* και ο Αγαθοκλής ο Σάμιος στο έργο του *Πεσσινουντίων Πολιτεία*.[182] Όπως διαβάζουμε στο 9ο κεφάλαιο του *Περὶ Ποταμῶν*, ο Μαίανδρος, κατά τη διάρκεια ενός πολέμου εναντίων των Πεσσινουντίων, ορκίστηκε στη Μητέρα των Θεών πως, αν βγει νικητής, θα θυσιάσει σε αυτήν τον πρώτο άνθρωπο που θα τον συγχαρεί κατά την επιστροφή του με τα τρόπαια. Όπως και στην περίπτωση του Λόφιδος, ο πρώτος που συναντά τον στρατηγό είναι ο γιος του, Αρχέλαος, ο οποίος, ωστόσο, συνοδεύεται επίσης από τη μητέρα του Μαιάνδρου, Αναξίβια, και την ανώνυμη κόρη του. Τα τρία μέλη της οικογένειας του στρατηγού οδηγούνται ακολούθως στον βωμό, όπου και θυσιάζονται. Αναλογιζόμενος την πράξη του, ο Μαίανδρος κατόπιν αυτοκτονεί, πέφτοντας στον ποταμό Αναβαίνοντα, ο οποίος αργότερα έλαβε το όνομα του αυτόχειρα στρατηγού.[183]

Ορισμένοι μελετητές, όπως ο Bremmer,[184] εντάσσουν στη συζήτηση και την ιστορία για τον πανομοιότυπο όρκο που οδήγησε τον ήρωα Ιδομενέα να θυσιάσει τον γιο του κατά την επιστροφή του στην Κρήτη.[185] Ωστόσο, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν πως η εν λόγω διήγηση είναι αρκετά όψιμη και δεν μπορεί να θεωρηθεί μέρος της ελληνικής μυθικής παράδοσης.

---

[182] Βλ. [Πλουτ.] *Περὶ ποταμῶν*, 9: «Μαίανδρος … ὃς πρὸς Πεσσινουντίους πόλεμον ἔχων ηὔξατο τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, ἐὰν ἐγκρατὴς γένηται τῆς νίκης, θύσειν τὸν πρῶτον αὐτῷ συγχαρέντα [ἐπὶ] ταῖς ἀνδραγαθίαις τρόπαια φέροντι. Ὑποστρέψαντι δὲ τῷ προειρημένῳ πρῶτος συνεχάρη συναντήσας ὁ παῖς Ἀρχέλαος μετὰ τῆς μητρὸς καὶ τῆς ἀδελφῆς. Ὁ δὲ τῆς προειρημένης δεισιδαιμονίας ἀναμνησθεὶς, κατ΄ ἀνάγκην [τοῖς] βωμοῖς προσήγαγεν τοὺς προσήκοντας. Ἀθυμήσας δ΄ ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν ἔρριψεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν Ἀναβαίνοντα, ὃς ἀπ΄ αὐτοῦ Μαίανδρος προσηγορεύθη, καθὼς ἱστορεῖ Τιμόλαος ἐν α′ Φρυγιακῶν. Μέμνηται δὲ τού των καὶ Ἀγαθοκλῆς ὁ Σάμιος ἐν τῇ Πεσσινουντίων πολιτείᾳ. …». Σύμφωνα με τον ιστορικό μια διαφορετική εκδοχή του μύθου διηγούταν και ο Δημόστρατος από την Απάμεια της Συρίας.

[183] Μια παρόμοια ιστορία παραδίδεται στο ίδιο έργο και για τον ποταμό Νείλο, ο οποίος προηγουμένως ονομαζόταν Αίγυπτος από την αυτοκτονία του ομώνυμου βασιλιά ύστερα από τη θυσία της κόρης του για την αποτροπή ενός λιμού που βασάνιζε την περιοχή. Βλ. *Περὶ ποταμῶν*, 16. Γενικά, η ονοματοδοσία ποταμών βάσει των ανθρώπων που πέθαναν σε αυτούς είναι ένα συνεχώς επαναλαμβανόμενο μοτίβο στο εν λόγω έργο.

[184] Bremmer, "Sacrificing a Child in Ancient Greece", 31.

[185] Βλ. Serv. ad Verg. *Aen*. 3.121.

Πρωτοεμφανίζεται στο σχολιασμό της *Αινειάδας* από τον Servius Honoratus (4ος/5ος μ. Χ. αι.), ο οποίος πιθανότατα αντλεί υλικό απευθείας από τα κείμενα της *Παλαιάς Διαθήκης*, και συγκεκριμένα τη διήγηση των *Κριτών* για τον όρκο του Ιεφθάε που θα εξετάσουμε αργότερα.

ΙΙΙ.3.3 Η σωτήριος θυσία της παρθένου

Όπως είναι γνωστό, οι ελληνικοί μύθοι ανθρωποθυσίας περιλαμβάνουν στη συντριπτική τους πλειονότητα γυναικεία θύματα, και δη *παρθένους*, νεαρές κοπέλες στο κομβικό στάδιο μεταξύ ήβης και παντρειάς. Αν και οι ερμηνείες που έχουν δοθεί για αυτό το γεγονός είναι ποικίλες,[186] αξίζει να σημειώσουμε την πιθανότητα πως κάτι τέτοιο ίσως να οφείλεται εν μέρει και στον αρχετυπικό ρόλο του επεισοδίου των *Κυπρίων,* στο οποίο η παρθενική ιδιότητα του θύματος αποτελεί κεντρική ιδέα, όπως υποδεικνύει αφ' ενός το μοτίβο του ψεύτικου γάμου της Ιφιγένειας με τον Αχιλλέα, και αφ' ετέρου η ταυτότητα της Αρτέμιδος ως κατ' εξοχήν παρθένου θεάς. Λόγω του όγκου των διηγήσεων, θα περιοριστώ στην εξέταση των πιο χαρακτηριστικών παραδειγμάτων.

ΙΙΙ.3.3.1 Ερεχθείδες

Ο μύθος για τη θυσία ενός ή περισσοτέρων θυγατέρων του Ερεχθέα ήταν γνωστός τουλάχιστον από τα τέλη του 5ου π. Χ. αιώνα. Τα ευριπίδεια αποσπάσματα που αναφέρονται σε αυτόν είναι τα αρχαιότερα που έχουμε στη διάθεσή μας,[187] χωρίς να είναι βέβαιο αν πρόκειται

---

[186] Βλ. ενδεικτικά W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. trans. P. Bing (Berkeley: University of California Press, 1983), 64· Hughes, *Human Sacrifice,* 76· N. S. Rabinowitz, *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 37-38. Η πρόσφατη μονογραφία του Mangieri εστιάζει κατ' εξοχήν σε αυτό το ερώτημα, προσεγγίζοντάς το με βάση την εικονογραφική απεικόνιση της θυσίας των παρθένων. Βλ. A. F. Mangieri, *Virgin Sacrifice in Classical Art: Women, Agency, and the Trojan War,* Routledge Research in Gender and Art (New York: Routledge, 2017).

[187] Για μια πρόσφατη έκδοση και ανάλυση των ευριπίδειων αποσπασμάτων για τη θυσία των Ερεχθειδών βλ. M. Sonnino (ed.), *Euripidis Erechthei quae exstant: Introduzione. Testo Critico. Commento. Traduzione*. Biblioteca nazionale. Testi con commento filologico 19 (Firenze: Felice Le Monnier, 2010), 90-110, 119-24, 152-61, 439. Για τη χρονολόγηση του χαμένου *Ερεχθέα* και τα προβλήματά της βλ. ενδεικτικά αυτόθι, 27-34· R. Parker, "Myths of

για μια ακόμη επινόηση του ποιητή ή για μια ιστορία που προϋπήρχε στην ελληνική παράδοση. Η υπόθεση της Joan Conelly για την απεικόνιση του μύθου στην Ανατολική Ζωφόρο του Παρθενώνα, που συνηγορεί σαφέστατα υπέρ της δεύτερης πιθανότητας, είναι μεν ελκυστική, μα όχι χωρίς προβλήματα, και ως εκ τούτου δεν έχει λάβει την αντίστοιχη αποδοχή στη σύγχρονη βιβλιογραφία.[188]

Η ιστορία παραδίδεται σε διάφορες εκδοχές, οι οποίες συμφωνούν ως προς το ότι τουλάχιστον μία κόρη του μυθικού βασιλέα των Αθηνών θυσιάστηκε από τον τελευταίο κατόπιν δελφικού χρησμού για τη σωτηρία της πόλεως από την επίθεση του Εύμολπου, γιου του Ποσειδώνα.[189] Στον *Ίωνα* (277-82) η Κρέουσα μας πληροφορεί πως είναι η μόνη από τις Ερεχθείδες που δεν θυσιάστηκε *πρὸ γαίας* από τον πατέρα τους, καθώς εκείνη την εποχή ήταν ακόμη ένα *βρέφος νεογνόν* στις αγκάλες της μητέρας της. Από την άλλη πλευρά, στο μακροσκελές απόσπασμα του χαμένου ευριπίδειου *Ερεχθέα* που παραθέτει ο Λυκούργος (*Κατὰ Λεοκράτους*, 100) η Πραξιθέα μιλά για τη θυσία μόνο μιας κόρης. Οψιμότερες πηγές, όπως ο Απολλόδωρος (*Βιβλ*. 3.15.4) και ο Υγίνος (*Fab*. 46, 238) παραδίδουν την ίδια μαρτυρία, προσθέτοντας πως οι υπόλοιπες κόρες του Ερεχθέα αυτοκτόνησαν σύμφωνα με έναν όρκο αλληλεγγύης που είχαν δώσει.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που έχει σημασία για τη συζήτησή μας είναι ο τρόπος με τον οποίον η συγκεκριμένη ιστορία έχει επηρεαστεί από το επεισόδιο των *Κυπρίων*. Αρχικά, είναι προφανές πως η θυσία των Ερεχθειδών ακολουθεί τον χαρακτηριστικό τύπο διήγησης που η

Early Athens", στο J. N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology* (London: Croom Helm, 1987), 212, υπ. 64.

[188] Βλ. J. B. Connelly, *The Parthenon Enigma: A New Understanding of the World's Most Iconic Building and the People Who Made It* (New York: Alfred A. Knopf, 2014). Για μια συνοπτική συγκέντρωση των βασικών αντεπιχειρημάτων βλ. M. Cropp, "Cropp on Queyrel on Connelly", *Bryn Mawr Classical Review* 2014.10.45, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-10-45.html.

[189] Βλ. Ευρ. *Ίων*, 277-82· Λυκ. *Κατὰ Λεοκράτους*, 100· Δημ. 60. 27· Φαν. FGrHist 325 απ. 4· Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.15.4· Πλουτ. *Ηθ*. 310d· Hyg. *Fab*. 46, 238. Για σχετική συζήτηση βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 242-3.

Ιφιγένεια αντιπροσωπεύει ως αρχέτυπο: τη θυσία της παρθένου κόρης του αρχηγού από τον τελευταίο κατόπιν χρησμοδότησης για τη σωτηρία ή εν γένει το συμφέρον της κοινότητας. Η επιρροή του έπους του Στασίνου στον ευριπίδειο μύθο είναι επίσης φανερή και ως προς τη μεταθανάτια τύχη των θυγατέρων του Ερεχθέα, οι οποίες σύμφωνα με το παπυρικό απ. 65 Austin δεν πήγαν στον Άδη. Η παρθένος θεά Αθηνά τις *κατῴκισε* στους αιθέρες και τις μετέτρεψε στις Υακινθίδες θεές,[190] θεσπίζοντας μάλιστα ιερούς χορούς παρθένων προς τιμήν τους, καθώς και τις προσφορές που θα πρέπει να αποδίδονται για τη λατρεία τους.[191] Όπως είδαμε στην αρχή της ενότητας, η θεοποίηση της Ιφιγένειας από την Άρτεμη αποτελούσε αναμφίβολα ένα από τα βασικά στοιχεία του επεισοδίου των *Κυπρίων*, όπως υποδεικνύει η περίληψη του Πρόκλου, και επιβεβαιώνει η παραλλαγή του ίδιου μοτίβου από τον ψευδο-ησιόδειο *Κατάλογο Γυναικών* και τον Στησίχορο, όπου η Ιφιγένεια μετατρέπεται στη θεά Εκάτη. Αντίθετα, στην ευριπίδεια εκδοχή η κόρη του Αγαμέμνονα παραμένει θνητή, αναλαμβάνοντας τον ρόλο της ιέρειας ανθρωποθυσιών στους μακρινούς Ταύρους. Είναι πιθανό πως ο Ευριπίδης έχει συνειδητά επιλέξει να αξιοποιήσει ένα χαρακτηριστικό στοιχείο της διήγησης των *Κυπρίων* που ο ίδιος εξοβελίζει από τη δική του εκδοχή της Ιφιγένειας, για να το εντάξει σε άλλους μύθους ανθρωποθυσίας. Είδαμε πως μια αντίστοιχη ποιητική λογική ίσως ακολουθείται και στις *Φοίνισσες*: ο Ευριπίδης είναι πιθανότατα ο μόνος που αφαιρεί κάθε σύνδεση μεταξύ της θυσίας

---

[190] Παρότι κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν πως ο Ευριπίδης με αυτήν την αναφορά συνδέει τις κόρες του Ερεχθέα με τον μύθο για τη θυσία των θυγατέρων του Υακίνθου, ενός Λακεδαιμονίου που θυσίασε τις τέσσερεις κόρες του στον τάφο του κύκλωπα Γεραίστη σύμφωνα με έναν χρησμό για την αποτροπή του λιμού και του λοιμού που ταλάνιζε την Αθήνα κατά τη διάρκεια ενός πολέμου με το βασιλιά Μίνωα (βλ. παρακάτω, III.3.3.3), πρέπει να υπογραμμίσουμε πως κάτι τέτοιο είναι μάλλον η λιγότερο πιθανή υπόθεση. Η παλαιότερη αναφορά σε αυτόν τον μύθο είναι ουσιαστικά ο ψευδο-Απολλόδωρος (3.15.8)· βλ. ακόμη Hyg. *Fab*. 238. Πέραν από τον Ευριπίδη, όλες οι πρώιμες πηγές για τις Υακινθίδες τις ταυτίζουν με τις κόρες του Ερεχθέα. Βλ. Δημ. 60.27 και Φανοδ. FGrHist 325 απ. 4, ο οποίος παραδίδει πως οι κόρες του Ερεχθέα ονομάστηκαν έτσι λόγω της θυσίας τους στον λόφο Υάκινθο.

[191] Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. απ. 65 Aus. 71-4, 78-80, 83-86: «ψυχαὶ μὲν οὖν τῶνδ' οὐ βεβᾶσ' [῎Αιδ]ην πάρα, / εἰς δ' αἰθέρ' αὐτῶν πνεῦμ' ἐγὼ [κ]ατώικισα· / ὄνομα δὲ κλεινὸν θήσομαι κα[θ' ῾Ελλ]άδα /῾Υακινθίδας βροτοῖσι κικλή[σκε]ιν θεάς. / … ἐνιαυσίαις σφας μὴ λεληισμ[ένους] χρόνωι / θυσίαισι τιμᾶν καὶ σφαγαῖσι [βουκ]τόνοις / κοσμοῦ[ντας ἱ]εροῖς παρθένων [χορεύ]μασιν· / … πρώταισι θύειν πρότομα πολεμίου δορὸς / τῆς οἰνοποιοῦ μὴ θιγόντας ἀμπέλου / μηδ' εἰς πυρὰν σπένδοντας ἀλλὰ πολυπόνου / καρπὸν μελίσσης ποταμίαις πηγαῖς ὁμοῦ· ».

της Ιφιγένειας και του κυνηγιού του ιερού ζώου της Αρτέμιδος από τον Αγαμέμνονα, ενώ παράλληλα προβάλλει ως αίτιο της θυσίας του Μενοικέα την πανάρχαια οργή του Άρη για τη σφαγή του δράκοντα από τον μακρινό πρόγονο του Κρέοντα.

III.3.3.2 Οι κόρες του Λεώ

Η διήγηση της Ιφιγένειας έχει αποτελέσει το πρότυπο για τη δημιουργία ενός ακόμη μύθου ηρωικών γυναικών που ο Δημοσθένης παραθέτει στον *Επιτάφιο* μαζί με τη θυσία των Ερεχθειδών, στην προσπάθειά του να εξυμνήσει τον πατριωτισμό των Αθηναίων. Απευθυνόμενος στους Λεωντίδες, ο ρήτορας αναφέρει πως οι κόρες του Λεώ –του επώνυμου ήρωα αυτής της φυλής– προσέφεραν τον εαυτό τους ως *σφάγιον* υπέρ της σωτηρίας της χώρας.[192] Ο μύθος εμφανίζεται επίσης στον Παυσανία[193] και στον Κλαύδιο Αιλιανό, οι οποίοι προσθέτουν πως η θυσία υπαγορεύθηκε από έναν δελφικό χρησμό, με τον δεύτερο συγγραφέα να μας πληροφορεί ακόμη για τα ονόματα των παρθένων (Πραξιθέα, Θεόπη, και Ευβούλη), καθώς και για το *Λεωκόριον τέμενος* στην Αθήνα, το οποίο πιθανότατα ήταν αφιερωμένο στη λατρεία τους.[194]

Μολονότι το κείμενο του *Επιταφίου* είναι το αρχαιότερο που έχουμε στη διάθεσή μας, ο τρόπος με τον οποίον ο ρήτορας αναφέρεται στη θυσία των θυγατέρων του Λεώ υποδεικνύει πως ο μύθος ήταν γνωστός και διαδεδομένος στην κλασσική Αθήνα τουλάχιστον στα τέλη του

---

[192] Βλ. Δημ. 60.29: «ἠκηκόεσαν Λεωντίδαι μυθολογουμένας τὰς Λεὼ κόρας, ὡς ἑαυτὰς ἔδοσαν σφάγιον τοῖς πολίταις ὑπὲρ τῆς χώρας. …».

[193] Βλ. Παυσ. 1.5.2: «τῶν δὲ ἐπωνύμων—καλοῦσι γὰρ οὕτω σφᾶς—ἔστι μὲν Ἱπποθόων …, ἔστι δὲ Ἀντίοχος τῶν παίδων τῶν Ἡρακλέους, ..., ἐκ δὲ Ἀθηναίων Λεώς: δοῦναι δὲ ἐπὶ σωτηρίᾳ λέγεται κοινῇ τὰς θυγατέρας τοῦ θεοῦ χρήσαντος. …» .

[194] Βλ. Κλαύδιος Αιλιανός, *Ποικίλη Ιστορία*, 12.28: «Λεωκόριον Ἀθήνησιν ἐκαλεῖτο τὸ τέμενος τῶν Λεὼ θυγατέρων Πραξιθέας καὶ Θεόπης καὶ Εὐβούλης. ταύτας δὲ ὑπὲρ τῆς πόλεως τῆς Ἀθηναίων ἀναιρεθῆναι λόγος ἔχει, ἐπιδόντος αὐτὰς τοῦ Λεὼ ἐς τὸν χρησμὸν τὸν Δελφικόν. ἔλεγε γὰρ μὴ ἂν ἄλλως σωθῆναι τὴν πόλιν, εἰ μὴ ἐκεῖναι σφαγιασθεῖεν».

4ου π. Χ. αιώνα — αν φυσικά δεχθούμε πως πρόκειται για ένα αυθεντικό έργο του Δημοσθένη.[195] Για ακόμη μια φορά ο αρχετυπικός ρόλος της διήγησης για τη θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα είναι προφανής. Οι θυγατέρες του επιφανούς ήρωα θυσιάζονται για το κοινό συμφέρον της πόλης σύμφωνα με τις επιταγές του χρησμού και αργότερα θεοποιούνται — ή, τουλάχιστον, τιμώνται με θεϊκές τιμές, όπως ακριβώς οι κόρες του Ερεχθέα και φυσικά η Ιφιγένεια.

Αξίζει να σημειώσουμε πως η θυσία των θυγατέρων του Λεώ ίσως στην πραγματικότητα να αποτελεί μια αναπροσαρμογή του μύθου της Ιφιγένειας στα συμφραζόμενα της δημοκρατικής Αθήνας· μια ιστορία της οποίας η συμβολική λειτουργία και οι απαρχές θα μπορούσαν να αποδοθούν σε μια διεργασία παρόμοια με αυτήν που γέννησε τις διηγήσεις για τις εμβληματικές γυναίκες του ρωμαϊκού μύθου, όπως η Λουκρητία και η Βιργινία, των οποίων ο θάνατος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την πορεία της Res Publica τουλάχιστον στο έργο του Τίτου Λίβιου.[196] Ο Λεώς, του οποίου το όνομα θα μπορούσε κάλλιστα να εκληφθεί ως μια προσωποποίηση του δημοκρατικού λαού, δεν εμφανίζεται σε κανένα έργο της αρχαϊκής εποχής. Πέραν από την προσφορά των θυγατέρων του για τη σωτηρία της Αθήνας, η μοναδική σωζόμενη ιστορία για τον εν λόγω ήρωα απαντά στον Πλούταρχο, όπου ο Λεώς κάνει την εμφάνισή του ως ένας κήρυξ από τον Δήμο του Αγνούντα, ο οποίος προειδοποίησε τον Θησέα για τα ραδιούργα σχέδια των Παλλαντιδών εναντίων του, που στόχο είχαν να διαταράξουν τη διαδοχή του θρόνου.[197] Μάλιστα, ο Θουκυδίδης αναφέρει το *Λεωκόριον,* χωρίς να κάνει κάποια

---

[195] Η απόδοση του Επιτάφιου στον Δημοσθένη έχει αμφισβητηθεί από την αρχαιότητα. Βλ. Διον. Αλ. *Δημ.* 44. Για μια πρόσφατη σχετική συζήτηση βλ. I. Worthington, “The Authorship of the Demosthenic "Epitaphios"”, *Museum Helveticum* 60.3 (2003), 152-157.

[196] Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά S. R. Joshel, “The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia”, στο L. McClure (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources* (Oxford, UK/Malden, MA: Blackwell Publishing, 2002), 163-90.

[197] Βλ. Πλουτ. *Θησ.*13: «οἱ δὲ Παλλαντίδαι πρότερον μὲν ἤλπιζον αὐτοὶ τὴν βασιλείαν καθέξειν Αἰγέως ἀτέκνου τελευτήσαντος: ἐπεὶ δὲ Θησεὺς ἀπεδείχθη διάδοχος, χαλεπῶς φέροντες εἰ βασιλεύει μὲν Αἰγεὺς θετὸς γενόμενος Πανδίονι καὶ μηδὲν Ἐρεχθείδαις προσήκων, βασιλεύσει δ᾽ ὁ Θησεὺς πάλιν ἔπηλυς ὢν καὶ ξένος, εἰς πόλεμον

νύξη στον μύθο της ανθρωποθυσίας, ως το μέρος στο οποίο ο Αρμόδιος και ο Αριστογείτων φόνευσαν τον Ίππαρχο, ένα από τα τελευταία καθοριστικά συμβάντα για την εγκαθίδρυση της αθηναϊκής δημοκρατίας.[198] Αν και δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με ασφάλεια αν η ιστορία για τις κόρες του Λεώ ήταν γνωστή στον Θουκυδίδη, η δημιουργία ενός μεταγενέστερου δημοκρατικού μύθου για τις «κόρες του Λαού» επί τη βάσει του ονόματος του εν λόγω ιερού και της συμβολικής του αξίας για το δημοκρατικό καθεστώς αποτελεί μια υπόθεση που έχει σίγουρα λογικό έρεισμα.

III.3.3.3 Άλλες περιπτώσεις θυσίας παρθένων

Συνεχίζοντας στον αθηναϊκό μύθο, έχουμε ακόμη τρείς τουλάχιστον διηγήσεις για παρθένους που θυσιάστηκαν υπέρ της σωτηρίας ή εν γένει του κοινού συμφέροντος της πόλης. Οι δύο εξ αυτών, δηλαδή η θυσία των θυγατέρων του Υακίνθου και της Μακαρίας αποτελούν περιπτώσεις στις οποίες το προσφερόμενο θύμα δεν ανήκει άμεσα στην κοινότητα. Στην εκδοχή που παραδίδουν ο Απολλόδωρος και ο Υγίνος, ο Υάκινθος είναι ένας Λακεδαιμόνιος που εγκαταστάθηκε στην Αθήνα και θυσίασε τις κόρες του στον τάφο του κύκλωπα Γεραίστη σύμφωνα με ένα χρησμό για την αποτροπή του λιμού και του λοιμού που κλόνιζε την πόλη κατά την πολιορκία της από τον βασιλιά Μίνωα.[199] Η ιστορία πιθανότατα αποτελεί προϊόν μιας απόπειρας παραλλαγής της ευριπίδειας ταυτοποίησης των Ερεχθειδών με τις Υακινθίδες θεές.[200]

Αντίστοιχα, η Μακαρία που θυσιάζεται εθελούσια στους *Ηρακλείδες* του Ευριπίδη είναι μια ικέτιδα που βρίσκει καταφύγιο στο βασίλειο του Δημοφώντα, καταδιωκόμενη από τον

καθίσταντο. καὶ διελόντες ἑαυτοὺς οἱ μὲν ἐμφανῶς Σφηττόθεν ἐχώρουν ἐπὶ τὸ ἄστυ μετὰ τοῦ πατρός, οἱ δὲ Γαργηττοῖ κρύψαντες ἑαυτοὺς ἐνήδρευον, ὡς διχόθεν ἐπιθησόμενοι τοῖς ὑπεναντίοις. ἦν δὲ κῆρυξ μετ᾽ αὐτῶν, ἀνὴρ Ἀγνούσιος, ὄνομα Λεώς. οὗτος ἐξήγγειλε τῷ Θησεῖ τὰ βεβουλευμένα τοῖς Παλλαντίδαις. …».

[198] Βλ. Θουκ. 1.20.2· 6.54-9· Ηροδ. 5.55· 6.123· Αριστ. *Αθ. Πολ*. 18.

[199] Βλ. Απολλοδ. 3.15.4· Hyg. *Fab*. 238.

[200] Για σχετική συζήτηση βλ. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant,* 67-74.

Αργείο Ευρυσθέα.[201] Κατά τη διάρκεια του πολέμου της Αθήνας με τον τελευταίο, ο χρησμός ορίζει πως για τη σωτηρία της πόλης πρέπει να θυσιαστεί μια παρθένος ευγενούς καταγωγής προς τιμήν της Κόρης (Περσεφόνης).[202] Με τον Δημοφώντα να είναι απρόθυμος τόσο να προσφέρει τη δική του κόρη, όσο και να εξαναγκάσει κάποιον από τους πολίτες να κάνει τον ίδιο χωρίς τη θέλησή του (Ευρ. *Ηρακλ.* 411-4), η Μακαρία προσφέρεται εθελοντικά για σφαγή (500-14), αποτελώντας πιθανότατα το πρότυπο για τη δημιουργία της αντίστοιχης διήγησης για τη θυσία των ξένων θυγατέρων του Υακίνθου. Σε αντίθεση με τη διήγηση του Παυσανία (1.32.6),[203] στο ευριπίδειο έργο η Μακαρία παραμένει ανώνυμη, ως Παρθένος, ένα γεγονός που μπορεί να ερμηνευθεί ως μια ποιητική επιλογή που σκοπό έχει να υπερτονίσει την ιδιότητα του θύματος, και ως εκ τούτου ως μια ακόμη ένδειξη για τον αρχετυπικό ρόλο της Ιφιγένειας.[204]

Τέλος, έχουμε την περίπτωση της Αγλαύρου, η οποία σύμφωνα με τον Φιλόχορο αυτοκτόνησε πηδώντας από την Ακρόπολη για την εκπλήρωση ενός ακόμη χρησμού υπέρ της σωτηρίας της Αθήνας.[205] Η διήγηση φαίνεται πως αποτελεί μια διασκευή του ατθιδογράφου, ο οποίος προσαρμόζει το μοτίβο της σωτηρίου θυσίας της παρθένου πάνω στον γνωστό μύθο για τον θάνατο των Κεκροπιδών.[206] Πέρα από την επανάληψη της βασικής θεματικής των *Κυπρίων*

---

[201] Οι περισσότεροι μελετητές θεωρούν πως πρόκειται για μια ακόμη διήγηση που επινοεί ο Ευριπίδης. Βλ. ενδεικτικά J. L. Larson, *Greek Heroine Cults* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995), 107, 192, υπ. 32.

[202] Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Ηρακλ.* 408-10: «σφάξαι κελεύουσίν με παρθένον κόρῃ / Δήμητρος, ἥτις ἐστὶ πατρὸς εὐγενοῦς, / τροπαῖά τ᾽ ἐχθρῶν καὶ πόλει σωτήριαν».

[203] Πρβ. Στράβ. 8.16.9.

[204] Ειδικά για τους ανώνυμους χαρακτήρες της ελληνικής τραγωδίας βλ. τη μονογραφία της F. Yoon, *The Use of Anonymous Characters in Greek Tragedy: The Shaping of the Heroes,* Mnemosyne Supplements 344 (Leiden: Brill, 2012). Για την περίπτωση της Μακαρίας βλ. αυτόθι, 105-6.

[205] Φιλοχ. FGrHist III, 328 απ. 105.

[206] Για τη συγκέντρωση των πηγών σχετικά με τον μύθο για την ομαδική αυτοκτονία των Κεκροπιδών ύστερα από την ανυπακοή τους στις εντολές της Αθηνάς βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 235-8.

και το παράλληλο μεταξύ της αυτοθυσίας της κόρης του Κέκροπα και της ευριπίδειας ιστορίας του Μενοικέα, αξίζει να σημειώσουμε πως για ακόμη μια φορά η παρθένος που θυσιάζεται λαμβάνει θεϊκές τιμές. Όπως προσθέτει ο Φιλόχορος, ήταν κανόνας οι Αθηναίοι έφηβοι να ορκίζονται στο ιερόν της πριν ξεκινήσουν για κάποια μάχη. Ακόμη, ο Πορφύριος (*Περὶ Ἀποχῆς Ἐμψύχων*, 2.54.9-55.5) αναφέρει πως η Άγλαυρος μαζί με τον Διομήδη αποτελούσαν μέχρι μια αρκετά όψιμη περίοδο αποδέκτες ανθρωποθυσιών, και μάλιστα στο νησί της Κύπρου.[207]

Οι κόρες του Ερεχθέα, του Λεώ, του Υακίνθου, του Ηρακλή, και του Κέκροπα αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τον αρχετυπικό χαρακτήρα του επεισοδίου των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας, και τον τρόπο με τον οποίο οι παραλλαγές κάποιων μοτίβων μας βοηθούν να συνδέσουμε τις σχετικές ιστορίες σε ένα μυθολογικό πλέγμα. Πριν μεταβούμε στην εξέταση των ανατολικών παραλλήλων και στην ανάλυση των πιθανών συμπερασμάτων που μπορούμε να συναγάγουμε, αξίζει να σταχυολογήσουμε μια σειρά από παρόμοιες ιστορίες ανθρωποθυσίας στην ελληνική παράδοση. Όσον αφορά τη Βοιωτία, οι περιπτώσεις παρθένων που θυσιάζονται για τη σωτηρία της κοινότητας περιλαμβάνουν τις κόρες του Αντίποινου, Ανδρόκλεια και Άλκι (Παυσ. 9.17.1), και του Ωρίωνα, Μενίππη και Μετιόχη (Αντων. Λιβ. 25 = Κόριννα απ. 3 Page· Ον. *Met*. 13.65-99).[208] Εκτός της Αθήνας και της Βοιωτίας, που κατέχουν τη μερίδα του λέοντος σε αυτόν τον τύπο διήγησης, η σωτήριος θυσία της παρθένου αξιοποιείται ακόμη στους μεταγενέστερους μύθους για τη θυσία της κόρης του βασιλιά Υδάσπη (Ηλιοδ. *Αιθ*. 10.16), καθώς και των ανώνυμων θυγατέρων του Αιγύπτου (Πλουτ. *Περί Ποταμών*, 16) και του Αριστόδημου (Παυσ. 4.9.4-5). Η λίστα πιθανώς να μην είναι εξαντλητική.

---

[207] Για μια συζήτηση σχετικά με τη λατρεία της Αγλαύρου (με βιβλιογραφία) βλ. Larson, *Greek Heroine Cults*, 39-41.

[208] Για το τελευταίο ζεύγος θυσιασθεισών παρθένων βλ. ενδεικτικά K. Dowden, *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology* (London: Routledge, 1989), 168.

ΙΙΙ. 4 Τα εβραϊκά παράλληλα

Επιλέγω να περιορίσω τη μελέτη των ανατολικών παραλλήλων της Ιφιγένειας σε διηγήσεις της *Παλαιάς Διαθήκης*, η οποία παρέχει άφθονο υλικό για την εξέταση της βορειοδυτικής σημιτικής πρακτικής της θυσίας τέκνων. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, τα ελληνικά, ρωμαϊκά, και εβραϊκά κείμενα απεικονίζουν σταθερά διάφορους σημιτικούς λαούς (Φοίνικες, Καρχηδόνιους, Μωαβίτες, Ιουδαίους, και εν γένει όσους προσδιορίζονται ως εχθροί του Ισραήλ) να προσφέρουν τα παιδιά τους στη θυσιαστική πυρά του ανώτερου θεού. Μάλιστα, παρά την προσπάθεια των βιβλικών κειμένων να εξοβελίσουν αυτό το στοιχείο από την ταυτότητα του Ισραήλ, υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες και ο ίδιος ο Γιαχβέ παρουσιάζεται ανοιχτά ως αποδέκτης τέτοιων θυσιών.[209] Πρόκειται για ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει έντονα τη βιβλιογραφία, με την πλειονότητα των μελετητών να υποστηρίζει την ιστορική ύπαρξη μιας τέτοιας πρακτικής τουλάχιστον στον καρχηδονιακό πολιτισμό, όπως το πλήθος των αρχαιολογικών ευρημάτων υποδεικνύει.[210] Η βασική μου υπόθεση είναι πως το επεισόδιο των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας συνδέεται άμεσα με αυτήν ακριβώς την παράδοση, κάτι που φυσικά θα μπορούσε να εξηγηθεί από την εγγύτητα και τη μακραίωνη επαφή των Φοινίκων με το νησί της Κύπρου.

---

[209] Για μια πρόσφατη μονογραφία που εστιάζει σε αυτό το ζήτημα βλ. F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004). Βλ. ακόμη E. Noort, "Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis", στο J. N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Studies in the History and Anthropology of Religion 1 (Leuven: Peeters, 2007), 103-26.

[210] Για μια συστηματική εξέταση βλ. S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, JSOT/ASOR Monograph Series 3 (Sheffield: JSOT Press for the American Schools of Oriental Research, 1991). Βλ. ακόμη J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, University of Cambridge Oriental Publications 41 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)· P. G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and Mlk*, PhD Dissertation (Cambridge, MA: Harvard University, 1975). Για μια ενημερωμένη ανασκόπηση και ανάλυση των αντεπιχειρημάτων (με βιβλιογραφία) βλ. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 236-9.

III.4.1 Αβραάμ και Ισαάκ

Μια από τις πιο γνωστές και πολυσυζητημένες διηγήσεις για την (παρ' ολίγον) θυσία ενός παιδιού από τον πατέρα του είναι η ιστορία του Αβραάμ και του Ισαάκ. Στο σχετικό επεισόδιο της *Γενέσεως* (22:1-19) –γνωστό και ως Akedah ή Aqedah–,[211] ο Θεός δοκιμάζει τον γενάρχη του Ισραήλ, λέγοντάς του να προσφέρει στη θυσιαστική πυρά ως ὁλοκάρπωσιν τον Ισαάκ,[212] το μοναδικό γνήσιό του τέκνο, που συνελήφθη θαυματουργικά από την υπερήλικη και στείρα σύζυγό του, Σάρα. Ο Αβραάμ υπακούει με προθυμία, και ξεκινά το επόμενο πρωί για το όρος Μοριά με τον υιό του και δύο δούλους (*Γέν*. 22:3). Όπως η Ιφιγένεια, ο Ισαάκ ακολουθεί τον πατέρα του χωρίς να γνωρίζει τα σχέδιά του, θεωρώντας πως πρόκειται να θυσιάσουν ένα πρόβατο, και στη συνακόλουθή του απορία σχετικά με την απουσία του ζώου, ο Αβραάμ του απαντά πως ο Θεός θα φροντίσει για την παροχή του (22:7-8).

Μόλις φθάνει στο μέρος που του υποδείχθηκε, ο Αβραάμ οικοδομεί ένα θυσιαστήριο, δένει χειροπόδαρα τον Ισάακ, τον τοποθετεί πάνω στα ξύλα, και είναι έτοιμος να τον σφάξει με τη *μάχαιραν* (22:9-10). Ωστόσο, την τελευταία στιγμή ένας άγγελος του Θεού τον σταματά, λέγοντάς του να μην βλάψει το *παιδάριον*, αφού με τις πράξεις του απέδειξε τον φόβο και την αφοσίωσή του προς τον Θεό.[213] Τότε ο Αβραάμ σηκώνει τα μάτια του και βλέπει έναν κριό παγιδευμένο από τα κέρατά του σε ένα παρακείμενο θαμνώδες φυτό, ο οποίος και θυσιάζεται στη θέση του παιδιού (22:13). Λόγω της απόλυτης υπακοής του και της προθυμίας του να προσφέρει το πιο αγαπητό του τέκνο, ο Αβραάμ ανταμείβεται από τον Θεό με την υπόσχεση πως

---

[211] Για μια πρόσφατη λεπτομερή εξέταση του επεισοδίου βλ. ενδεικτικά O. Kaiser, "Die Bindung Isaaks: Untersuchungen zu Eigenart und Bedeutung von Genesis 22", στο *Zwischen Athen und Jerusalem: Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 320 (Berlin/New York: de Gruyter, 2003), 199-223.

[212] Βλ. χαρακτηριστικά *Γέν*. 22:2: «καὶ εἶπε· λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαάκ, καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὁλοκάρπωσιν ἐφ᾽ ἓν τῶν ὀρέων, ὧν ἄν σοι εἴπω».

[213] Βλ. χαρακτηριστικά *Γέν*. 22:12: «καὶ εἶπε· μὴ ἐπιβάλῃς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσῃς αὐτῷ μηδέν· νῦν γὰρ ἔγνων, ὅτι φοβῇ σὺ τὸν Θεὸν καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι᾽ ἐμέ».

το γένος του, ο εκλεκτός λαός του Ισραήλ θα πολλαπλασιαστεί, φθάνοντας σε αριθμό «τα αστέρια του ουρανού και την άμμο της ακρογιαλιάς» και θα κατακτήσει τις πόλεις των εχθρών.[214]

Οι ομοιότητες του επεισοδίου με τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα (εξαπάτηση θύματος από τον πατέρα του, θεία παρέμβαση για τη σωτηρία του, αντικατάσταση από ζώο) είναι προφανείς, αλλά δεν αξίζει να σταθούμε περαιτέρω σε αυτές, τουλάχιστον σε λογοτεχνικό επίπεδο. Σε αντίθεση με τα ελληνικά κείμενα, είναι σχεδόν αδύνατο να υποθέσουμε την άμεση εξάρτηση της μιας ιστορίας από την άλλη. Αυτό που έχει, ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία για την εξέτασή μας είναι η παρουσία του μοτίβου της θυσίας του αγαπημένου τέκνου σε έναν από τους ιδρυτικούς μύθους του Ισραήλ.

Αν και το 22ο κεφάλαιο της *Γενέσεως* ερμηνευόταν συμβατικά στην παλαιότερη βιβλιογραφία ως μια πολεμική κατά της θυσίας τέκνων,[215] μια σειρά μελετητών έχει επισημάνει το παράδοξο αυτής της προσέγγισης, επιχειρηματολογώντας πειστικά υπέρ του ότι το συγκεκριμένο επεισόδιο αποτελεί στην πραγματικότητα μια από τις πολλές ενδείξεις για την παλαιότητα και τον κεντρικό ρόλο της πρακτικής της θυσίας του πρωτότοκου παιδιού στην ευρύτερη βορειοδυτική σημιτική παράδοση.[216] Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Levenson, που αναπτύσσει αυτή τη συλλογιστική για την κυριολεκτική ερμηνεία των θυσιαστικών νόμων

---

[214] *Γέν*. 22:17: «ἦ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε, καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου, ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων».

[215] Βλ. ενδεικτικά T. Veijola, "Das Opfer des Abraham—Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85,2 (1988), 129-64· M. Weinfeld, "The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background", *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), 134· M. Smith, "A Note on Burning Babies", *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 478.

[216] Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 179-206· M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (2η έκδοση, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002), 171-81· M. R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (New York: Cambridge University Press, 2011), 99-103.

της *Εξόδου* (13:2, 22:29 κ.α): «είναι πολύ περίεργο να καταδικάζεις τη θυσία τέκνων μέσω μιας διήγησης στην οποία ένας πατέρας ανταμείβεται πλούσια για την προθυμία του να εφαρμόσει αυτήν ακριβώς την πρακτική.»[217] Η ιστορία για την παρ' ολίγον θυσία του Ισαάκ αντιπροσωπεύει μεν ένα στάδιο επεξεργασίας του μύθου στο οποίο η ανθρωποθυσία δεν ήταν πια αποδεκτή, μα ταυτόχρονα υποδεικνύει την ύπαρξη μιας αρχικής μορφής της ιστορίας στην οποία το μονάκριβο τέκνο του Αβραάμ θυσιαζόταν πράγματι.[218] Η συζήτηση είναι πολύ μεγάλη για να εξεταστεί εδώ συστηματικά, μα φαίνεται πως για ακόμη μια φορά το κείμενο της *Γενέσεως* μας προσφέρει ένα παράθυρο για την εξέταση της προγενέστερης θρησκευτικής παράδοσης του Ισραήλ.

III.4.2 Η κόρη του Ιεφθάε

Εξάλλου, το επεισόδιο για τον Αβραάμ και τον Ισαάκ δεν είναι η μόνη περίπτωση στην οποία ένας θεοσεβούμενος και σημαντικός ήρωας προσφέρει στη θυσιαστική πυρά το αγαπημένο του τέκνο στο όνομα του Γιαχβέ. Ένα εξίσου χαρακτηριστικό παράδειγμα, στο οποίο μάλιστα η θυσία πραγματοποιείται κανονικά, είναι η διήγηση του βιβλίου των *Κριτών* (11:29-40) για την κόρη του Ιεφθάε.[219] Ο τελευταίος –ένας από τους Κριτές του Ισραήλ– κατά τη

---

[217] J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1993), 13. Στη μονογραφία του ο Levenson διατυπώνει μάλιστα τη θεωρία πως το ίδιο στοιχείο βρίσκεται πίσω από τη θεματική της θυσίας του υιού του Θεού και στον χριστιανισμό.

[218] Μια κειμενική ένδειξη υπέρ αυτής της υπόθεσης είναι πως ύστερα από τη θυσία στο όρος, ο Αβραάμ απεικονίζεται να επιστρέφει μόνος του προς τους δούλους, οι οποίοι είχαν παραμείνει στους πρόποδες, χωρίς να υπάρχει κάποια αναφορά στον Ισαάκ. Βλ. *Γέν*. 22:19: «ἀπεστράφη δὲ Ἀβραὰμ πρὸς τοὺς παῖδας αὐτοῦ, καὶ ἀναστάντες ἐπορεύθησαν ἅμα ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου. καὶ κατῴκησεν Ἀβραὰμ ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου». Βλ. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 193, υπ. 212· M. Barker, *The Mother of the God. Volume 1: The Lady in the Temple* (London/New York: Bloomsbury, 2012), 131. Πρβ. H. Moltz, "God and Abraham in the Binding of Isaac", *JSOT* 96 (2001), 64.

[219] Σημαντική για την εξέταση του επεισοδίου παραμένει η μονογραφία του D. Marcus, *Jephthah and his Vow* (Lubbock, Tx: Texas Tech Press, 1986). Βλ. ακόμη W. O. Sypherd, *Jephthah and His Daughter: A Study in*

διάρκεια ενός πολέμου με τους Αμμωνίτες ορκίστηκε στον Θεό πως, αν παραδώσει στα χέρια του τους υιούς του Αμμών, θα θυσιάσει ως ολοκαύτωμα τον πρώτο άνθρωπο που θα εξέλθει από τον οίκο του για να τον συναντήσει κατά την επιστροφή του μετά τον πόλεμο.[220] Ο όρκος παρουσιάζεται μάλιστα ως εμπνευσμένος από τον ίδιο τον Θεό («Καὶ ἐγένετο ἐπὶ ᾿Ιεφθάε πνεῦμα Κυρίου», *Κριτ*. 11:29),[221] ο οποίος παρέχει απόλυτη στρατιωτική επιτυχία στον Ιεφθάε,[222] χωρίς να υπάρχει η παραμικρή ένδειξη πως πρόκειται για κάτι που αντιτίθεται στη λατρεία του, όπως πολλά βιβλικά χωρία διαβεβαιώνουν.[223]

Κατά την επιστροφή του στην πατρίδα, ο Ιεφθάε συναντά πρώτα την κόρη του, το μοναδικό του τέκνο, η οποία τον υποδέχεται προπορευόμενη με τυμπανοκρουσίες και χορούς (*Κριτ*. 11:34). Ο αρχηγός διαρρηγνύει τα ιμάτιά του από την ταραχή, εξηγώντας στη μονάκριβη θυγατέρα του πως έκανε έναν μη αναστρέψιμο όρκο (35). Ωστόσο, η τελευταία τον προτρέπει με αποφασιστικότητα να πραγματοποιήσει ό,τι υποσχέθηκε σε αντάλλαγμα για την εκδίκηση των

Comparative Literature (Newark: University of Delaware Press, 1948)· N. Steinberg, "The Problem of Human Sacrifice in War: An Analysis of *Judges* 11", στο S. L. Cook & S. C. Winter (eds.), *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of George M. Landes* (Atlanta: Scholars Press, 1999), 114-35· B. Miller, *Tell it on the Mountain: The Daughter of Jephthah in Judges 11* (Collegeville: Liturgical Press, 2005)· I. Finkelstein, "The Old Jephthah Tale in Judges: Geographical and Historical Considerations", *Biblica* 97 (2016), 1-15.

[220] Βλ. *Κριτ*. 11:30-1: «καὶ ηὔξατο ᾿Ιεφθάε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπεν· ἐὰν διδοὺς δῷς μοι τοὺς υἱοὺς ᾿Αμμὼν ἐν τῇ χειρί μου, καὶ ἔσται ὁ ἐκπορευόμενος, ὃς ἂν ἐξέλθῃ ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ οἴκου μου εἰς συνάντησίν μου ἐν τῷ ἐπιστρέφειν με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ υἱῶν ᾿Αμμών, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ ἀνοίσω αὐτὸν ὁλοκαύτωμα».

[221] Βλ. T. C. Römer, "Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?", *JSOT* 77 (1998), 28-9.

[222] Βλ. *Κριτ*. 11:32-3: «καὶ παρῆλθεν ᾿Ιεφθάε πρὸς υἱοὺς ᾿Αμμὼν παρατάξασθαι πρὸς αὐτούς, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ. καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς ἀπὸ ᾿Αροὴρ ἕως ἐλθεῖν ἄχρις ᾿Αρνὼν ἐν ἀριθμῷ εἴκοσι πόλεις καὶ ἕως ᾿Εβελχαρμὶμ πληγὴν μεγάλην σφόδρα, καὶ συνεστάλησαν οἱ υἱοὶ ᾿Αμμὼν ἀπὸ προσώπου υἱῶν ᾿Ισραήλ».

[223] Βλ. χαρακτηριστικά *Ιερ*. 19:5: «καὶ ᾠκοδόμησαν ὑψηλὰ τῇ Βάαλ τοῦ κατακαίειν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πυρί, ἃ οὐκ ἐνετειλάμην οὐδὲ διενοήθην ἐν τῇ καρδίᾳ μου». Βλ. ακόμη *Λευ*. 18:21, 20:2· *Δευτερ*. 12:31, 18:10· Φλ. Ιωσ. *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, 5.266.

Αμμωνιτών (36), ζητώντας του ως τελευταία χάρη να την αφήσει να πάει για δύο μήνες στα βουνά, προκειμένου να θρηνήσει για τα *παρθένιά* της με τις φίλες της.[224] Κατά την επιστροφή της κόρης, ο όρκος του Ιεφθάε πραγματοποιείται. Η σχετική δήλωση είναι ιδιαίτερα λακωνική – κάτι που φυσικά μπορεί να ερμηνευθεί ως ένδειξη μιας προσπάθειας αποσιώπησης αυτού του στοιχείου–,[225] αλλά το κείμενο δεν αφήνει καμιά αμφιβολία για την τέλεση του ολοκαυτώματος της παρθένου.[226] Μάλιστα, ο αφηγητής δίνει μια αιτιολογική λειτουργία στη συγκεκριμένη ιστορία, παρέχοντάς μας ταυτόχρονα τη μοναδική μαρτυρία για ένα έθιμο που ήταν φαινομενικά πολύ γνωστό στην εποχή του: τον ετήσιο τετραήμερο θρήνο των νέων γυναικών του Ισραήλ εις μνήμη της κόρης του Ιεφθάε.[227]

Η διήγηση του 11ου κεφαλαίου των *Κριτών* έχει από πολύ παλιά μελετηθεί ως παράλληλο της Ιφιγένειας. Ήδη στις αρχές του 16ου αιώνα ο δραματουργός George Buchanan έδωσε στην κόρη του Ιεφθάε το όνομα Ίφις, συνδέοντάς την με την κόρη του Αγαμέμνονα, ενώ τον 17ο αιώνα ο θεολόγος Louis Cappel υποστήριξε την άμεση σχέση των δύο διηγήσεων, όπως και την ετυμολογική συγγένεια των ονομάτων Ιφιγένεια και Ιεφθάε, η οποία για καιρό θεωρούταν

---

[224] *Κριτ.* 11:37: «… ἔασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλαύσομαι ἐπὶ τὰ παρθένιά μου, ἐγώ εἰμι καὶ αἱ συνεταιρίδες μου».

[225] Βλ. ενδεικτικά D. Marcus, *Jephthah and his Vow*, 39.

[226] *Κριτ.* 11:39: «καὶ ἐγένετο ἐν τέλει τῶν δύο μηνῶν καὶ ἐπέστρεψε πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν ἐν αὐτῇ εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν ηὔξατο. …». Είναι χαρακτηριστικό πως ούτε ο Φλάβιος Ιώσηπος (5.266) ούτε ο (ψευδο-)Φίλων (*Βιβλ. Αρχ*. 9. 11) αμφισβητούν το ολοκαύτωμα της κόρης του Ιεφθάε. Και οι δύο, ωστόσο, θεωρούν πως ήταν αντίθετο στο θέλημα του Θεού. Η μεταγενέστερη υπόθεση πως η κόρη του Ιεφθάε δεν θυσιάστηκε, μα αφιερώθηκε ως παρθένος στον Θεό έχει αρκετά προβλήματα, και φανερώνει την προσπάθεια της ραβινικής εξήγησης να εξοβελίσει την ανθρωποθυσία από τον μύθο του Ισραήλ. Για σχετική συζήτηση βλ. L. H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible* (Leiden: Brill, 1998), 182-91· J. L. Thompson, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001), 106-11.

[227] Βλ. *Κριτ.* 11:39-40: «… καὶ ἐγένετο εἰς πρόσταγμα ἐν ᾽Ισραήλ· ἀπὸ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας ἐπορεύοντο θυγατέρες ᾽Ισραὴλ θρηνεῖν τὴν θυγατέρα ᾽Ιεφθάε τοῦ Γαλααδίτου ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἐνιαυτῷ».

δεδομένη.[228] Ωστόσο, όπως και στην περίπτωση του Ισαάκ, δεν υπάρχει λόγος να σταθούμε περαιτέρω στην πιθανή σύνδεση των δύο διηγήσεων ανθρωποθυσίας.[229] Στην πραγματικότητα, η ιστορία των *Κριτών* βρίσκεται πολύ πιο κοντά στον μύθο για τον Μαίανδρο και τον πανομοιότυπό του όρκου που εξετάσαμε νωρίτερα, του οποίου τόσο η ανατολική προέλευση όσο και η οψιμότερη χρονολογία θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν καλύτερα μια τέτοια σχέση, παρά στη θυσία της Ιφιγένειας. Όσον αφορά δε στον όρκο του Ιδομενέα, είναι δεδομένο πως ο Σέρβιος είχε κατά νου το ολοκαύτωμα της κόρης του Ιεφθάε.

Από την άλλη πλευρά, είναι σημαντικό πως και οι δύο διηγήσεις για τη θυσία της κόρης του αρχηγού αφ' ενός προβάλλουν ως κεντρική ιδέα την παρθενική ταυτότητα του θύματος και αφ' ετέρου συνδέονται άμεσα με αντίστοιχες θρησκευτικές τελετές, όπως η λατρεία της Αρτέμιδος στη Βραυρώνα και τη Μουνιχία, και το άγνωστο έθιμο των Ισραηλιτισσών παρθένων για το οποίο μας πληροφορεί το κείμενο των *Κριτών*.[230] Αρκετοί μελετητές έχουν επισημάνει πως οι τυμπανοκρουσίες και οι παρθενικοί θρήνοι της κόρης του Ιεφθάε και των *συνεταιρίδων* της στο βουνό –το οποίο για ακόμη μια φορά επανέρχεται στα σημαινόμενα της θυσίας– είναι πολύ κοντά σε πρακτικές που θυμίζουν τη λατρεία της Αρτέμιδος,[231] και κατά τον Feldman αυτός είναι πιθανότατα ο λόγος πίσω από την επιλογή του Ιώσηπου να παραλείψει κάθε

---

[228] Για σχετική συζήτηση με βιβλιογραφία βλ. A. Linton, "Virgin Sacrifices: Iphigenia and Jephthah's Daughter", στο H. Fronius & A. Linton (eds.), *Women and Death: Representations of Female Victims and Perpetrators in German Culture 1500-2000* (New York: Camden House, 2008), 43-59.

[229] Για μια πρόσφατη τέτοια προσέγγιση βλ. ενδεικτικά T. C. Römer, "The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology: Some Case Studies", *Semitica* 57 (2015), 196-9.

[230] Για μια συγκριτική προσέγγιση της κόρης του Ιεφθάε, της Ιφιγένειας, και της Κόρης επί τη βάσει της σύνδεσής τους με τελετουργικά γονιμότητας και μετάβασης βλ. P. L. Day, "From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter", στο P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 58- 74. Βλ. ακόμη M. A. Beavis, "A Daughter in Israel: Celebrating *Bat Jephthah* (Judg.11.39d-40)", *Feminist Theology* 13.1 (2004), 11-25.

[231] Βλ. ενδεικτικά Marcus, *Jephthah and his Vow*, 30, 61.

αναφορά στο έθιμο των τετραήμερων θρήνων των νέων γυναικών του Ισραήλ.[232] Στο αντι-αιρετικό του *Πανάριον* ο Επιφάνιος μάλιστα παραδίδει πως η κόρη του Ιεφθάε λατρευόταν ως θεά στη Σεβάστεια (πρώην Σαμάρεια)[233] και πως η ιστορία της θυσίας της είχε συνδεθεί με τη λατρεία της Κόρης στη γειτονική Νεάπολη της Παλαιστίνης (Σικίμοι, Schechem).[234] Η όψιμη αυτή μαρτυρία δεν μπορεί φυσικά να αξιοποιηθεί για την εξέταση των ανατολικών πηγών του μύθου της Ιφιγένειας, μα είναι ιδιαίτερα ενδεικτική για τις ενδιαφέρουσες συνδέσεις που δημιούργησε και αξιοποίησε η εξάπλωση του ελληνικού πολιτισμού στη Μέση Ανατολή.

III.4.3 Η θυσία παιδιών από τους εχθρούς του Ισραήλ

Η παρ' ολίγον ὁλοκάρπωσις του Ισαάκ και το ὁλοκαύτωμα της κόρης του Ιεφθάε υποδεικνύουν πως η βορειοδυτική σημιτική παράδοση της θυσίας του πρωτότοκου παιδιού έχει βαθιές ρίζες στον ισραηλιτικό πολιτισμό. Το γεγονός πως τα βιβλικά κείμενα προσπαθούν συστηματικά να αποσυνδέσουν αυτό το στοιχείο από την ταυτότητα του εκλεκτού λαού, παρουσιάζοντάς το ως μια αποτρόπαιη και απαγορευμένη θρησκευτική πρακτική, η οποία αφ' ενός αποτελεί την επιτομή της ετερότητας των εχθρών του Ισραήλ και αφ' ετέρου επισφραγίζει την τιμωρία τους από τον Θεό, φαίνεται να συντείνει υπέρ της ίδιας υπόθεσης, όπως η Φρ. Σταυρακοπούλου έχει πειστικά επισημάνει στη μονογραφία της. Αν και το ζήτημα είναι ιδιαίτερα σύνθετο για να αναλυθεί εδώ περαιτέρω, αξίζει να εξετάσουμε με συντομία κάποια

---

[232] Βλ. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, 184.

[233] Βλ. Επιφ. *Παν*. 55.1.10 (PG 41: 973): «ἐν δὲ τῇ Σεβαστείᾳ τῇ ποτὲ Σαμαρείᾳ καλουμένῃ, τὴν θυγατέρα Ἰεφθάε θεοποιήσαντες ἔτι ταύτῃ τελετὴν κατ' ἔτος ἄγουσιν. οὕτω καὶ οὗτοι ἀκούοντες τὰ ἔνδοξα καὶ σοφὰ τῆς γραφῆς ῥήματα εἰς ἀνοησίαν ἐξέτρεψαν καὶ εἰς ὑπέρογκον διάνοιαν ἀρθέντες τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας κατέλιπον, καὶ μύθους ἑαυτοῖς πλασάμενοι κατὰ πάντα ἐλεγχθήσονται».

[234] Βλ. Επιφ. *Παν*. 78.23.6 (PG 42:736): «Ἐν γὰρ Σικίμοις, τουτέστιν ἐν τῇ νυνὶ Νεαπόλει, θυσίας οἱ ἐπιχώριοι τελοῦσιν εἰς ὄνομα τῆς Κόρης, δῆθεν ἐκ προφάσεως τῆς θυγατρὸς Ἰεφθάε, τῆς ποτὲ προσενεχθείσης τῷ θεῷ εἰς θυσίαν· καὶ τοῖς ἠπατημένοις τοῦτο γέγονεν εἰς βλάβην εἰδωλολατρείας καὶ κενολατρείας. …». Για την πιθανή σύνδεση της Περσεφόνης και της κόρης του Ιεφθάε με τον μύθο και τη λατρεία της Ishtar και του Tammuz βλ. Sypherd, *Jephthah and His Daughter*, 17-8.

χαρακτηριστικά παραδείγματα της απεικόνισης της θυσίας τέκνων ως μιας συνηθισμένης πρακτικής ανάμεσα στα σημιτικά φύλα που τίθενται εκτός του βιβλικού Ισραήλ.

Η προσφορά παιδιών στη θυσιαστική πυρά αποτελεί κεντρικό θεματικό μοτίβο της διήγησης του *Δ΄ Βασιλειῶν*. Στο 3ο κεφάλαιο του εν λόγω έργου ο βασιλιάς Μεσά των Μωαβιτών προσφέρει ως ὁλοκαύτωμα τον πρωτότοκό του γιο σε μια ύστατη προσπάθεια να απωθήσει τη συνασπισμένη επίθεση των βασιλέων του Ισραήλ, της Ιουδαίας, και της Εδώμ, και ως εκ τούτου να σώσει το βασίλειό του:

καὶ εἶδεν ὁ βασιλεὺς Μωὰβ ὅτι ἐκραταίωσεν ὑπὲρ αὐτὸν ὁ πόλεμος. καὶ ἔλαβε μεθ᾽ ἑαυτοῦ ἑπτακοσίους ἄνδρας ἐσπασμένους ρομφαίαν διακόψαι πρὸς βασιλέα Ἐδώμ, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν. καὶ ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρωτότοκον, ὃν ἐβασίλευσεν ἀντ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν ὁλοκαύτωμα ἐπὶ τοῦ τείχους· καὶ ἐγένετο μετάμελος μέγας ἐπὶ Ἰσραήλ, καὶ ἀπῆραν ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐπέστρεψαν εἰς τὴν γῆν. (*Δ΄ Βασ*. 3:26-7).

Η συγκεκριμένη αναφορά είναι ιδιαίτερα σημαντική, καθώς η θυσία του γιού του Μεσά παρουσιάζεται ως ο πλέον καθοριστικός παράγοντας για τη σωτηρία της Μωάβ, η οποία πολιορκείται από υπεράριθμα στρατεύματα και βρίσκεται στο χείλος της καταστροφής. Ο θεός των Μωαβιτών, που σε άλλα βιβλικά χωρία λαμβάνει το όνομα Χεμώς,[235] φαίνεται να παρέχει απόλυτη προστασία στον λαό του ως αντάλλαγμα για αυτήν την προσφορά, η οποία σηματοδοτεί την άμεση υποχώρηση των εχθρών και το τέλος της σχετικής διήγησης. Όπως και στην περίπτωση του Ιεφθάε (*Κριτ*. 11:19-40), το ὁλοκαύτωμα του πρωτότοκου γιου του βασιλιά παρουσιάζεται ως ένα αποτελεσματικό μέσο για την εξασφάλιση της εύνοιας του θεού και της συνακόλουθης στρατιωτικής επιτυχίας. Αν και η διήγηση για την πολιορκία της Μωάβ εντάσσεται στην προσπάθεια των βιβλικών κειμένων να καθιερώσουν τη θυσία τέκνων ως μια ξένη πρακτική, στην πραγματικότητα μας προσφέρει ένα ακόμη παράδειγμα για την κατανόηση

[235] Βλ. ενδεικτικά *Αρ*. 21:29· *Ιερ.* 48:46. Η Μωαβιτική Λίθος (Στήλη του Μεσά), που είναι ιδιαίτερα σημαντική για την εξέταση του ιστορικού συγκειμένου της διήγησης του *Δ΄ Βασιλειῶν* παραδίδει επίσης το ίδιο όνομα για τον θεό των Μωαβιτών. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά T. L. Thompson, “Mesha and Questions of Historicity”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21.2 (2007), 241-60.

του βασικού θεματικού πυρήνα στον οποίον πιθανότατα μπορούν να αναχθούν και οι αντίστοιχες θυσίες στο όνομα του ισραηλιτικού θεού. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, πως και ο Αβραάμ ευλογείται από τον Γιαχβέ ακριβώς λόγω της προθυμίας του να θυσιάσει σε αυτόν το πρωτότοκο τέκνο του με τον ίδιο τρόπο.[236]

Αντίθετα, η προσφορά παιδιών στη θυσιαστική πυρά ενός ξένου θεού (Μολόχ, Αδραμέλεχ, Ανημελέχ, Βαάλ)[237] παρουσιάζεται μεν ως μια συνηθισμένη πλην κατακριτέα θρησκευτική συνήθεια διαφόρων σημιτικών λαών, μα σε όλες τις άλλες περιπτώσεις τα εβραϊκά κείμενα επιχειρούν να προβάλλουν αυτήν την πρακτική ως το βασικό αίτιο που προκαλεί την οργή του θεού του Ισραήλ και την καταστροφή των αντίστοιχων βασιλείων. Το βιβλίο Δ΄ *Βασιλειῶν* επαναλαμβάνει σταθερά αυτό το μοτίβο για τις ανθρωποθυσίες που τελούνται από τον βασιλιά Αχάζ,[238] τους κατοίκους του Βόρειου Βασιλείου,[239] τους Σεπφαρουήμ,[240] τον

---

[236] Αξίζει να σημειώσουμε πως οι θυσιαστικοί νόμοι του Ισραήλ θεωρούν ως πρωτότοκο παιδί το πρώτο τέκνο της μητέρας, και υπό αυτήν την έννοια ο Ισαάκ δικαίως λαμβάνει αυτόν τον χαρακτηρισμό. Για σχετική συζήτηση βλ. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 193-4.

[237] Αξίζει να σημειώσουμε πως η πλειονότητα των μελετητών θεωρεί πως ο Μολόχ αποτελεί μια θεότητα που επινοήθηκε από τους συγγραφείς της Βίβλου και πως στην πραγματικότητα το όνομά του οφείλεται στον τύπο της θυσιαστικής πρακτικής mlk, όρος που επανέρχεται και στις καρχηδονιακές αφιερωματικές στήλες που έχουν συνδεθεί με τη θυσία παιδιών. Για σχετική συζήτηση βλ. Mosca, "Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion"· S. Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah,* Harvard Semitic Monographs 46 (Atlanta: Scholars Press, 1992)· Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 150-1, 207-60. Πρβ. Day, *Molek,* 10-2.

[238] Βλ. *Δ΄ Βασ*. 16:3-4: «καὶ ἐπορεύθη, ἐν ὁδῷ βασιλέων Ἰσραήλ, καί γε τὸν υἱὸν αὐτοῦ διῆγεν ἐν πυρὶ κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῆρε Κύριος ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἐθυσίαζε καὶ ἐθυμία ἐν τοῖς ὑψηλοῖς καὶ ἐπὶ τῶν βουνῶν καὶ ὑποκάτω παντὸς ξύλου ἀλσώδους».

[239] Βλ. *Δ΄ Βασ*. 17:16-7: «ἐγκατέλιπον τὰς ἐντολὰς Κυρίου Θεοῦ …καὶ ἐποίησαν ἄλση καὶ προσεκύνησαν πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐλάτρευσαν τῷ Βάαλ καὶ διῆγον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν ἐν πυρὶ καὶ ἐμαντεύοντο μαντείας καὶ οἰωνίζοντο καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου παροργίσαι αὐτόν».

βασιλιά Μανασσή,[241] και τους πρώην Ιουδαίους,[242] ενώ το *Δευτερονόμιο* περιέχει μια αντίστοιχη αναφορά και για τους κατοίκους της Χαναάν.[243] Μάλιστα, η ίδια λογική αξιοποιείται και για τους Ισραηλίτες. Σε ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα και πολυσυζητημένα χωρία του *Ιεζεκιήλ,* ο προφήτης χαρακτηρίζει τη θυσία του πρωτότοκου τέκνου ως ένα από τα «προστάγματα οὐ καλά», τα οποία ο ίδιος ο Γιαχβέ έδωσε στον εκλεκτό του λαό με σκοπό την τιμωρία του:

καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα, ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς. καὶ μιανῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς δόμασιν αὐτῶν ἐν τῷ **διαπορεύεσθαί με πᾶν διανοῖγον μήτραν, ὅπως ἀφανίσω αὐτούς**. (*Ιεζ*. 20: 25-6).[244]

---

[240] Βλ. *Δ΄ Βασ*. 17:31-2: « …καὶ οἱ Σεπφαρουαΐμ κατέκαιον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πυρὶ τῷ Ἀδραμέλεχ καὶ Ἀνημελέχ, θεοῖς Σεπφαρουαΐμ. καὶ ἦσαν φοβούμενοι τὸν Κύριον καὶ κατῴκισαν τὰ βδελύγματα αὐτῶν ἐν τοῖς οἴκοις τῶν ὑψηλῶν, ἃ ἐποίησαν ἐν Σαμαρείᾳ, ἔθνος ἔθνος ἐν πόλει, ἐν ᾗ κατῴκουν ἐν αὐτῇ· καὶ ἦσαν φοβούμενοι τὸν Κύριον καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἱερεῖς τῶν ὑψηλῶν καὶ ἐποίησαν ἐν οἴκῳ τῶν ὑψηλῶν».

[241] Βλ. *Δ΄ Βασ*. 21:3-6: «καὶ ἐπέστρεψε καὶ ᾠκοδόμησε τὰ ὑψηλά, ἃ κατέσπασεν Ἐζεκίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ ἀνέστησε θυσιαστήριον τῇ Βάαλ καὶ ἐποίησε τὰ ἄλση, καθὼς ἐποίησε Ἀχαὰβ βασιλεὺς Ἰσραήλ, καὶ προσεκύνησε πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐδούλευσεν αὐτοῖς. καὶ ᾠκοδόμησε θυσιαστήριον ἐν οἴκῳ Κυρίου, ὡς εἶπεν· ἐν Ἰερουσαλὴμ θήσω τὸ ὄνομά μου, καὶ ᾠκοδόμησε θυσιαστήριον πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ ἐν ταῖς δυσὶν αὐλαῖς οἴκου Κυρίου καὶ διῆγε τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ ἐν πυρὶ καὶ ἐκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐποίησε τεμένη καὶ γνώστας ἐπλήθυνε τοῦ ποιεῖν τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου παροργίσαι αὐτόν».

[242] Βλ. *Δ΄ Βασ*. 23:10: «καὶ ἐμίανε τὸν Ταφὲθ τὸν ἐν φάραγγι υἱοῦ Ἐννὸμ τοῦ διαγαγεῖν ἄνδρα τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄνδρα τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τῷ Μολὸχ ἐν πυρί». Βλ. ακόμη *Ιερ*.7:31, 19:5, 32:25· *Ιεζ*. 16:23.

[243] Βλ. *Δευτ*. 12:31: «οὐ ποιήσεις οὕτω τῷ Θεῷ σου· τὰ γὰρ βδελύγματα Κυρίου, ἃ ἐμίσησεν, ἐποίησαν ἐν τοῖς θεοῖς αὐτῶν, ὅτι τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν κατακαίουσιν ἐν πυρὶ τοῖς θεοῖς αὐτῶν».

[244] Για σχετική συζήτηση βλ. E. Noort, "Child Sacrifice in Ancient Israel", 112-3· K. G. Friebel, "The Decrees of Yahweh that are 'Not Good'", στο R. L. Troxel, D. R. Magary, & K. G. Friebel (eds.), *Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Michael V.Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 21-36.

III.5 Συζήτηση-παρατηρήσεις

Αξίζει να παρατηρήσουμε πως οι θυσίες παιδιών στα βιβλικά κείμενα, είτε αποδίδονται στη λατρεία του Γιαχβέ, είτε σε ξένες θρησκευτικές πρακτικές, απεικονίζονται με κάποια επαναλαμβανόμενα χαρακτηριστικά. Σε αυτήν την τελευταία ενότητα θα εξετάσουμε ορισμένα από αυτά, εστιάζοντας στα πιθανά συμπεράσματα στα οποία μπορούν να μας οδηγήσουν σχετικά με τη σύνδεση του επεισοδίου των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα με τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση.

III.5.1 Το ὁλοκαύτωμα της Ιφιγένειας (;)

Ίσως το πιο προφανές εξ αυτών είναι η χρήση της φωτιάς, η οποία σε όλες τις περιπτώσεις προβάλλεται ως το βασικό μέσο τέλεσης των σημιτικών ανθρωποθυσιών. Πέραν από την ὁλοκάρπωσιν του Ισαάκ και το ὁλοκαύτωμα της κόρης του Ιεφθάε και του γιου του Μεσά, οι χαρακτηριστικοί όροι «διάγειν ἐν πυρί» (βλ. λ.χ. *Δ΄ Βασ.* 16:3, 17:17, 21:6, 23:10) και «κατακαίειν» (*Δ΄ Βασ.* 17:31, *Ιερ.*19:5), που χρησιμοποιούνται στην πλειονότητα των βιβλικών χωρίων, φαίνεται να παραδίδουν μια συνεπή εικόνα, η οποία μάλιστα αφ' ενός υποστηρίζεται από τα αρχαιολογικά ευρήματα, και αφ' ετέρου συμβαδίζει πλήρως με τις μαρτυρίες των ελληνικών και ρωμαϊκών κειμένων για θυσία παιδιών στον φοινικικό και καρχηδονιακό πολιτισμό.[245]

Αναπτύσσοντας μια ιδέα που διατυπώθηκε για πρώτη φορά από το Διόδωρο τον Σικελιώτη επί τη βάσει ακριβώς αυτού του στοιχείου,[246] ο Shawn O' Bryhim υποστηρίζει πως ο

---

[245] Βλ. ενδεικτικά Κλειτ. *Σχόλ. Πλάτ. Πολ.* 337a (FGH 137 F 9)· Διοδ. Σικ. 20.14.4-7· Sil. It. *Punica,* 4.765 κ.ε. Για σχετική συζήτηση βλ. J. R. Tatlock, "How in Ancient Times They Sacrificed People: Human Immolation in the Eastern Mediterranean Basin with Special Emphasis on Ancient Israel and the Near East", PhD Dissertation (University of Michigan: 2006), 53-5· Day, *Molech,* 86-91· Mosca, "Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion", 2-35.

[246] Βλ. Διοδ. Σικ. 20.14.6.1-10: «ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνδριὰς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὼς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἴς τι χάσμα πλῆρες πυρός. εἰκὸς δὲ καὶ τὸν Εὐριπίδην ἐντεῦθεν εἰληφέναι τὰ μυθολογούμενα παρ' αὐτῷ περὶ τὴν ἐν Ταύροις θυσίαν, ἐν οἷς

Ευριπίδης εμπνεύστηκε από τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση για την απεικόνιση των θυσιαστικών πρακτικών των Ταύρων στην *Ἰφιγένειά του*. Η συλλογιστική του βασίζεται στο γεγονός πως οι ανθρωποθυσίες που τελούνται στο ταυρικό βασίλειο του Θόαντα διαφέρουν σημαντικά από τη μέθοδο ξενοκτονίας που παραδίδει ο Ηρόδοτος για αυτόν τον σκυθικό λαό (4.103.1-3),[247] ενώ παράλληλα θυμίζουν έντονα τις μαρτυρίες για την καρχηδονιακή θυσία παιδιών. Το «ἱερὸν πῦρ» και το «χάσμα εὐρωπὸν χθονὸς» που επρόκειτο να γίνει ο τάφος του Ορέστη σύμφωνα με τα λεγόμενα της αδερφής του στην ευριπίδεια τραγωδία (*Ἰφ. Ταύρ*. 626) είναι πράγματι πολύ κοντά στο «χάσμα πλῆρες πυρὸς» στο οποίο υποτίθεται πως κατέληγαν τα παιδιά που προσέφεραν οι Φοίνικες και οι Καρχηδόνιοι στις αγκάλες του μπρούτζινου αγάλματος του Κρόνου (Βάαλ Ἄμμων), όπως παραδίδουν, μεταξύ άλλων, ο Διόδωρος και ο Κλείταρχος.[248] Αντίθετα, η ηροδότεια μαρτυρία είναι πως οι Ταύροι χτυπούσαν με ρόπαλο τα θύματά τους στο κεφάλι, το οποίο στη συνέχεια *ἀνασταύρωναν,* θάβοντας ή πετώντας στη θάλασσα το υπόλοιπο σώμα, χωρίς να γίνεται η παραμικρή αναφορά στη χρήση φωτιάς.[249]

εἰσάγει τὴν Ἰφιγένειαν ὑπὸ Ὀρέστου διερωτωμένην «τάφος δὲ ποῖος δέξεταί μ', ὅταν θάνω; πῦρ ἱερὸν ἔνδον χάσμα τ' εὐρωπὸν χθονός».

[247] Για σχετική συζήτηση βλ. S. O'Bryhim, "The Ritual of Human Sacrifice in Euripides, *Iphigenia in Tauris*", *Classical Bulletin* 76 (2000), 29-37.

[248] Για τον στίχο της ευριπίδειας *Ἰφιγένειας*, την περιγραφή της καρχηδονιακής θυσίας τέκνων, και την υπόθεση του Διοδώρου βλ. σημ. 246. Αξίζει να σημειώσουμε πως η σύνδεση των Καρχηδονίων με την προσφορά παιδιών στον Κρόνο ως μια συνηθισμένη και όσια πρακτική σε αυτόν τον πολιτισμό αναφέρεται και στον ψευδο-πλατωνικό *Μίνω*, 315c: «… Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὅσιον ὂν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὑτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας. …», χωρίς, ωστόσο, να έχουμε κάποια περιγραφή της θυσιαστικής μεθόδου. Για μια ακόμη πρώιμη σύνδεση του Κρόνου με τις βαρβαρικές ανθρωποθυσίες βλ. Σοφ. απ. 126 Radt.

[249] Βλ. Ηρ. 4.103. 1-3: «τούτων Ταῦροι μὲν νόμοισι τοιοῖσιδε χρέωνται: θύουσι μὲν τῇ, Παρθένῳ τούς τε ναυηγοὺς καὶ τοὺς ἂν λάβωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες τρόπῳ τοιῷδε: καταρξάμενοι ῥοπάλῳ παίουσι τὴν κεφαλήν. οἱ μὲν δὴ λέγουσι ὡς τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ ὠθέουσι κάτω (ἐπὶ γὰρ κρημνοῦ ἵδρυται τὸ ἱρόν), τὴν δὲ κεφαλὴν ἀνασταυροῦσι: οἱ δὲ κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν ὁμολογέουσι, τὸ μέντοι σῶμα οὐκ ὠθέεσθαι ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ λέγουσι ἀλλὰ γῇ κρύπτεσθαι. …».

Τα επιχειρήματα του O'Bryhim υπέρ της υπόθεσης του Διοδώρου είναι αρκετά πειστικά και ίσως ευσταθούν. Ωστόσο, πρέπει σε κάθε περίπτωση να έχουμε υπ'όψιν πως η σύνδεση των ανθρωποθυσιών των Ταύρων με τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση ουσιαστικά στηρίζεται στην ομοιότητα της ευριπίδειας εκδοχής με την περιγραφή του καρχηδονιακού τελετουργικού από τα ελληνορωμαϊκά κείμενα, η οποία εν πολλοίς κινείται στο επίπεδο του θρύλου. Μάλιστα, η εικόνα του μπρούτζινου αγάλματος του σημιτικού θεού Μολόχ που αργότερα κυριάρχησε στην τέχνη φαίνεται πως έχει βασιστεί σε αυτήν ακριβώς την παράδοση.[250] Τα ίδια τα κείμενα της *Παλαιάς Διαθήκης* σε κανένα σημείο δεν περιγράφουν την ακριβή διαδικασία με την οποία οι εχθροί του Ισραήλ προσέφεραν τα παιδιά τους στους ξένους θεούς, παρότι είναι αυτονόητο πως η χρήση της φωτιάς αποτελούσε βασικό μέρος της.

Στην πραγματικότητα, η μόνη περίπτωση βιβλικού χωρίου στο οποίο έχουμε την ευκαιρία να εξετάσουμε «εκ των έσω» τη διαδικασία με την οποία πιθανώς συντελείτο το όλοκαύτωμα του πρωτότοκου παιδιού στη βορειοδυτική σημιτική παράδοση είναι η διήγηση για την παρ' ολίγον θυσία του Ισαάκ. Αν και η σημασία του εν λόγω στοιχείου δεν έχει επισημανθεί, η θυσιαστική πρακτική της ὁλοκαρπώσεως που ακολουθεί ο Αβραάμ στο 22ο κεφάλαιο της *Γενέσεως* είναι σχεδόν πανομοιότυπη με τη μέθοδο της επιχειρούμενης θυσίας της Ιφιγένειας από τον πατέρα της στην Αυλίδα — τουλάχιστον εξ όσων μπορούμε να κρίνουμε από τα έργα του Ευριπίδη. Κατά την ανάβασή του στο όρος της θυσίας, ο γενάρχης του Ισραήλ παρουσιάζεται να κρατά στο ένα του χέρι τη μάχαιραν και στο άλλο το πῦρ («…ἔλαβε δὲ μετὰ χεῖρας καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν μάχαιραν …»),[251] με σκοπό προφανώς αρχικά να σφάξει τον γιο του και στη συνέχεια να πυροδοτήσει τα ξύλα πάνω στα οποία τον είχε τοποθετήσει, ολοκληρώνοντας την ὁλοκάρπωσιν.[252] Αντίστοιχα, στο προοίμιο της *Ἰφιγένειας ἐν Ταύροις*

---

[250] Για σχετική συζήτηση (με βιβλιογραφία) βλ. J. S. Rundin, "Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition", *Journal of Biblical Literature* 123.3 (2004), 429-30.

[251] *Γέν.* 22:6

[252] Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η ὁλοκάρπωσις περιλαμβάνει την πλήρη καύση του θύματος. Είναι χαρακτηριστικό πως, όταν ο Ισαάκ απορεί για την έλλειψη του προβάτου, αναφέρει στον πατέρα του «ἰδοὺ τὸ πῦρ καὶ τὰ ξύλα»

διαβάζουμε πως η κόρη του Αγαμέμνονα τοποθετήθηκε πάνω σε μια *πυρά*, με την πρώτη πράξη της θυσίας –όπως και στην περίπτωση του Ισαάκ– να είναι η σφαγή του παιδιού:

ἐλθοῦσα δ᾽ Αὐλίδ᾽ ἡ τάλαιν᾽ **ὑπὲρ πυρᾶς**
μεταρσία ληφθεῖσ᾽ ἐκαινόμην ξίφει

(Ευρ. *Ἰφ.Ταύρ.* 26-7)

Η *Ἰφιγένεια ἐν Αὐλίδι* έρχεται να επιβεβαιώσει αυτήν την υπόθεση σχεδόν πέραν πάσης αμφιβολίας. Οι τελευταίοι στίχοι του εν λόγω δράματος αναφέρουν χαρακτηριστικά (πλην εν παρόδω) πως το ελάφι που τελικά θυσιάστηκε αντί της κόρης του αρχηγού «κατηνθρακώθη ἅπαν»,[253] μια διατύπωση που, όπως είναι προφανές, θα μπορούσε κάλλιστα να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει με ετυμολογική ακρίβεια το αποτέλεσμα ενός ὁλοκαυτώματος.

Μολονότι δεν έχουμε στη διάθεσή μας το επεισόδιο των *Κυπρίων*, το πιθανότερο είναι πως αυτό απετέλεσε το βασικό πρότυπο για την ευριπίδεια απεικόνιση του τρόπου με τον οποίον ο Αγαμέμνων επρόκειτο να θυσιάσει την κόρη του. Πέρα από τις προφανείς ενδείξεις πως ο εν λόγω δραματουργός έχει αξιοποιήσει σε μεγάλο βαθμό το έπος του Στασίνου –και ως εκ τούτου δεν θα ήταν περίεργο να ακολουθεί την εκδοχή του και ως προς αυτό το ελάσσονος σημασίας για το έργο του στοιχείο–, το γεγονός πως η χρήση της φωτιάς επανέρχεται σε συνδυασμό με τη σφαγή ως θυσιαστική πρακτική και στην πρώιμη απεικόνιση της Πολυξένης στην αρχαϊκή τέχνη φαίνεται να συνηγορεί υπέρ της ίδιας υπόθεσης.[254] Αν λοιπόν η ευριπίδεια περιγραφή των ανθρωποθυσιών των Ταύρων παραπέμπει στις καρχηδονιακές πρακτικές –ή, τουλάχιστον, στον

(*Γέν.* 22:7), τα απαραίτητα εργαλεία για την τέλεση της ὁλοκαρπώσεως, χωρίς να κάνει λόγο για τη μάχαιραν, η οποία πιθανώς θεωρείται δεδομένη.

[253] Ευρ. *Ιφ. Αυλ*. 1602-4: «ἐπεὶ δ᾽ ἅπαν / κατηνθρακώθη θῦμ᾽ ἐν Ἡφαίστου φλογί, / τὰ πρόσφορ᾽ ηὔξαθ᾽, ὡς τύχοι νόστου στρατός».

[254] Βλ., για παράδειγμα, τον λεγόμενο τυρρηνό Αμφορέα του Τιμιάδη (με συζήτηση) στο Mylonopoulos, "Gory Details?", 74-5.

τρόπο με τον οποίο τις αντιλαμβανόταν ο ελληνικός κόσμος–, το επεισόδιο των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα αποτελούσε πιθανότατα μια άμεση μεταφορά της θυσιαστικής πρακτικής του ὁλοκαυτώματος του πρωτότοκου παιδιού στον ελληνικό μύθο. Ίσως μάλιστα αυτός να ήταν και ο βασικός λόγος που ώθησε τον δραματουργό να συνδέσει το σκυθικό βασίλειο των Ταύρων με τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση, αποκλίνοντας συνειδητά από τη μαρτυρία του Ηροδότου, η οποία του ήταν αναμφίβολα γνωστή. Μια τέτοια επιλογή θα μπορούσε να εξηγηθεί δια της υποθέσεως πως ο Ευριπίδης γνώριζε (και πιθανότατα με αυτόν τον τρόπο προσπάθησε να επισημάνει) τη δεδομένη επαφή της Κύπρου με τον πολιτισμό των Φοινίκων από τη μια πλευρά, και την άμεση σύνδεση των τελευταίων με τις καρχηδονιακές αποικίες από την άλλη. Μια παρόμοια λογική ίσως κρύβεται και πίσω από την επιλογή του ποιητή να δημιουργήσει έναν χορό από *Φοίνισσες* στην ομώνυμη τραγωδία στην οποία διαδραματίζεται η θυσία του Μενοικέα.

Πριν μεταβούμε στην επόμενη παρατήρηση, αξίζει να σημειώσουμε πως, παρότι τόσο το κείμενο της *Γενέσεως*, όσο και το χαμένο επεισόδιο των *Κυπρίων* φαίνεται να αντιπροσωπεύουν ένα πολιτισμικό συγκείμενο στο οποίο η ανθρωποθυσία δεν ήταν αποδεκτή (αυτή τουλάχιστον είναι η πιο εύλογη ερμηνεία του μοτίβου της αντικατάστασης του θύματος από το ζώο), η βασική διαφορά μεταξύ των δύο διηγήσεων έγκειται στο γεγονός πως η πρώτη αποτελεί γέννημα ενός πολιτισμού που πιθανότατα ασκούσε ιστορικά τη θυσία του πρωτότοκου παιδιού, ενώ η δεύτερη αξιοποιεί αυτήν την παράδοση, αλλά μόνο σε καθαρά λογοτεχνικό επίπεδο.[255] Είναι χαρακτηριστικό πως οι θυσίες παιδιών στην *Παλαιά Διαθήκη* παρουσιάζονται είτε ως συνηθισμένες πρακτικές των εχθρών του Ισραήλ ή ως ευσεβείς πράξεις που υποδείχθηκαν από τον ίδιο τον Γιαχβέ για την προστασία σημαντικών ηρώων του έθνους. Αντίθετα, η ελληνική εκδοχή του ὁλοκαυτώματος παρουσιάζει την ανθρωποθυσία ως μια σκληρή τιμωρία κατά του

[255] Σε ένα παρόμοιο συμπέρασμα για τη σχέση μεταξύ της ανθρωποθυσίας, της σημιτικής θρησκευτικής παράδοσης και της ελληνικής μυθολογίας καταλήγει τόσο η Morris όσο και ο Bremmer. Βλ. S. P. Morris, "The Sacrifice of Astyanax: Near Eastern Contributions to the Siege of Troy", στο J. B. Carter & S. P. Morris (eds.), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule* (Austin: University of Texas Press, 1995), 221-35, ιδ. 237-8· Bremmer, "Sacrificing a Child in Ancient Greece", 42.

Αγαμέμνονα, και προϋποθέτει την ὕβριν του τελευταίου και τη μήνιδα της Αρτέμιδος για να γίνει κατανοητή, ένας παράγοντας που απουσιάζει παντελώς από τα εβραϊκά κείμενα.

III.5.2 Τα ὑψηλά, τα ἄλση, και η ταυτότητα της Αρτέμιδος

Ένα δεύτερο στοιχείο το οποίο επαναλαμβάνεται με σχετική σταθερότητα στις διηγήσεις της *Παλαιάς Διαθήκης* για τις θυσίες παιδιών είναι οι αναφορές στα «ὑψηλά» και τα «ἄλση».[256] Πρόκειται για δύο όρους που εμφανίζονται συχνά σε άμεση σύνδεση μεταξύ τους, και σε κάθε περίπτωση χρησιμοποιούνται για να υποδηλώσουν σχεδόν συνεκδοχικά τις ξένες θρησκευτικές πρακτικές, που ενίοτε ακολουθούν και οι ίδιοι οι Ισραηλίτες. Οι αναφορές του *Λευιτικού* (26:30), των *Αριθμών* (33:52), και του *Δευτερονομίου* (16:21) είναι ενδεικτικές για τη στερεοτυπική ταύτιση των ὑψηλῶν και των ἀλσῶν με την ειδωλολατρική θρησκεία της Χαναάν, αλλά και για την έντονα πολεμική στάση των βιβλικών κειμένων εναντίον τους.

Τα «ὑψηλά» (στα εβραϊκά: bāmôt)[257] συνήθως ερμηνεύονται ως υπαίθρια θυσιαστήρια — και ως προς αυτό το στοιχείο ίσως να υπάρχει κάποια σχέση με την ελληνική λέξη «βωμός», όπως έχει υποτεθεί.[258] Ωστόσο, είναι πολύ πιθανό πως στην αρχική του μορφή ο όρος είχε τη σημασία του ιερού κορυφής, και συνδεόταν ειδικά με τις θυσίες σε υψηλούς τόπους, όπως βουνά και κορυφές λόφων. Μια τέτοια ερμηνεία, που λαμβάνει επιπλέον έρεισμα από το γεγονός ότι η

[256] Βλ. ενδεικτικά *Δ΄ Βασ*. 16:3-4· 17:16-7, 31-2· 18:3· 21:3-6· *Ιερ*. 17:2.

[257] Η βιβλιογραφία για την αινιγματική φύση των bāmôt είναι εκτενής. Βλ. ενδεικτικά τις μονογραφίες των P. H. Vaughan, *The Meaning of "Bāmâ" in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, The Society for Old Testament, Study Monograph Series 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974)· M. Gleis, *Die Bamah*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 251 (Berlin: De Gruyter, 1997)· B. W. Barrick, *BMH as Body Language: A Lexical and Iconographical Study of the Word BMH When not a Reference to Cultic Phenomena in Biblical and Post-Biblical Hebrew*, LHBOTS 477 (London, New York: T&T Clark, 2008).

[258] Για αυτήν την υπόθεση βλ. J. P. Brown, "The Sacrificial Cult and its Critique in Greek and Hebrew (II)", *Journal of Semitic Studies* 25 (1980), 1-21· J. A. Emerton, "The Biblical High Place in the Light of Recent Study", *Palestine Exploration Quarterly* 129 (1997), 120· Vaughan, *The Meaning of "Bāmâ" in the Old Testament,* 22.

εικόνα του όρους επανέρχεται τόσο στη θυσία του Ισαάκ όσο και στο ολοκαύτωμα της κόρης του Ιεφθάε,[259] θα μπορούσε φυσικά να δικαιολογήσει εν μέρει τον ρόλο της Αρτέμιδος στη θυσία της Ιφιγένειας, η οποία ως κατ' εξοχήν θεά των ορέων θα ήταν η πλέον ταιριαστή επιλογή από το ελληνικό πάνθεον για να αποδώσει αυτό το στοιχείο.

Δυνητικά πολύ πιο σημαντική για την εξέτασή μας, και την κατανόηση της ταυτότητας της Αρτέμιδος στο επεισόδιο των *Κυπρίων,* είναι η σύνδεση της θυσίας παιδιών με τον όρο «ἄλση». Η σύγχρονη βιβλιογραφία έχει σχεδόν ομόφωνα καταλήξει στο συμπέρασμα πως πίσω από αυτόν τον όρο της *Παλαιάς Διαθήκης* κρύβεται στην πραγματικότητα η χαναανιτική μητέρα-θεά Asherah, της οποίας η λατρεία σε συνδυασμό με τον El (αλλά και τον Γιαχβέ) φαίνεται πως ήταν ιδιαίτερα παλαιά και διαδεδομένη στον σημιτικό πολιτισμό.[260] Η μετάφραση των Εβδομήκοντα χρησιμοποιεί σταθερά τη λέξη ἄλσος για να αποδώσει τις αναφορές των εβραϊκών κειμένων τόσο στη συγκεκριμένη θεά, όσο και στα ομώνυμα λατρευτικά της αντικείμενα (asherah, στον πληθυντικό asherim).[261] Είναι χαρακτηριστικό πως, όταν ο προφήτης Ηλίας διατάζει τον Αχαάβ να συγκεντρώσει στο όρος Καρμήλιον (Κάρμηλος, Carmel) τους «450

[259] Για τη σύνδεση της θυσίας παιδιών με την εκδοχή του ισραηλιτικού θεού ως El-Shadday, και την ταυτότητα του τελευταίου ως θεού του βουνού βλ. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 272-82.

[260] Για συζήτηση σχετικά με την Asherah στα βιβλικά κείμενα και αλλού βλ. ενδεικτικά J. Day, "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature", *Journal of Biblical Literature* 105.3 (1986), 385-408· T. Binger, *Asherah. Goddesses in Israel, Ugarit, and the Old Testament,* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 232 (Sheffield: Sheffield University Press, 1997)· J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess,* Cambridge University Oriental Publications 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)· W. G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2005).

[261] Πολλές υποθέσεις έχουν διατυπωθεί για τη φύση των asherim, όπως το ότι επρόκειτο για ξύλινα ομοιώματα της θεάς, για στυλιζαρισμένα δέντρα που συμβόλιζαν την Asherah, ή για ράβδους. Σε κάθε περίπτωση, η σύγχρονη βιβλιογραφία απορρίπτει ομόφωνα την πιθανότητα πως με τη λέξη ἄλση η Παλαιά Διαθήκη αναφέρεται σε πραγματικά δέντρα. Για σχετική συζήτηση (με βιβλιογραφία) βλ. ενδεικτικά J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan,* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 52-8.

προφήτες του Βάαλ και τους 400 προφήτες της Asherah» (οι οποίοι στη συνέχεια κατασφάζονται),[262] η ελληνική μετάφραση μετατρέπει τους τελευταίους σε «προφήτας τῶν ἀλσῶν» (*Γ΄ Βασ.* 18:19). Αντίστοιχα, ο βασιλιάς Μανασσής, ο οποίος συνδέεται κατ' εξοχήν με τη θυσία παιδιών στα βιβλικά κείμενα, παρουσιάζεται να τοποθετεί το «γλυπτὸν τοῦ ἄλσους» (πιθανότατα κάποιο ανθρωπόμορφο ομοίωμα της θεάς)[263] μέσα στο ιερό του Γιαχβέ (*Δ΄ Βασ.* 21:7).

Η Asherah είναι μια από τις «μεγάλες θεές» της σημιτικής θρησκευτικής παράδοσης, όπως η Αστάρτη (και η μεσοποταμιακή της πρόγονος, Ishtar) και η πολεμοχαρής παρθένος Anat, οι οποίες, παρότι αποτελούν ανεξάρτητες θεότητες με διακριτά χαρακτηριστικά, πολύ συχνά συγχέονταν ή ταυτίζονταν μεταξύ τους, ιδίως κατά τη διάδοσή τους σε άλλους πολιτισμούς. Η σύγχρονη βιβλιογραφία έχει επισημάνει την πολυπλοκότητα των συγκρητιστικών διαδικασιών του αρχαίου κόσμου, και η ταυτότητα της μεγάλης θεάς αποτελεί ένα σταθερό παράδειγμα για την κατανόηση των δυνητικών προβλημάτων που ενέχει η εξέτασή τους. Κάτι τέτοιο φυσικά συνεπάγεται πως οι σκέψεις που πρόκειται να διατυπώσω δεν είναι δυνατό να στηριχθούν με μια συστηματική ανάλυση, και ως εκ τούτου θα παραμείνουν ως αρχικές ιδέες για μεταγενέστερη εξέταση.

Με δεδομένη τη σύνδεση της θυσίας παιδιών τόσο με την Asherah, όσο και με την Tanit –τη μεγάλη θεά/σύζυγο του Βαάλ Άμμωνος που τόσο συχνά εμφανίζεται ως αποδέκτης ανθρωποθυσιών στις καρχηδονιακές αφιερωματικές επιγραφές–, η βασική μου υπόθεση είναι πως η παρουσία της Αρτέμιδος στο επεισόδιο των *Κυπρίων* ίσως οφείλεται στο ότι η τελευταία ενσωματώνει κάποια θεμελιώδη χαρακτηριστικά που στοιχειοθετούν την ταυτότητα της μεγάλης μητέρας-θεάς στην ευρύτερη ανατολική θρησκευτική παράδοση. Ίσως το πιο προφανές εξ αυτών είναι η στερεοτυπική ιδιότητά της ως «ποτνίας θήρων» (*Ιλ.* 21.470), ένα στοιχείο που συνδέει άμεσα την Άρτεμη με διάφορες μεγάλες θεές της Ανατολής, όπως η περίφημη καθιστή θεά του

---

[262] Βλ. *Γ΄ Βασ.* 18:40: « καὶ εἶπεν Ἠλιοὺ πρὸς τὸν λαόν· συλλάβετε τοὺς προφήτας τοῦ Βάαλ, μηδεὶς σωθήτω ἐξ αὐτῶν· καὶ συνέλαβον αὐτούς, καὶ κατάγει αὐτοὺς Ἠλιοὺ εἰς τὸν χειμάρρουν Κισσῶν καὶ ἔσφαξεν αὐτοὺς ἐκεῖ».

[263] Βλ. Day, *Yahweh and the Gods*, 55.

Çatalhöyük και η Αστάρτη. Ακόμη, η ταύτιση της Αρτέμιδος με τη φρυγική μητέρα-θεά Κυβέλη και την ιρανικής προέλευσης περσική θεά Anahita (Ἀναΐτιδα) στην Πέργη της Παμφυλίας, μια περιοχή στην οποία η Άρτεμις παρουσιάζεται ως ἄνασσα,[264] αποτελούν ενδείξεις που στηρίζουν μια τέτοια προσέγγιση. Πολύ σημαντική ως προς αυτήν την κατεύθυνση είναι φυσικά και η ταυτότητα της Αρτέμιδος στην Έφεσο, ένα από τα κυριότερα κέντρα της λατρείας της· η Εφέσια Άρτεμις μας προσφέρει μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα εκδοχή της κόρης της Λητούς ως μεγάλης θεάς της γονιμότητας, η οποία διαφέρει σημαντικά από την απεικόνισή της στον κυρίως ελληνικό χώρο και έχει σαφώς ανατολικές καταβολές.[265] Τέλος, θα μπορούσε κανείς να πει πως η πιθανή προέλευση της Αρτέμιδος από το αρχέτυπο της ανατολικής μητέρας-θεάς ίσως αντικατοπτρίζεται και στην παρουσία της στον ρωμαϊκό κόσμο με την ονομασία Diana, η οποία φυσικά παραπέμπει σε μια θεά που βρίσκεται στην κορυφή του πανθέου, όπως το όνομα Διώνη, με το οποίο ο Φίλων από τη Βύβλο πιθανότατα αναφέρεται στην Asherah (*Φοινικική Ιστορία,* 2 [812]. 35).[266]

Πέραν τούτων, η Άρτεμις έχει συνδεθεί άμεσα στη σύγχρονη βιβλιογραφία –αλλά και κατά την αρχαιότητα– τόσο με τη χαναανιτική θεά Asherah όσο και με την καρχηδονιακή Tanit. Η Jane B. Carter, εστιάζοντας κυρίως στα αρχαιολογικά ευρήματα του ιερού της Αρτέμιδος Ορθίας στη Σπάρτη, έχει υποστηρίξει πως η ιδιαίτερη εικονοποιία της θεάς σε αυτήν την περιοχή οφείλεται πιθανότατα στη διάδοση της σημιτικής λατρείας της Asherah (ή της Tanit)

---

[264] Βλ. SEG 37-1215· 30-15171. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά M. Brosius, "Artemis Persike and Artemis Anaitis", *Achaemenid History* 11 (1998), 227-38. Βλ. ακόμη G. P. Verbrugghe & J. M. Wickersham, *Berossos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000), 62-3.

[265] Για τη λατρεία της Αρτέμιδος στην Έφεσο και τη σύνδεσή της με τη μεγάλη θεά βλ. ενδεικτικά F. E. Brenk, "Artemis of Ephesos: An Avant Garde Goddess", *Kernos* 11 (1998), 157-71.

[266] Ακολουθώ τη στιχαρίθμηση της έκδοσης του A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary* (Leiden: E. J. Brill, 1981).

από τους Φοίνικες.[267] Επιπλέον, παρότι η Tanit συσχετίζεται συνήθως με την Ήρα στον ρωμαϊκό κόσμο (Juno Caelestis),[268] μια δίγλωσση επιγραφή από τον Πειραιά μαρτυρεί την ιστορική ταύτιση της καρχηδονιακής θεάς με την Άρτεμη, μέσω της μετάφρασης του θεοφορικού ονόματος Αρτεμίδωρος.[269]

Η αρχαϊκή Κύπρος και το πολυπολιτισμικό της περιβάλλον αποτελεί φυσικά ένα πεδίο που θα ευνοούσε κατ' εξοχήν τέτοιες διαδικασίες θρησκευτικού συγκρητισμού, ιδίως όσον αφορά στην ταυτότητα της μεγάλης θεάς, που ήταν και η κεντρική θεότητα του νησιού. Στο εξειδικευμένο άρθρο της για τη λατρεία της Αρτέμιδος στην Κύπρο,[270] η L. Sørensen καταλήγει στο συμπέρασμα πως η κόρη της Λητούς αφομοίωσε αναμφίβολα κάποια από τα χαρακτηριστικά της πολυμορφικής "Μεγάλης Θεάς" του νησιού (Anat/Astarte/Hathor), η οποία αποτέλεσε το βασικό πρότυπο και για τη διαμόρφωση ιδιαίτερης ταυτότητας της Αφροδίτης ως Θεάς-Άνασσας της Κύπρου.[271]

---

[267] J. B. Carter, "The Masks of Ortheia", *American Journal of Archaeology* 91.3 (1987), 355-83.

[268] Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά S. Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: Brill, 1993), 29-33.

[269] Βλ. R. Parker, "Theophoric Names and the History of Greek Religion", στο S. Hornblower & E. Matthews (eds.), *Greek Theophoric Names: Their Value as Evidence*, Proceedings of the British Academy 104 (Oxford: Oxford University Press, 2000), 67· F. O. Hvidberg-Hansen, *La déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-punique* (Copenhague: Gad's Forlag, 1979), 86, 89- 95.

[270] Βλ. L. Sørensen, "Artemis in Cyprus", στο T. Fischer-Hansen & D. Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*, Danish Studies in Classical Archaeology. Acta Hyperborea 12 (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009), 195- 206.

[271] Για την κυπριακή μεγάλη θεά βλ. J. Karageorghis, *La grande déesse de Chypre et son culte - A travers l'iconographie de l'époque néolithique au VIème s. a. C* (Lyon: Maison de l'Orient, 1977)· A. Carbillet, *La figure hathorique à Chypre (IIe-Ier mill. av. J.-C.)*, AOAT 388 (Münster: Ugarit-Verlag, 2011). Για τη σύνδεση της μεγάλης θεάς με την Άρτεμη στην Κύπρο βλ. ακόμη Karageorghis, *La grande déesse de Chypre et son culte*, 219-22· S. Sophocleus, *Atlas des représentations chypro-archaiques des divinités* (Göteborg: Åström, 1985), 138-41· V.

Αξίζει να σημειώσουμε πως μια πιθανή σύνδεση μεταξύ της Αρτέμιδος και της Asherah θα μπορούσε ίσως να εξηγήσει μια ακόμη ιδιαιτερότητα της παρουσίας της θεάς στο επεισόδιο των *Κυπρίων*, η οποία δεν φαίνεται πως έχει επισημανθεί από κάποιον μελετητή μέχρι σήμερα. Αναφέρομαι στον περίεργο ρόλο που επιτελεί η Άρτεμις εμποδίζοντας τον πλου των Αχαιών με τη μεγάλη θαλασσοταραχή που εν τέλει οδηγεί στη θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα. Όπως είναι προφανές, η δυνατότητα μεταχείρισης του καιρού, και δη της κατάστασης στη θάλασσα, είναι μια αρκετά αντισυμβατική ιδιότητα για την εικόνα της βουνίσιας Αρτέμιδος. Αντίθετα, η θεά Asherah είναι κατ' εξοχήν συνδεδεμένη με το στοιχείο της θάλασσας, τουλάχιστον στην παρουσία της εκτός της Βίβλου, όπου λαμβάνει τον στερεοτυπικό τίτλο "rbt.'at̲rt. ym", «Κυρία Athirat της θάλασσας».[272] Αντίστοιχα, η μεγάλη συριακή θεά (γνωστή κυρίως με το όνομα Ατάργατις), η οποία σύμφωνα με την πλειονότητα των μελετητών προήλθε από τη συγκρητιστική ένωση των θεαινών Asherah, Astarte, και Anat, απεικονίζεται τυπικά με ουρά ψαριού.[273] Είναι λοιπόν πιθανό, μα όχι βέβαιο, πως με τον έλεγχο των υδάτων στην Αυλίδα η Άρτεμις των *Κυπρίων* οικειοποιείται ένα ακόμη στοιχείο των ανατολικών της προτύπων. Ίσως μάλιστα μπορούμε να συνδέσουμε με αυτήν την υπόθεση το γεγονός πως η λατρεία της «Αρτέμιδος Παραλίας» αποτελεί ένα φαινόμενο που απαντά –ελλείψει αντενδείξεων– αποκλειστικά στην Κύπρο.[274] Αν και θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει πως τις ίδιες ιδιότητες φαίνεται να κατέχει και το φάντασμα του νεκρού Αχιλλέα στη θυσία της Πολυξένης, είναι

Karageorghis et al., *Ancient art from Cyprus: the Cesnola collection in the Metropolitan Museum of Art* (New York: Metropolitan Museum of Art, 2000), 260.

[272] CTA 4.III.27, 4.V.64, 6.1 κ.ά. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Day, "Asherah in the Hebrew Bible", 387-9.

[273] Η απεικόνιση της μεγάλης Συρίας θεάς ως ιχθύος από τη μέση και κάτω συμβαδίζει και με τη μαρτυρία του Λουκιανού, ο οποίος δίνει στη θεά το όνομα Δερκετώ. Βλ. χαρακτηριστικά [Λουκ.] *Περὶ τῆς Συρίης Θεοῦ*, 14.5-9: «…Δερκετοῦς δὲ εἶδος ἐν Φοινίκῃ ἐθεησάμην, θέημα ξένον· ἡμισέη μὲν γυνή, τὸ δὲ ὁκόσον ἐκ μηρῶν ἐς ἄκρους πόδας ἰχθύος οὐρὴ ἀποτείνεται». Για την έκδοση και τον σχολιασμό του έργου, αλλά και για συστηματική συζήτηση σχετικά με την Ατάργατι/Δερκετώ (με περαιτέρω βιβλιογραφία) βλ. J. Lightfoot, *Lucian: On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

[274] Βλ. Sørensen, "Artemis in Cyprus», 203.

προφανές πως το συγκεκριμένο στοιχείο αποτελεί ένα λογοτεχνικό μοτίβο που έχει συντεθεί με άμεσο πρότυπο το επεισόδιο των *Κυπρίων*.

ΙΙΙ.5.3 Οι Ταύροι

Όπως ο τίτλος του υποκεφαλαίου προμηνύει, η τελευταία μου παρατήρηση αφορά στη θαυματουργική *μετακόμιση* της Ιφιγένειας στους Ταύρους, ένα στοιχείο που θεωρώ πως αποτελεί μια ακόμη ένδειξη για τη σύνδεση του επεισοδίου των *Κυπρίων* με τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση. Είναι φυσικά γνωστό πως τουλάχιστον ο El –μα πιθανότατα επίσης ο Baal Hadad και ο ίδιος ο Γιαχβέ– απεικονίζονταν ως ταυρόμορφες θεότητες, και επί τη βάσει ακριβώς αυτού του δεδομένου έχει συχνά επιχειρηθεί ο συσχετισμός διαφόρων ελληνικών θρύλων ανθρωποθυσιών που περιλαμβάνουν την εικόνα του ταύρου (όπως η ιστορία για την προσφορά των Αθηναίων εφήβων στον Μινώταυρο ή για τον μπρούτζινο ταύρο του τυράννου του Ακράγαντα Φάλαρι) με τον σημιτικό πολιτισμό.[275] Αν και παραδόξως δεν έχει επισημανθεί από κάποιον μελετητή, είναι προφανές πως μια παρόμοια υπόθεση θα μπορούσε κάλλιστα να διατυπωθεί και για το όνομα της τοποθεσίας στην οποία υποτίθεται πως μεταφέρθηκε η Ιφιγένεια των *Κυπρίων* ύστερα από την παρ' ολίγον θυσία της στην Αυλίδα — ιδίως υπό το φως των επιχειρημάτων που μέχρι τώρα αναπτύχθηκαν.

Όπως διαπιστώσαμε στο πρώτο μέρος της ενότητας, η μεταφορά της Ιφιγένειας στους Ταύρους από την Άρτεμη πιθανότατα αποτελούσε μέρος της διήγησης των *Κυπρίων*· αυτό τουλάχιστον υποδεικνύει η εξέταση των μεταγενέστερων πηγών. Βέβαια, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν το έπος του Στασίνου παρέδιδε πράγματι πως η κόρη του Αγαμέμνονα μεταφέρθηκε στην περιοχή της Ταυρικής χερσονήσου, όπως στην εκδοχή του Ευριπίδη, ή σε κάποιον άλλον τόπο. Το παράλληλο του ταξιδιού του Φρίξου στις ακτές της Μαύρης Θάλασσας συντείνει μεν υπέρ της πρώτης υπόθεσης, όπως επίσης και η μαρτυρία του Ηροδότου, μα είναι εύλογο πως η θεοποίηση της παρ' ολίγον θυσιασθείσας παρθένου θα καθιστούσε μάλλον παράδοξη τη μεταφορά της σε ένα βασίλειο θνητών. Ας μην ξεχνάμε πως στην ευριπίδεια

[275] Βλ. ενδεικτικά T. Mihailovici, "Der Kult und kretische Mythos vom Minotauros", *Das Altertum* 20 (1974), 199-205· G. Bohak, "Classica et Rabbinica I: The Bull of Phalaris and the Tophet", *JSJ* 31 (2000), 203-16.

τραγωδία η Ιφιγένεια παρουσιάζεται ως ιέρεια της ταυρικής Παρθένου και όχι ως αθάνατη, όπως στις πρώιμες εκδοχές του μύθου. Ακόμη, είναι ιδιαίτερα αμφίβολο αν την εποχή που συνετέθησαν τα *Κύπρια* οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν αυτό το όνομα για το νότιο τμήμα της κριμαϊκής χερσονήσου. Οι πρώτες επαφές των Ελλήνων με τη Μαύρη Θάλασσα είχαν πιθανότατα ξεκινήσει ήδη από τις αρχές του 7ου π. Χ. αιώνα,[276] όμως το έπος του Στασίνου φαίνεται πως αποτελεί την αρχαιότερη σωζόμενη αναφορά στο όνομα Ταύροι. Δυστυχώς, τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας δεν επαρκούν για να καταλήξουμε σε ένα ασφαλές συμπέρασμα.[277]

Μια εύλογη προσέγγιση είναι να ερμηνεύσουμε την (πιθανή) αναφορά των *Κυπρίων* στους Ταύρους ως έναν εν πολλοίς μυθικό τόπο με ασαφή γεωγραφική ταυτότητα, έξω από τα όρια του γνωστού κόσμου, αλλά και τη σφαίρα της επίγειας ζωής, όπως ακριβώς η αιώνια ανήλιαγη πόλη των Κιμμερίων στα πέρατα του Ωκεανού (*Οδ*. 11.14-22), η οποία επίσης συνδέθηκε με την περιοχή της Κριμαίας από τον Ηρόδοτο.[278] Είναι δηλαδή πιθανό πως το επεισόδιο των *Κυπρίων* καθιέρωσε ένα μυθικό τοπωνύμιο που παραπέμπει συνειρμικά στον βορειοδυτικό σημιτικό πολιτισμό –ο οποίος φαίνεται πως αποτέλεσε τη βασική πηγή έμπνευσης για την ανθρωποθυσία στην Αυλίδα–, και πως η ταύτιση με την Ταυρική Χερσόνησο ήλθε σε δεύτερο χρόνο, ίσως δια της αυθεντίας του Ηροδότου. Μολονότι δεν είμαστε σε θέση να

---

[276] Για την εξέταση της ελληνικής δραστηριότητας στη Μαύρη Θάλασσα βλ. το συλλογικό τόμο του G. Tsetskhladze (ed.), *The Greek Colonization of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology* (Stuttgart: Steiner, 1998). Ειδικά για την Ταυρική Χερσόνησο (στον ίδιο τόμο) βλ. S. Y. Saprykin, "The Foundation of Tauric Chersonesus", 227-48.

[277] Αξίζει να σημειώσουμε πως ο μύθος της Ιφιγένειας και της μετακόμισής της στους Ταύρους απετέλεσε εφαλτήριο για διάφορες ακόμη γεωγραφικές συνδέσεις, οι οποίες, ωστόσο, είναι μεταγενέστερες και δεν αφορούν άμεσα την εξέτασή μας. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά P. Guldager Bilde, "Wandering images: from Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike", στο P. Guldager Bilde, J. M. Hojte & V. F. Stolba (eds.), *The Cauldron of Ariantas. Studies Presented to A.N. Sceglov on the Occasion of His 70th birthday*, Black Sea Studies 1 (Aarhus: Aarhus University Press, 2003), 165-84.

[278] Βλ. ενδεικτικά Ηροδ. 4.11-12.

γνωρίζουμε αν η σύνδεση των Ταύρων με την Κριμαία αποτελεί επινόηση του ιστορικού, ή αν ο τελευταίος διασώζει κάποια προγενέστερη παράδοση, είναι σημαντικό πως οι γεωγραφικές ανακρίβειες που ενίοτε χαρακτηρίζουν το ηροδότειο έργο έχουν δημιουργήσει παρόμοιες συγχύσεις και σε άλλες περιπτώσεις.[279] Τα ονόματα που ο ιστορικός χρησιμοποιεί για τους διάφορους σκυθικούς λαούς, όπως οι Βουδῖνοι, οι Σαυρομάτες, και οι Ἀνδροφάγοι (4.102-3), είναι εξ άλλου ιδιαίτερα ενδεικτικά της μυθολογικής εθνογραφικής του προσέγγισης, η οποία επίσης χαρακτηρίζεται από μια προσπάθεια ιστορικής ταυτοποίησης διάφορων θρυλικών λαών του επικού κόσμου, όπως οι Υπερβόρειοι,[280] οι Κιμμέριοι, και φυσικά οι Ταύροι. Αν μάλιστα δεχθούμε πως η σύνδεση των τελευταίων με την Κριμαία οφείλεται στην αυθεντία του ιστορικού, και πως το τοπωνύμιο αντικατοπτρίζει στην πραγματικότητα την εικονοποιία του βορειοδυτικού σημιτικού πολιτισμού, η υπόθεση πως ο Ευριπίδης επέλεξε συνειδητά να αποκλίνει από την ηροδότεια μαρτυρία, παρουσιάζοντας μια μέθοδο ξενοκτονίας που παραπέμπει στην εικόνα των σημιτικών ανθρωποθυσιαστικών πρακτικών στον ελληνικό θρύλο, ενισχύεται σημαντικά.

Σε κάθε περίπτωση, είναι προφανές πως, αν μπορούμε να ισχυριστούμε την επιρροή της βορειοδυτικής σημιτικής παράδοσης επί των θρύλων για τον Μινώταυρο, τον Φάλαρι, ή τον Βούσιρι, η υιοθέτηση μιας παρόμοιας υπόθεσης αναφορικά με όνομα του τόπου στον οποίον υποτίθεται πως μεταφέρθηκε η Ιφιγένεια των *Κυπρίων* έχει πολύ μεγαλύτερη λογική βάση. Πέρα από τις ενδείξεις που μέχρι τώρα αναλύθηκαν, η αρχαιολογική έρευνα έχει αποδείξει πως η ταυρική εικονοποιία ήταν ευρέως διαδεδομένη στην Κύπρο, και ο Οβίδιος μάλιστα τη συνδέει άμεσα με θρησκευτικές τελετές ανθρωποθυσίας στο ίδιο νησί, παραδίδοντας πως η Αφροδίτη μεταμόρφωσε σε ταύρους τους μυθικούς κερασφόρους κατοίκους της Κύπρου (Cerastae),

---

[279] Ένα αντίστοιχο παράδειγμα είναι πως ο ιστορικός αναφέρεται στους Καππαδόκες ως Συρίους (1.72), και κατά τον Gocha Tsetskhladze το γεγονός πως μέχρι σήμερα οι κάτοικοι της περιοχής ονομάζονται Λευκοσύριοι οφείλεται πιθανότατα σε αυτήν τη λανθασμένη ταύτιση. Βλ. G. Tsetskhladze, "Revisiting Ancient Greek Colonization", στο G. Tsetskhladze (ed.), *Greek Colonization: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas. Volume I* (Leiden: Brill, 2006), lxi.

[280] Βλ. ενδεικτικά Ηροδ. 4.32-5.

τιμωρώντας τους για την αποτρόπαια συνήθειά τους να προσφέρουν ανυποψίαστους ξένους ως θυσία στον Ξένιο Δία (*Met*. 10.220-37).[281]

ΙΙΙ.6 Ανακεφαλαίωση

Όπως κατέστη σαφές, υπάρχουν αρκετές ενδείξεις πως το επεισόδιο των *Κυπρίων* για τη θυσία της Ιφιγένειας είναι άμεσα συνδεδεμένο με τη βορειοδυτική σημιτική πρακτική της θυσίας παιδιών. Ανεξάρτητα από την ιστορικότητα ή μη μιας τέτοιας πρακτικής –ένα ζήτημα που βρίσκεται εκτός του άμεσου ενδιαφέροντος της εξέτασής μας–, είναι φανερό πως ο ποιητής του κυπριακού έπους εμπνεύστηκε άμεσα από αυτήν την παράδοση για τη σύνθεση της διήγησης για τη θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα στην Αυλίδα. Όπως είδαμε, τα συμπεράσματα στα οποία μπορεί να μας οδηγήσει μια περαιτέρω ανάλυση αυτής της σύνδεσης είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικά. Η φαινομενικά πανομοιότυπη μέθοδος της θυσίας του Ισαάκ από τον Αβραάμ στο 22ο κεφάλαιο της *Γενέσεως*, και η πιθανή εξήγηση για τον ρόλο της Αρτέμιδος στο επεισόδιο των *Κυπρίων* μας έδωσαν την ευκαιρία να διατυπώσουμε κάποιες ενδιαφέρουσες υποθέσεις, οι οποίες φυσικά αξίζει να εξετασθούν πιο συστηματικά σε μελλοντικές εργασίες. Αν κάτι μπορεί να ειπωθεί με βεβαιότητα, είναι πως η ιστορική και γεωγραφική εγγύτητα της Κύπρου στον φοινικικό πολιτισμό θα μπορούσε να δικαιολογήσει το γεγονός πως η Ιφιγένεια αποτελεί την πρώτη περίπτωση ενός τέκνου που θυσιάζεται από τον γονέα του στην ελληνική μυθική παράδοση.

Με το επεισόδιο της δεύτερης συγκέντρωσης του ελληνικού στόλου, το κυπριακό έπος εισάγει λοιπόν στον μύθο της Τροίας ένα στοιχείο που πιθανότατα κατείχε κεντρικό ρόλο στο βορειοδυτικό σημιτικό πολιτισμό, προσαρμόζοντάς το στα δεδομένα του ομηρικού κόσμου με τρόπο απόλυτα ενδεικτικό της κυκλικής αντίληψης που συνέχει την πρώιμη επική ποίηση. Ο Στασίνος ανακυκλώνει το ιλιαδικό μοτίβο της συγκέντρωσης στην Αυλίδα, και, αφορμώμενος από την μοναδική αναφορά του Ομήρου στις κόρες του Αγαμέμνονα ως προσφερόμενες νύφες στον Αχιλλέα, συνθέτει την ανθρωποθυσία μιας επιπλέον θυγατέρας, μετατρέποντας τον γάμο

[281] Για μια ευσύνοπτη εξέταση των λογοτεχνικών αναφορών και των αρχαιολογικών ευρημάτων για την ταυρική εικονοποιία στην Κύπρο (με βιβλιογραφία) βλ. Rundin, "Pozo Moro", 432-3 και ιδίως υπ. 27.

της με τον ήρωα σε θανάσιμη παγίδα. Παρότι πιθανότατα επινοεί και εισάγει ένα νέο μέλος στην οικογένεια του αρχηγού των Αχαιών, ο ποιητής τυπικά δεν αντιτίθεται στην εκδοχή του Ομήρου. Όπως είδαμε, τα *Κύπρια* παρέδιδαν την ύπαρξη τεσσάρων θυγατέρων του Αγαμέμνονα, εκ των οποίων μόνον οι τρεις θα ήταν σε κάθε περίπτωση διαθέσιμες για παντρειά κατά τη διάρκεια του τρωικού πολέμου.

Με τη σειρά της, η θυσία της Ιφιγένειας αποτέλεσε το βασικό πρότυπο για την κατασκευή παρόμοιων διηγήσεων ανθρωποθυσιών στην ελληνική μυθική παράδοση. Η εξέταση των ελληνικών παραλλήλων που επιχειρήσαμε στο πρώτο μέρος του κεφαλαίου δεν αφήνει αμφιβολίες σχετικά με τον αρχετυπικό ρόλο του επεισοδίου των *Κυπρίων* για την παρ' ολίγον θυσία της κόρης του αρχηγού των Αχαιών. Η συντριπτική πλειονότητα των μύθων αφορά θυσιαζόμενες παρθένους, και (ανεξαρτήτως φύλου) επαναλαμβάνει σχεδόν αποκλειστικά το μοτίβο που κατ' εξοχήν αντιπροσωπεύει η Ιφιγένεια στην Αυλίδα: τη θυσία του τέκνου του αρχηγού κατόπιν χρησμού για το συμφέρον της κοινότητας. Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις, όπως αυτή του Φρίξου και των θυγατέρων του Ερεχθέα και του Λεώ, η άμεση επιρροή κάποιων χαρακτηριστικών μοτίβων της διήγησης των *Κυπρίων* είναι προφανής.

IV. Συμπέρασμα

Τα δεδομένα που αναλύθηκαν στηρίζουν με συνέπεια τη βασική θέση της παρούσας εργασίας. Παρά την ιδιαίτερα αποσπασματική μας γνώση για το εν λόγω έπος και τα προφανή μεθοδολογικά προβλήματα που αυτή δημιουργεί, τα *Κύπρια* μας παρέχουν τη δυνατότητα να εξετάσουμε τη σύγκλιση μεταξύ των μυθικών παραδόσεων Ελλάδας και Ανατολής όσο ίσως κανένα άλλο έργο της πρώιμης αρχαϊκής περιόδου· ένα γεγονός, το οποίο αφ'ενός μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς επί τη βάσει του ιστορικά αδιαμφισβήτητου ρόλου της Κύπρου ως προς την επαφή και αλληλεπίδραση των Ελλήνων με διάφορους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου, και αφ' ετέρου ενισχύει σημαντικά την πιθανότητα πως το έπος προέρχεται πράγματι από το νησί της Αφροδίτης. Μολονότι αυτή η υπόθεση, η οποία αποτέλεσε και τον κύριο άξονα των συλλογισμών που διατυπώθηκαν, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα «κυκλικό επιχείρημα», η συστηματική εξέταση των ελληνικών και ανατολικών παραλλήλων διηγήσεων που επιχειρήσαμε προσφέρει μια ισχυρή λογική βάση για την υιοθέτησή αυτού του συμπεράσματος.

Πρέπει φυσικά να σημειώσουμε πως υπάρχει ακόμη η εξής αντίρρηση: οι επαφές Ελλήνων με ανατολικούς γείτονες εκτείνονται σε ευρύτατη ζώνη κατά την αρχαϊκή εποχή, και η χρήση ανατολικού υλικού είναι φαινόμενο γενικό στο αρχαϊκό έπος, απαντώντας ήδη στον Όμηρο και τον Ησίοδο. Κάτι τέτοιο σημαίνει πως η αφθονία των ενδείξεων που συνηγορούν υπέρ του ότι τα *Κύπρια* αλληλεπιδρούν με ένα μεγάλο φάσμα ανατολικών παραδόσεων δεν συνεπάγεται αυταπόδεικτα και πέραν πάσης αμφιβολίας την κυπριακή προέλευση του έπους. Πλην, όμως, ενισχύει σημαντικά αυτήν την υπόθεση, η οποία ούτως ή άλλως προκρίνεται σταθερά στη σύγχρονη βιβλιογραφία,[282] αν και σχεδόν ποτέ επί τη βάσει των ανατολικών

[282] Βλ. ενδεικτικά West, *The Epic Cycle*, 32-3· "The Invention of Homer", 365· Currie, "Cypria", 282· Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 163· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 103-4· Lloyd-Jones, "Stasinos and the Cypria", 115-22.

παραλλήλων του έπους.[283] Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε πως η συζήτηση για τις ανατολικές επιρροές της ελληνικής λογοτεχνίας και μυθολογίας, η οποία αποτέλεσε μια δημοφιλή τάση στην κλασσική φιλολογία από τον 20ο αιώνα και εξής, πολύ σπάνια έλαβε υπ' όψιν της τις γεωγραφικές ή ιστορικές προϋποθέσεις που θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν σε κάθε περίπτωση την ύπαρξη μιας τέτοιας σχέσης.

Τόσο ο μύθος για το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας που το απ. 1 των *Κυπρίων* συναρμόζει με τη Διὸς βουλὴν και τον τρωικό πόλεμο, όσο και το χαμένο επεισόδιο για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα αποτελούν κατ' εξοχήν παραδείγματα του τρόπου με τον οποίον το έπος του Στασίνου λειτούργησε ως δίαυλος για τη μετάδοση ανατολικών μυθολογικών διηγήσεων στον ελληνικό κόσμο. Σε καμία από τις δύο περιπτώσεις, ωστόσο, δεν επιχειρήθηκε η κατάρτιση μιας άμεσης λογοτεχνικής σχέσης μεταξύ της διήγησης των *Κυπρίων* και των ανατολικών κειμένων, όπως συχνά προτείνεται στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Η βασική συλλογιστική που καθοδήγησε την εξέτασή μας είναι πως τα έργα διαφορετικών ιστορικών και λογοτεχνικών συγκειμένων μπορούν να αποκαλύψουν στοιχεία για τη διερεύνηση των διαπολιτισμικών σχέσεων και αλληλεπιδράσεων στο επίπεδο της ευρύτερης μυθολογικής ή/και θρησκευτικής παράδοσης της οποίας αποτελούν μέρος. Οι τρόποι με τους οποίους ένα λογοτεχνικό μοτίβο μπορεί να ταξιδέψει και να μετασχηματισθεί σε διαφορετικούς πολιτισμούς είναι εξ άλλου μακράν πιο πολύπλοκοι από όσο θα εύχονταν οι μελετητές της συγκριτικής λογοτεχνίας. Παρότι η ταυτότητα των *Κυπρίων* ως ενός έργου που συνετέθη στην Κύπρο δεν αποτελεί μια καινούργια ιδέα, τα επιχειρήματα που αναπτύχθηκαν σε αυτήν την εργασία καθιστούν ελκυστική την καθιέρωση αυτής της υπόθεσης, η οποία μπορεί φυσικά να αξιοποιηθεί ως δεδομένο για την περαιτέρω εξέταση της σημασίας αυτού του έπους ως προς την κατανόηση των μυθολογικών πλεγμάτων που συνέχουν τους πολιτισμούς του αρχαίου κόσμου.

---

[283] Σημαντική εξαίρεση αποτελεί ο Burkert (*The Orientalizing Revolution*, 103-4), ο οποίος χρησιμοποιεί την κυπριακή προέλευση του έπους για να δικαιολογήσει την ομοιότητα του απ. 1 των *Κυπρίων* με τους μεσοποταμιακούς μύθους καταστροφής που εξετάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο.

V. Βιβλιογραφία

Ackerman, S. *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah.* Harvard Semitic Monographs 46. Atlanta: Scholars Press, 1992.

Aitken, E. B. & Maclean, J. K. B. *Philostratus' Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

Albertz, R. "Das Motiv für die Sintflut im Atramḫasīs-Epos". Στο *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für H.-P. Müller zum 65 Geburtstag,* 3-16. Edited by Lange, A. Lichtenberger, H. and D. Römheld. Berlin: de Gruyter, 1999.

Allen, N. J. ''Arjuna and Odysseus: a comparative approach''. *South Asia Library Group Newsletter* 40 (1993): 39–43.

Auffarth, C. & Stuckenbruck, L. T. (eds.) *The Fall of the Angels*. Leiden: Brill, 2004.

Barker, E. T. E. "Momos Advises Zeus: Changing Representations of *Cypria* Fragment 1". Στο *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome, and the Near East,* 33-73. Edited by Cingano, E. & Milano, L. Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2008.

Barker, M. *The Mother of the God. Volume 1: The Lady in the Temple*. London/New York: Bloomsbury, 2012.

Barrick, B. W. *BMH as Body Language: A Lexical and Iconographical Study of the Word BMH When not a Reference to Cultic Phenomena in Biblical and Post-Biblical Hebrew*. LHBOTS 477. London/New York: T&T Clark, 2008.

Baumgarten, A. I. *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary.* Leiden: E. J. Brill, 1981.

Beaulieu, P. –A. “A land grant on a cylinder seal and Assurbanipal’s Babylonian policy”. Στο *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, 25–45. Edited by Graziani, S. Naples: Istituto Universitario Orientale, 2000.

Beavis, M. A. “A Daughter in Israel: Celebrating *Bat Jephthah* (Judg.11.39d- 40)”. *Feminist Theology* 13.1 (2004): 11- 25.

Benko, S. *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Leiden: Brill, 1993.

Bernabé, A. (ed.) *Poetae epici Graeci:Testimonia et fragmenta. Vol. I*. Leipzig: B. G. Teubner, 1987.

Bettini, M. & Brillante, C. *Il mito di Elena: Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Turin: Einaudi, 2002.

Binger, T. *Asherah. Goddesses in Israel, Ugarit, and the Old Testament.* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 232. Sheffield: Sheffield University Press, 1997.

Bodi, D. *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. Orbis Biblicus et Orientalis 104 .Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Bohak, G. "Classica et Rabbinica I: The Bull of Phalaris and the Tophet". *JSJ* 31 (2000): 203-16

Bonnechere, P. & Gagné, R. (eds.) *Sacrifices Humains: Perspectives Croisées et Representations*. Collection Religions: Comparatisme, Histoire, Anthropologie 2. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013.

Bonnechère, P. *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Kernos suppl. 3. Athènes/Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 1994.

Βοσκός, Α. Ι. *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος 1: Επική, Λυρική, Δραματική Ποίηση*, β’ έκδοση, βελτιωμένη και επαυξημένη. Λευκωσία: Ίδρυμα Αναστάσιος Γ. Λεβέντης, 2008.

Bremmer, J. N. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden: Brill, 2008.

_____. "Sacrificing a Child in Ancient Greece: The Case of Iphigeneia". Στο *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, 21-43. Edited by Noort, E. & Tigchelaar, E. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions IV. Leiden: Brill, 2002.

_____. "The Myth of the Golden Fleece". *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6.1 (2006): 9-38

_____. "The Self-sacrifice of Menoeceus in Euripides' Phoenissae, II Maccabees and Statius' Thebaid". *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (2015): 193-207.

Brenk, E. "Artemis of Ephesos: An Avant Garde Goddess". *Kernos* 11 (1998): 157-71.

Brosius, M. "Artemis Persike and Artemis Anaitis". *Achaemenid History* 11 (1998): 227-38.

Brown, J. P. "The Sacrificial Cult and its Critique in Greek and Hebrew (II)". *Journal of Semitic Studies* 25 (1980): 1–21.

Brown, S. *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*. JSOT/ASOR Monograph Series 3. Sheffield: JSOT Press for the American Schools of Oriental Research, 1991.

Bruneau, P. "Phrixos et Helle". Στο *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). VII.1: Oidopous-Theseus. München: Artemis Verlag, 1994.

van Buitenen, J. A. B. *The Mahābhārata: Volume 1. Book 1: The Book of the Beginning*. London: The University of Chicago Press, 1973.

_____. *The Mahābhārata: Volume 2. Book 2: The Book of the Assembly Hall. Book 3: The Book of the Forest*. London: The University of Chicago Press, 1975.

Burgess, J. S. “Kyprias, the Kypria, and Multiformity”. *Phoenix* 56 (2002): 234–45.

_____. “The Non-Homeric Cypria”. *Transactions of the American Philological Association* 126 (1996): 77-99.

_____. *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Burkert, W. *Babylon Memphis Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

_____. *Greek Religion.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

_____. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. trans. Peter Bing. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Burstein, S. M. *The Babyloniaca of Berossus*. SANE I.5. Malibu, CA: Undena Publications, 1978.

Cagni, L. *L 'epopea di erra.* Studi Semitici 34. Rome: University of Rome, 1969.

Carbillet, A. *La figure hathorique à Chypre (IIe-Ier mill. av. J.-C.).* AOAT 388. Münster: Ugarit-Verlag, 2011.

Carter, J. B. “The Masks of Ortheia”. *American Journal of Archaeology* 91.3 (1987): 355-83.

Cassin, E. “La Contestation dans le Monde Divin”. Στο A.Finet, (ed) *La voix de I'opposition en Mesopotamie*, 89-110. Edited by A. Finet. Bruxelles: Institut des Hautes Etudes, 1973.

Connelly, J. B. *The Parthenon Enigma: A New Understanding of the World’s Most Iconic Building and the People Who Made It.* New York: Alfred A. Knopf, 2014.

Cropp, M. “Cropp on Queyrel on Connelly”. *Bryn Mawr Classical Review* 2014.10.45. Διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-10-45.html.

Currie, B. “Cypria”. Στο *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception: A Companion*, 281-305. Edited by Fantuzzi, M. & Tsagalis, C. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. *Homer’s Allusive Art*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Davies, M. (ed.) *Epicorum Graecorum fragmenta.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

_____. (ed.) *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, vol. I. Alcman Stesichorus Ibycus*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *The Epic Cycle*. Bristol: Bristol Classical Press, 1989.

Day, J. “Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”, *Journal of Biblical Literature* 105.3 (1986): 385-408.

_____. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. University of Cambridge Oriental Publications 41. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Day, P. L. “From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah’s Daughter”. Στο *Gender and Difference in Ancient Israel*, 58-74. Edited by Day, P.L. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Debiasi, A. *Eumelo: un poeta per Corinto con ulteriori divagazioni epiche*. Problemi e ricerche di storia antica 31. Roma: "L’Erma" di Bretschneider, 2015.

_____. “POxy XXX 2513: Ifigenia nei Korinthiaká di Eumelo”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 184 (2013): 21-36.

Dever, W. G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

Diggle, J. (ed.) *Euripides Fabulae: Vol III*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon, 1994.

Dillery, J. *Clio’s Other Sons: Berossus and Manetho*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.

Doak, B. R. *The Last of the Rephaim: Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel*. PhD dissertation. Cambridge, MA: Harvard University, 2011.

Dowden, K. *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. London: Routledge, 1989.

_____. “Homer’s Sense of Text”, *The Journal of Hellenic Studies* 116 (1996): 47 -61.

Dumézil, G. *Mythe et épopée* I, II, III. New combined and corrected edition of the original three volumes, with original paginations retained in the inner margins. Paris: Gallimard, 1995.

Edmunds, L. “Intertextuality without Texts in Archaic Greek Verse and the Plan of Zeus”. *Syllecta Classica* 27 (2016):1-27.

Emerton, J. A. “The Biblical High Place in the Light of Recent Study”. *Palestine Exploration Quarterly* 129 (1997):116-32.

Ekroth, G. “Heroes and Hero-Cults”. Στο *A Companion to Greek Religion*, 100-14. Edited by Odgen, D. Malden, Mass.: Blackwell, 2007.

Feldman, L. H. *Studies in Josephus’ Rewritten Bible* . Leiden: Brill, 1998.

Finkelberg, M. “The Cypria, the Iliad, and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition”. *Classical Philology* 95, 1 (2000): 1-11.

_____. “The End of the Heroic Age in Homer, Hesiod and the Cycle”. *Ordia Prima 3* (2004): 11-24.

Finkelstein, I. “The Old Jephthah Tale in Judges: Geographical and Historical Considerations”. *Biblica* 97 (2016): 1-15.

Fitzgerald, J. L. (trans. & ed.) *The Mahabharata The Mahābhārata: Volume 7. Book 11: The Book of the Women. Book 12: The Book of Peace.* London, The University of Chicago Press, 2004.

Foley, H. P. *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1985.

Foster, B. R. *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*. Third Edition. Bethesda, Md.: CDL Press, 2005.

Frahm, E. “Counter-texts, commentaries, and adaptations: Politically motivated responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the biblical world, and elsewhere”. *Orient* 45 (2010): 3–33.

Friebel, K. G. “The Decrees of Yahweh that are ‘Not Good’”. Στο *Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Michael V.Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday,* 21-36. Edited by Troxel, R. L., Magary, D. R. & K. G. Friebel. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

Gantz, T. *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

Garzia, L. “Permanence and Non-Organic Structures: Walls in the Iliad”. Στο *Homeric Durability: Telling Time in the Iliad*. Hellenic Studies Series 58. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013.

George, A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. “The Poem of Erra and Ishum: a Babylonian poet’s view of war”. Στο *Warfare and Poetry in the Middle East*, 39-72. Edited by Kennedy, H. London: I.B. Tauris, 2013.

Gleis, M. *Die Bamah,* Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 251. Berlin: De Gruyter, 1997.

Goff, M. J. “Gilgamesh the Giant: The Qumran Book of Giants’ Appropriation of *Gilgamesh* Motifs”. *DSD* 16 (2009): 221- 53

_____. “Monstrous Appetites: Blood, Giants, Cannibalism and Insatiable Eating in Enochic Literature”. *JAJ 1* (2010): 19-42

Guldager Bilde, P. “Wandering images: from Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike”. Στο *The Cauldron of Ariantas. Studies Presented to A.N. Sceglov on the Occasion of His 70th birthday*, 165-84. Edited by Guldager Bilde, P., Hojte, J. M. & V. F. Stolba. Black Sea Studies 1. Aarhus: Aarhus University Press, 2003.

Hadley, J. M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess.* Cambridge University Oriental Publications 57. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Haslam, M. W. *The Oxyrynchus Papyri. Vol. 53*. Graeco-Roman memoirs 73. London: Egypt Exploration Society for the British Academy, 1986.

Heath, J. “The serpent and the sparrows: Homer and the parodos of Aeschylus’ Agamemnon”. *The Classical Quarterly* 49.2 (1999): 396- 407.

Hendel, R. S. “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4.” *Journal of Biblical Literature* 106. 1 (1987): 13-26.

Henrichs, A. “Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies”. Στο *Le Sacrifice dans l'Antiquité: huit exposés suivis de discussions*, 195-242. Edited by Vernant, J. P., Rudhardt, J. & O. Reverdin. Entretiens sur l'Antiquité classique 27. Genève: Fondation Hardt, 1981.

Hiltebeitel, A. *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*. New York: Oxford University Press, 2011.

_____. *Rethinking the Mahābhārata*: *A Reader’s Guide to the Education of the Dharma King*. London: The University of Chicago Press, 2001.

_____. *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata*. Ithaca/New York: Cornell University Press.

Hirschberger, M. *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai: Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*. Beiträge zur Altertumskunde 198. Munich/Leipzig: De Gruyter, 2004.

Hughes, D. D. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. New York: Routledge, 1991.

Hvidberg-Hansen, F. O. *La déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-punique.* Copenhague: Gad’s Forlag, 1979.

Jacobsen, T. “The Eridu Genesis”. *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 512- 29.

_____. *The Harps that Once… Sumerian Poetry in Translation*. London: Yale University Press, 1987.

Jamison, S. W. "Draupadi on the Walls of Troy: Iliad 3 from an Indic Perspective". *Classical Antiquity* 13.1 (1994): 5-16.

Janko, R. *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in the Epic Diction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. "P. Oxy. 2513: Hexameters on the Sacrifice of Iphigeneia?". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 49 (1982): 25-29.

_____. "πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν. Relative Chronology and the Literary History of the Early Greek epos". Στο *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, 20-43. Edited by Andersen, Ø. & Haug, D. T. T. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Johnston, S. I. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1999.

de Jong, J. W. "The Over-Burdened Earth in India and Greece". *Journal of the American Oriental Society* 105.3 (1985): 397-400.

Joshel, S. R. "The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia". Στο *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*, 163-90. Edited by McClure, L. Oxford, UK/Malden, MA: Blackwell Publishing, 2002.

Jouan, F. *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Kaiser, O. "Die Bindung Isaaks: Untersuchungen zu Eigenart und Bedeutung von Genesis 22". Στο *Zwischen Athen und Jerusalem: Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, 199-223. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 320. Berlin/New York: de Gruyter, 2003.

Karageorghis, J. *La grande déesse de Chypre et son culte - A travers l'iconographie de l'époque néolithique au VIème s. a. C.* Lyon: Maison de l'Orient, 1977.

Karageorghis, V. et al., *Ancient art from Cyprus: the Cesnola collection in the Metropolitan Museum of Art.* New York: Metropolitan Museum of Art, 2000.

Kilmer, A. D. "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology". *Orientalia* 41.2 (1972): 160- 77.

Knibb, M. A. "The Book of Enoch or Books of Enoch? Textual Evidence for 1 Enoch". Στο *The Early Enochic Literature*, 21-40. Edited by Boccaccini, G. & Collins, J. J. Leiden: Brill, 2007.

Koenen, L. "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women". *Transactions of the American Philological Association* 124 (1994): 1-34.

Kullman, W. *Die Quellen der Ilias: troischer Sagenkreis*, Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie. Einzelschriften. Heft 14. Wiesbaden: F. Steiner, 1960.

Larson, J. L. *Greek Heroine Cults*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995.

Levenson, J. D. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Lightfoot, J. *Lucian: On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Linton, A. "Virgin Sacrifices: Iphigenia and Jephthah's Daughter". Στο *Women and Death: Representations of Female Victims and Perpetrators in German Culture 1500-2000,* 43-59. Edited by Fronius, H. & Linton, A. New York: Camden House, 2008.

Lipinski, E. *Itineraria Phoenicia*. Orientalia Lovaniensia analecta 127. Studia Phoenicia, 18 Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004.

Lloyd-Jones, H. "Stasinos and the Cypria". *Stasinos* 4 (1973): 115-22.

_____. "The Pride of Halicarnassus". *ZPE* 124 (1999): 1-14.

Machinist, P. “Rest and violence in the poem of Erra”. *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 221–226.

Maclean, J. K. B. & Aitken, E. B. *Flavius Philostratus: Heroikos. Translated with an Introduction and Notes. With a Prologue by Gregory Nagy and an epilogue by Helmut Koester*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

Mangieri, A. F. *Virgin Sacrifice in Classical Art: Women, Agency, and the Trojan War.* Routledge Research in Gender and Art. New York: Routledge, 2017.

Marcus, D. *Jephthah and his Vow*. Lubbock, Tx: Texas Tech Press, 1986.

Marks, J. “The Junction between the Kypria and the Iliad”. *Phoenix* 56.1/2 (2002): 1-24.

Mayer, K. “Helen and the Dios Boulē.” *American Journal of Philology* 117 (1996): 1-15.

McGrath, K. *The Sanskrit Hero: Karna in Epic Mahabharata*. Leiden:Brill, 2004.

Merkelbach, R. & West, M. L. (eds.) *Fragmenta Hesiodea*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Michaelides, D., Kassianidou, V. & R. S. Merrillees (eds.) *Egypt and Cyprus in Antiquity*, Proceedings of the International Conference “Egypt and Cyprus in Antiquity”: Nicosia, 3-6 April 2003. Oxford: Oxbow Books, 2009.

Mihailovici, T. “Der Kult und kretische Mythos vom Minotauros”. *Das Altertum* 20 (1974): 199-205.

Milik, J. T. *The Book of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Miller, B. *Tell it on the Mountain: The Daughter of Jephthah in Judges 11*. Collegeville: Liturgical Press, 2005.

Moltz, H. “God and Abraham in the Binding of Isaac”. *JSOT* 96 (2001): 59-69.

Montanari, F. “The Mythographus Homericus”. Στο *Greek Literary Theory After Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D. M. Schenkeveld,* 135-72. Edited by Abbenes, J. G. J., Slings, S. R. & I. Sluiter. Amsterdam: VU University Press, 1995.

Morris, S. P. “The Sacrifice of Astyanax: Near Eastern Contributions to the Siege of Troy”. Στο *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule,* 221-35. Edited by Carter, J. B. & Morris, S. P. Austin: University of Texas Press, 1995.

Mosca, P. G. *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and Mlk*. PhD Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University, 1975.

Mullen, E. T. *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*. Harvard Semitic Monographs 24. Chico, CA: Scholars Press 1980.

Nagy, G. *Greek Mythology and Poetics.* London: Cornell University Press, 1990.

_____. “Homeric Poetry and Problems of Multiformity: The 'Panathenaic Bottle-Neck'”. *Classical Philology* 96 (2001): 109-19.

_____. *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. London: John Hopkins University Press, 1979.

_____. “The Epic Hero”. Στο *A Companion to Ancient Epic. Blackwell companions to the ancient world. Literature and culture,* 71-90. Edited by Foley J. M. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

_____. “Signs of Hero Cult in Homeric Poetry”. Στο *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 27-71. Edited by Montarari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalis. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

Niehoff, M. R. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. New York: Cambridge University Press, 2011.

Noort, E. "Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis". Στο *The Strange World of Human Sacrifice*, 103-26. Edited by Bremmer, J. N. Studies in the History and Anthropology of Religion 1. Leuven: Peeters, 2007.

O'Bryhim, S. "The Ritual of Human Sacrifice in Euripides, *Iphigenia in Tauris*". *Classical Bulletin* 76 (2000): 29–37.

Oden, R. A. "Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11". *ZAW* 93 (1981): 197–216.

Oikonomopoulou, P. "To kill or not to kill? Human sacrifices in Greece according to Euripidean thought". Στο *Cult and Death: Proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers. The University of Liverpool, May 2002, Liverpool Interdisciplinary Symposium in Antiquity 2002*, 63-7. Edited by Naoum, D. C., Muskett G. M. & M. Georgiades. BAR International Series 1282. Oxford: Archaeopress, 2004.

Parker, R. "Theophoric Names and the History of Greek Religion". Στο *Greek Theophoric Names: Their Value as Evidence*, 53-80. Edited by Hornblower, S. & Matthews, E. Proceedings of the British Academy 104. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Parker, S. B. "Sons of (the) God(s)". Στο *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 794-800. Edited by van der Toorn, K. Becking, B. & P. W. van der Horst. Leiden: Brill, 1999.

Panzer, J. *De Mythographo Homerico restituendo*: *Prolegomena zu einer Ausgabe der ἱστορίαι*. Bonn: C. Georgi, 1892.

Pesthy-Simon, M. Isaac, *Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice*. New York: Central European University Press, 2017.

Pettinato, G. “Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut”. *Or* 37 (1968): 165–200.

Pfann, S. J. et al. *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1*. DJD 36. Oxford: Clarendon, 2000.

Porter, J. “Making and Unmaking: The Achaean Wall and the Limits of Fictionality in Homeric Criticism”. *Transactions of the American Philological Association* 141.1 (2011): 1-36.

Puech, É. *Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens, Première Partie (4Q529–549).* DJD 31. Oxford: Clarendon, 2001.

Rabinowitz, N. A. *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Radner, K. “The Stele of Sargon II of Assyria at Kition: a Focus for an Emerging Cypriot Identity?”. Στο *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägyptenund die vielfältigen Ebenen des Kontakts,* 429-50. Edited by Rollinger, R. et al. Philippika / Marburger altertumskundliche Abhandlungen 34. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.

Reeves, C. *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*. Monographs of the Hebrew Union College 14. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992.

Roark, K. “Iron Age Heroes and Enochic Giants.” Στο *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back,* 41-59. Edited by DiTommaso, L. & Oegema, G. S. London: Bloomsbury T & T Clark, 2016.

Römer, T. C. “The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology: Some Case Studies”. *Semitica* 57 (2015):185-203.

_____. “Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?”. *JSOT* 77 (1998): 27-38.

Roselli, D. “Gender, class, and ideology: the social function of virgin sacrifice in Euripides Children of Herakles”. *Classical Antiquity* 26 (2007): 81–169.

van Rossum-Steenbeek, M. *Greek Readers' Digests:? Studies on a Selection of Subliterary Papyri*. Leiden: Brill, 1998.

Rundin, J. S. “Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition”. *Journal of Biblical Literature* 123.3 (2004): 425-47.

Rutherford, I.C. “Hesiod and the Literary Traditions of the Near East”. Στο *Brill's Companion to Hesiod*, 9 -35. Edited by Montanari, F. Rengakos, A. & C. Tsagalis. Leiden: Brill, 2009.

Scarpi, P. (ed.) & Ciani, M.G. (trans.) *Apollodoro, I miti Greci*. Milano: Mondadori, 1996.

Schmidt, M. “Portrait of an Unknown Scholiast”. Στο *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts,* 119- 58. Edited by Matthaios, S. Montanari, F. & A. Rengakos. Trends in Classics. Supplementary Volumes, 8. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011.

Scodel, R. “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”. *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982): 33-50.

Séchan, L. “Le sacrifice d'Iphigénie”. *REG* 44 (1931): 368-79.

Seters, J. v. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.

_____. “The Primeval History of Israel and Greece Compared”. *ZAW* 100 (1988): 1-22.

Smith, M. “A Note on Burning Babies”, *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 477-479.

Smith, M. S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Second Edition. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.

von Soden, W. "Der Mensch bescheidet sich nicht". Στο *Symbolae biblicae et mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae*, 349-59. Edited by Beek, M. A. et al. Leiden: Brill, 1973.

Sonnino, M. (ed.) *Euripidis Erechthei quae exstant*. Biblioteca nazionale. Testi con commento filologico 19. Firenze: Felice Le Monnier, 2010.

Sophocleus, S. *Atlas des représentations chypro-archaiques des divinités.* Göteborg: Åström, 1985.

Sørensen, L. "Artemis in Cyprus". Στο *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*, 195-206. Edited by Fischer-Hansen, T. & Poulsen, D. Danish Studies in Classical Archaeology. Acta Hyperborea 12. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.

Stavrakopoulou, F. *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.

Steinberg, N. "The Problem of Human Sacrifice in War: An Analysis of *Judges* 11". Στο *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of George M. Landes*, 114-35. Edited by Cook, S. L. & Winter, S. C. Atlanta: Scholars Press, 1999.

Strauss Clay, J. "The Beginning and End of Catalogue of Women and its Relation to Hesiod". Στο *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, 25- 34. Edited by Hunter, R. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. "The Will and the Whip of Zeus". *Literary Imagination 1* (1999): 40-60.

Streck, M. *Die Bildersprache der akkadische Epic*. Alter Orient und Altes Testament Band 264. Münster: Ugarit-Verlag, 1999.

Stuckenbruck, L. T. *The Book of Giants from Qumran: Text, Translation, and Commentary*. TSAJ 63. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Sypherd, W. O. *Jephthah and His Daughter: A Study in Comparative Literature*. Newark: University of Delaware Press, 1948.

Tatlock, J. R. "How in Ancient Times They Sacrificed People: Human Immolation in the Eastern Mediterranean Basin with Special Emphasis on Ancient Israel and the Near East". PhD Dissertation. University of Michigan: 2006.

van Thiel, H. *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior 2014. Secundum codices manu scriptos*. Elektronische Schriftenreihe der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln 7. Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, 2014.

Thompson, J. L. *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

Thompson, T. L. "Mesha and Questions of Historicity". *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21.2 (2007): 241-60.

Tigay, J. H. *The Evolution of Gilgamesh Epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982

van der Toorn, K. & van der Horst, P. W. "Nimrod Before and After the Bible". *Harvard Theological Review* 83.1 (1990): 1-29.

Tsetskhladze, G. "Revisiting Ancient Greek Colonization". Στο *Greek Colonization: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas. Volume I,* xxiii- lxxxiii. Edited by Tsetskhladge, G. Leiden: Brill, 2006.

_____. (ed.) *The Greek Colonization of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology.* Stuttgart: Steiner, 1998.

Vanderkam, J. C. (trans.) *The Book of Jubilees*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Aethiopici 88. Leuven: Peeters, 1989.

Vaughan, P. H. *The Meaning of "Bāmâ" in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence.* The Society for Old Testament, Study Monograph Series 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Veijola T. "Das Opfer des Abraham—Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85.2 (1988): 129- 64.

Verbrugghe, G. P. & Wickersham, J. M. *Berossos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

Verzina, P. "Achilles at Scyros and the Cypria. Tradition and Myth in the Epic Cycle". *Kyklos@Classics 2* (2014). http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5677.

Weiler, G. "Human Sacrifice in Greek Culture". Στο *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 35-64. Edited by Finsterbusch, K., Lange, E. & K. F. D. Römheld. Leiden: Brill, 2007.

Weinfeld, M. "The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background". *Ugarit- Forschungen* 4 (1972): 133-54.

West, M. L. *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C*. LCL 497. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

_____. *Hesiod, Theogony, edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

_____. *Hesiod, Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

_____. *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

_____. "The Invention of Homer". *The Classical Quarterly* 49.2 (1999): 364-82.

_____. *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Wilkins, J. "The State and the Individual: Plays of Voluntary Self-sacrifice". Στο *Euripides, Women, and Sexuality*, 177–94. Edited by Powell, A. London: Routledge, 1990.

Wilson, J. "Homer and the Plan of Zeus". *College Literature* 34.2 (2007): 150-73.

Woodard, R. D. "Hesiod and Greek Myth". Στο *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, 83- 165. Edited by Woodard, R. D. New York: Cambridge University Press, 2007.

Worthington, I. "The Authorship of the Demosthenic "Epitaphios"". *Museum Helveticum* 60.3 (2003): 152-157.

Wright, A. T. *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6: 1-4 in Early Jewish Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Yoon, F. *The Use of Anonymous Characters in Greek Tragedy: The Shaping of the Heroes.* Mnemosyne Supplements 344. Leiden: Brill, 2012.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία εξετάζει το χαμένο έργο του αρχαϊκού επικού κύκλου που είναι γνωστό με το όνομα *Κύπρια,* εστιάζοντας στη σημασία του ως προς την επαφή της ελληνικής μυθικής παράδοσης με την Ανατολή. Τόσο το απ. 1 των *Κυπρίων*, το οποίο παρουσιάζει τον τρωικό πόλεμο ως ένα καταστροφικό σχέδιο του Δία με απώτερο σκοπό την ανακούφιση της Γης από τον υπερπληθυσμό της ανθρωπότητας, όσο και το χαμένο επεισόδιο για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα, αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα του τρόπου με τον οποίο το συγκεκριμένο έπος λειτούργησε ως δίαυλος για τη μετάδοση ανατολικών μυθολογικών διηγήσεων στον ελληνικό κόσμο. Η δεσπόζουσα υπόθεση για την προέλευση του επικού αυτού ποιήματος από την Κύπρο, ένα πολιτισμικό συγκείμενο που χαρακτηρίζεται από την έντονη αλληλεπίδραση του ελληνικού στοιχείου με διαφόρους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής, έρχεται φυσικά να προσφέρει μια ισχυρή λογική και ιστορική βάση στους συλλογισμούς που διατυπώνονται. Η συγκριτική εξέταση των δύο αυτών διηγήσεων και των παραλλήλων τους στα ελληνικά, μεσοποταμιακά, εβραϊκά, και σανσκριτικά κείμενα, είναι δυνατό να μας φέρει πιο κοντά στην κατανόηση των περίπλοκων μυθολογικών πλεγμάτων που συνέχουν τους αρχαίους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου, καθώς και του ρόλου που διαδραματίζει η ιδιαίτερη γεωγραφική και πολιτισμική ταυτότητα της Κύπρου σε αυτήν την εξίσωση.